

ЖЕНЩИНЫ КИТАЯ



ТОМ I

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 51

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

PROCEEDINGS OF THE CHINA DEPARTMENT

Issue 51

Moscow
2024

俄羅斯科學院.
東方學研究所

華部叢書
第51期

莫斯科
2024

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 51

ЖЕНЩИНЫ КИТАЯ

Сборник статей памяти
Э. А. Синецкой

Том I



Москва
2024

УДК 94 (510)
ББК 63.3 (Кит)
Ж56

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ
Выпуск 51

Редакционная коллегия

д. филос. н., проф. А. И. Кобзев (главный редактор),
к. филос. н. Н. В. Руденко (ответственный секретарь),
к. и. н. С. В. Дмитриев (зам. главного редактора),
д. П. Ададек (Piotr Adamek svd, Германия–Польша),
д. Г. Йегер (Henrik Jäger, Германия), к. и. н. М. В. Корольков,
к. филос. н. Н. А. Орлова, проф. А. Роше (Alain Rocher, Франция),
канд. ист. наук Т. А. Сафин, канд. ист. наук. Е. С. Скрыпник

Ответственный редактор
д. филос. н. И. В. Белая

Рецензенты:
к. филос. н. Н. А. Орлова, к. и. н. В. А. Перминова

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института востоковедения РАН

Ж56 **Женщины Китая.** Сборник статей памяти Э.А. Синецкой. В 2 тт. Т. I /
Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. — Москва: ИВ РАН, 2024. — 560 с.
(Учёные записки Отдела Китая. Вып. 51 / Редколл. А.И. Кобзев, гл. ред. и др.;
ISSN 2227-3816)

ISBN 978-5-907846-84-5

В сборник «Женщины Китая», посвященный памяти известной российской исследовательницы «женского вопроса» в Китае к.и.н. Э.А. Синецкой, включены научные статьи, затрагивающие тему «гендера»: истории феминизма в Китае, борьбе женщин за свои права, вкладу женщин в историю, науку, философию, религию, литературу и культуру Китая. Представленные статьи, раскрывающие различные грани «женской» темы, начиная с эпохи неолита и заканчивая современностью, адресованы широкому кругу читателей — ученым, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся Востоком.

УДК 94 (510)
ББК 63.3 (Кит)

На первой странице обложки — картина художника Чжан Да-чжуна 張大中 (1953 г.р.)
Иллюстрации к разделам — работы художника Лю Дань-чжая 劉旦宅 (1931–2011)
Фотография из личного архива Э.А. Синецкой (2004 г.)

ISBN 978-5-907846-84-5

© Коллектив авторов, 2024
© Издание на русском, оформление.
ФГБУН ИВ РАН, 2024



Э.А. Синецкая, август 2004 г.

Содержание

In memoriam

<i>И.В. Белая, С.В. Дмитриев</i> Эльвира Андреевна Синецкая и изучение китайского феминизма	13
<i>А.Д. Дикарев, А.В. Лукин</i> Памяти Эльвиры Андреевны Синецкой (1939–2024)	21
<i>Л.П. Черникова</i> Дорогая Эльвира Андреевна. Личные впечатления от знакомства и общения с Э.А. Синецкой	27
Sine Elvira.....	35
Интервью Эльвиры Андреевны Синецкой.....	43
<i>Э.А. Синецкая</i> Немного о быте, если можно так сказать, ОГК... ..	88
Труды Эльвиры Андреевны Синецкой	92

Женщины в традиционной идеологии

<i>А.И. Кобзев</i> Женщина в китайской эротологии.....	105
<i>Т.И. Виноградова</i> В.М. Алексеев: китайская женщина как бытовой ингредиент патриархального типа и не только.....	136

Женщины в литературе

М.Е. Кравцова

Заметки о начальных этапах истории женской поэзии Китая
(I тысячелетие до н. э.) 163

П.С. Дудников

Жизнь и творчество поэтессы Сюэ Тао в пространстве
мемориального музея парка Ван-цзян-лоу (г. Чэнду)..... 195

Э.А. Синецкая

Бэби из Шанхая исполнилось 30 лет 215

Е.В. Сенина

Образ женщины в произведениях китайских писательниц
(Сяо Хун, Дин Лин, Бай Лан)..... 226

Э.А. Синецкая

Несколько слов о китайских сиротах, или по поводу прочтения
повести «Красные туфельки»..... 245

К.А. Балюта, Ю.Г. Киселева

«Я — протухший апельсин и скисший суп»: проблема насилия
в творчестве тайваньской писательницы Линь И-хань 266

Д.Ю. Вельма

До рождения Сань Мао. О раннем жизненном и творческом пути
тайваньской писательницы Чэнь Пин..... 285

Сань Мао. «Одержимость» (Хо 惑)

(Перевод Д.Ю. Вельмы) 319

Сань Мао. «Осенняя тоска» (Цю лян 秋戀)

(Перевод Д.Ю. Вельмы) 324

Женская тематика в филологии

С.В. Дмитриев

«Женская» тематика в глоссарии «Своевременный перл в ладони
тангутского [и] китайского языков» (1190).

Часть 1: термины родства. 331

<i>Н.В. Михалькова, Сяо И</i>	
Гендерная асимметрия в китайском иероглифическом письме	346
<i>Е.С. Фролова</i>	
Феномен нью-шу: у истоков китайского феминизма.....	363

Женщины в искусстве

<i>Д.В. Дубровская</i>	
Художница Пань Юй-лян (1895–1977) между ню и нью	383
<i>М.Ю. Шевченко</i>	
Преломление традиций в архитектуре Чжан Цзинь-цю	396

«Женский вопрос» в Китае

<i>Э.А. Синецкая</i>	
Феминизм в Китае	421
<i>А.Л. Верченко</i>	
Изменения в положении женщин: от Синьхайской революции к Китайской республике.....	450
<i>Э.А. Синецкая</i>	
Путь в Китай актуального западного идеологического концепта «феминизм/гендер»	485
<i>Э.А. Синецкая</i>	
О национальных особенностях китайского феминизма	498
<i>Э.А. Синецкая</i>	
Гендерный дисбаланс в КНР.....	519
<i>Э.А. Синецкая</i>	
«Женская» тематика в современном китаеведении	537
Contents.....	554
Сведения об авторах.....	556

IN MEMORIAM

班昭像

後漢書班昭傳曰兄
固著漢書其八表及天
文志未及竟而卒
和帝詔昭就東觀
藏書閣踵而成之

昭及父兄續漢書與
司馬氏史記各名世稱
史漢 辛巳年春日
像於粵北山陽惜子家
下 振興并誌



И.В. Белая, С.В. Дмитриев

Институт востоковедения РАН

Эльвира Андреевна Синецкая и изучение китайского феминизма¹



Истоки и история развития феминизма в Китае в социальном, идеологическом и философском контексте с параллелями этого явления в мировой истории были главным направлением исследований Эльвиры Андреевны Синецкой, и полнее всего они представлены в ее последней монографии «Путешествие на Запад» китайской женщины или Феминизм в Китае». Перед нами разноплановая, увлекательная, и, как справедливо отмечает сам автор, «отнодью не короткая история феминизма в Китае», охватывающая этапы своего развития «от деятельности христианских миссионеров до китайских революционеров». О масштабности проделанного исследования свидетельствует солидный объем монографии — около 24 а.л., а о её многоплановости говорит разнообразие выбранных для рассмотрения тем. От определения ключевых понятий «феминизм», «гендер», автор переходит к истории мирового женского движения, сосредотачиваясь затем на истории зарождения феминизма в Китае и предпосылках в китайском обществе, способствовавших его появлению. История становления китайского феминизма неразрывно переплетается на страницах книги с судьбой его знаменитых представительниц, возглавивших борьбу женщин за свои права. Монография

¹ Материалы из данной статьи были ранее опубликованы в работе авторов «Вслед за Сюань-цзаном: о книге Э.А. Синецкой “Путешествие на Запад” китайской женщины или Феминизм в Китае», см.: [1]

Э.А. Синецкой представляет собой весьма интересное событие в отечественной синологии и социологии. Фактически, перед нами первое в российской науке исследование, посвященное истории китайского феминизма и женского движения, первая попытка вычленить его характерные черты и вписать его в контекст мирового феминизма. В сущности, именно пионерский характер монографии в значительной степени определяет как её сильные, так слабые стороны.

В последние десятилетия женские (или гендерные) исследования из штудий, неразрывно связанных с женским движением (что не могло не сказаться на их академичности и объективности) уверенно превратились в динамично развивающуюся отрасль гуманитарных исследований, со своим словарем, авторитетами и исследовательским аппаратом. Уже никому не придёт в голову сомневаться в необходимости и продуктивности этих исследований, и дело тут не в боязни нарушить догмы политкорректности, а в том, что гендерные исследования действительно вкладывают в руки исследователя абсолютно новые возможности, дают уникальный шанс взглянуть на исторический процесс с неожиданного, хотя и крайне важного ракурса — глазами простого человека, который ранее, в «большой» истории, всегда оставался в тени. Не будет преувеличением сказать, что многие отрасли исторической науки, казалось, стагнирующие, получили благодаря гендерным исследованиям новое дыхание.

Исследования, посвященные феминизму, можно назвать «гендерными в квадрате». Во-первых, женщины более мужчин страдали от «дальнозоркости» «большой» истории, которая категорически отказывалась замечать их роль и самое существование, кроме тех случаев, когда они сопутствовали мужчинам — историческим деятелям. А во-вторых, именно женское движение, борьба за права женщин стали тем катализатором, который и создал предпосылки для формирования гендерных исследований, обративших внимание не только на женщин, но и на не попавших в парадные хроники мужчин. Не будет преувеличением сказать, что экстравагантные и странные суфражистки и эмансипе вернули в историю человека как такового. И поэтому, изучая женское движение, гендерный исследователь изучает и истоки той самой науки, которой он служит.

С учётом сказанного, трудно не позавидовать автору, который сумел найти в столь перспективной и активно разрабатываемой области свой участок, ранее почти совершенно не тронутый отечественным исследователем. И какой! История женского движения и женских исследований в Китае, охватывающем, как известно, едва ли не четверть населения Земли, а значит, и четверть женщин. При этом женское движение в этой огром-

ной стране (ныне разделенной на две чрезвычайно разные части) имеет ряд интереснейших и своеобразнейших черт, на которые автор и обратил внимание.

Монография состоит из девяти глав, в которых автор рассматривает разные аспекты женского движения и гендерных исследований в Китае. Сразу нужно заметить, что стилистически работа довольно далека от привычных нам форм академического исследования. Весьма вероятно, что автор резонно не стал «наливать новое вино в старые мехи» и выбрал для новой проблемы новую форму. Так, учитывая малую осведомленность большинства читателей, даже (а, может быть, и особенно) специалистов-синологов, вполне оправданным кажется наличие первой главы, посвященной истории феминизма, гендерных исследований, так сказать, *ab ovo*. Здесь же автор поясняет основные базовые термины. Обратной стороной такого полезного ознакомительного введения является некоторая его поверхностность, что, впрочем, можно частично извинить, учитывая, что монография в целом посвящена всё-таки не феминизму вообще, а феминизму в Китае.

Э.А. Синецкая предлагает обратиться к рассмотрению феминизма не только как социальному или политическому движению (хотя детально рассматривает и анализирует социально-политические вехи борьбы женщин за свои права), а скорее как «идеологическому феномену» [2, с. 12], в котором заключено «отношение к женщине как к субъекту».

Очень интересными, на наш взгляд, в монографии являются примеры отношения к женщине через призму семьи, социума и религии, рассмотренные в исторической перспективе. Переходя непосредственно к положению женщины в традиционном китайском обществе, автор поднимает такие важнейшие проблемы как: проблема семьи и брака, заключающаяся в праве женщины выбирать себе мужа «по велению сердца» (которое было закреплено в законодательстве КНР только в 1954 г.), право на получение женщинами образования, право на самостоятельный заработок и «проблемы с осуществлением женщинами своих прав», которые возникали вплоть до конца второй половины двадцатого века.

Подчинённое, второстепенное положение женщины в семье наглядно иллюстрируется Э.А. Синецкой на примере важнейшего китайского ритуального обряда — поминовения усопших предков — женщина, как указывает автор, была ограничена в своих правах настолько, что «даже имена женских членов семейства вписывались в поминальный список в краткой форме (только фамилия — т.е. имя родовое, а не индивидуальное), тогда как имена мужчин были представлены в полном виде»; от себя добавим, что правило это соблюдалось даже в отношении императриц — для многих из

них личные имена летописями не сохранены. Еще большему бесправию подвергались незамужние женщины: «Если женщина умирала незамужней, её поминальная табличка не могла стоять на семейном алтаре (в лучшем случае помещалась в отдаленном углу дома)». Всё это породило уникальное социально-религиозное явление — так называемый «посмертный брак», когда родители умершей девушки «выдавали» её «замуж», чтобы дети «мужа» почитали её «как покойную мать» [Там же, с. 79].

Не лучше обстояли дела и у замужней женщины, которая по закону могла быть не единственной женой. Движение против многоженства возглавила Сун Мэй-лин — супруга Чан Кай-ши в начале 30-х г. XX в. [Там же, с. 110]. Что уж говорить о чудовищной традиции бинтования ног, которая существовала в Китае вплоть до середины XX в. и была запрещена (впрочем, не вполне успешно) императрицей Цы-си — до того, в 1883 г. «общество против бинтования ног» было основано известным китайским мыслителем Кан Ю-вэем [Там же, с. 88].

«Бесправие женщин, варварство вековых обычаев задрапировывались под “традицию” и даже “нравственность”» — подводит итог тяжелого положения женщины в традиционном китайском обществе автор монографии. После прочтения этих примеров угнетения женщин у неискушенного читателя может сложиться впечатление, что женщиной в Китае лучше было не рождаться вовсе. Автор иллюстрирует и эту мысль на примере женщин, исповедовавших буддизм: «Бывали случаи, когда женщина каждый день молила Будду в следующем рождении не делать её женщиной. Кошкой, собакой, только не женщиной» [Там же, с. 109].

Первые попытки китайских женщин добиться равноправия Э.А. Синецкая связывает с распространением христианства в Китае и деятельностью христианских миссионеров, проповедовавших равенство мужчины и женщины перед Богом, а также с «культом Богоматери и местом, уделяемом ей в церковном пантеоне», которые «могли воздействовать на миропонимание новообращенных христианок». Женщина, продолжает автор, «получала право на некое автономное существование (пусть в мыслях) — существование с христианским Богом, которое не регламентировалось семейными..., традиционными отношениями» [Там же, с. 80]. Пожалуй, с этой гипотезой в целом стоит согласиться — отдельные соображения, касающиеся облегчения положения женщин, можно встретить в Китае и в более ранние времена [3], но, пожалуй, системно они были высказаны именно во времена христианской миссии конца XIX в. Впрочем, здесь стоит учитывать не только (и даже не столько) влияние исповедуе-

мой миссионерами религии, сколько влияние западной культуры, именно к этому времени заметно продвинувшейся в том числе в области осознания гендерного равенства и стремления к нему.

Важнейший (во многом) вклад (также обозначенный автором книги), который внесли христианские проповедники, заключался также в обучении (и массовом спасении от голодной смерти) китайских девочек — первая школа была открыта в 1844 г., а уже «к 1902 г. в миссионерских школах обучалось около 4000 девочек» [2, с. 83]. Такие школы, как указывает автор, окончили жены Сунь Ят-сена и Чан Кай-ши. Успехи в просветительской деятельности христианских священников могли послужить предпосылкой к тому, что в 1907 г. в Школьный устав были внесены статьи об образовании женщин и в том же году была открыта 121 школа для девочек в одной только столичной провинции [Там же, с. 94]! К этому стоило бы добавить, что ещё до внесения указанных изменений в 1903 г. при поддержке администрации Юань Ши-кая (1858–1916) (в то время губернатора Чжили) в г. Тяньцзинь была открыта первая государственная общеобразовательная школа для женщин — «Бэйянская женская государственная школа» (*Бэйян ньюцзы гунсюэ* 北洋女子公學). Инициатором открытия этого учебного заведения и преподавателем в нём стала китайская поэтесса и журналистка Люй Би-чэн 呂碧城 (1883–1943) [4, с. 359]. В Китае она известна как одна из «Четырёх талантливейших женщин Республики». Всю свою жизнь Люй Би-чэн посвятила общественной деятельности и борьбе за права женщин, ратуя за то, что любая женщина, вне зависимости от своего происхождения, имеет право на получение образования [Там же, с. 359]. К сожалению ни информации о школе, ни сведений о Люй Би-чэн в монографии не встречается.

Непосредственно предмету исследования, заявленному в названии книги — специфике китайского феминизма, посвящается третья глава «Эмансипация женщин в Китае в первой половине XX в.». В ней последовательно описывается история борьбы женщин за свои права. Особую научную ценность этого раздела представляют структурированные, выверенные выводы, подкрепленные конкретными историческими примерами и персоналиями. Как считает автор, особенность движения за эмансипацию китайских женщин состояла во «включении процесса освобождения женщин в общий комплекс общественно-политических проблем страны, в антифеодальную, антиимпериалистическую борьбу» [2, с. 99].

Автор подчеркивает неразрывную «связь эмансипации женщин с эмансипацией нации» [Там же, с. 100], жадно впитывающей через проводников общественно-политических реформ так называемые «западные идеи»:

«Столкновение с Западом породило и революционное движение, и стимулировало лозунги освобождения женщин» [Там же, с. 99]. Главным толчком к организованному оформлению женского движения автор называет Синьхайскую революцию. Именно с этого момента начинают создаваться различные женские организации — Женский отдел при Гоминьдане (1924 г.), а при КПК — «Союз свободных женщин» и «Союз женского равноправия». Их представительницы пропагандировали «новые формы семейного быта», выступали за «независимость женщин от семьи» и «самостоятельный заработок» [Там же, с. 102]. Целью получения женщинами образования стало не выгодное замужество, а способность самостоятельно обеспечивать себя посредством полученных знаний в выбранной профессии, что ранее считалось «позором для семьи». Об успешности начавшихся в обществе изменений свидетельствует тот факт, что в 1916 г. были выданы первые лицензии, разрешающие женщинам заниматься медицинской деятельностью [Там же, с. 111].

Еще одна характерная черта китайского феминизма, которую выделяет автор книги, заключается в том, что «китайские женщины избежали этапа суфражизма». Это объясняется отсутствием выборов парламента или органов самоуправления в Китае начала XX в., а значит и вопроса «об уравнивании женщин и мужчин в праве принимать участие в выборах». Притом, отмечает она, «период суфражизма на Западе был чрезвычайно важным в становлении феминизма». Это был этап формирования движения «женщин за свои права...», что способствовало «большей сплоченности движения» и осмысления «целей и задач женского движения и его консолидации» [Там же, с. 100].

Совершенно оправданно, хотя и не слишком традиционно, выглядит использование автором художественной литературы в качестве одного из основных источников, позволяющих в некоторой степени понять психологию человека того или иного времени. Особенно интересно, что автор использует этот метод как для изучения истории женского движения в Китае 20-х–40-х гг. (в основном базируясь на произведениях Мао Дуня), так и для реконструкции психологии современной китайской женщины (анализируя, в том числе, роман Вэй Хуэй «Крошка из Шанхая»). Этот инструмент, стоит согласиться с автором, при умелом использовании даёт исследователю уникальные возможности, недостижимые иным способом.

Говоря о языке, которым написана работа, надо отметить, что это, без всякого сомнения, не научный стиль, а скорее стиль социологического или антропологического эссе. Впрочем, автор совершенно органичен в этой манере общения, и, более того, этот свободный стиль, помимо того, что он

очень облегчает чтение книги, часто позволяет не замечать явные упущения в логике автора, поскольку выглядит вполне естественным, что в живом общении (а именно к этому жанру, вернее всего, можно отнести данный текст) человеку свойственно порой перескакивать с одной темы на другую, затем возвращаться к ранее недоговоренному, повторять наиболее удачные аргументы.

Подводя итоги, нужно констатировать, что, несмотря на кажущийся несколько экстравагантным стиль, работа имеет значительную научную ценность как первая монография в отечественном китаеведении, посвященная данной проблеме, весьма актуальной и злободневной. Ценность вышедшей книги ещё и в том, что до 80-х г. XX в. гендерные исследования отсутствовали в самом Китае, ограничиваясь жизнеописаниями знаменитых женщин, что значительно усложняло изучение необходимого для раскрытия этой темы материала. «Опыт китайского женского движения», как заключает Э.А. Синецкая, «может помочь найти новые идеи... для тех, кого волнует проблема человеческой свободы» [Там же, с. 14], а «изучение истории феминизма в каждой отдельной стране может оказать помощь и в решении вопросов традиционной истории» [Там же, с. 15].

Монография также ценна тем, что является результатом многолетних исследований Э.А. Синецкой проблем феминизма в традиционном китайском обществе, во многом подытоживая работы предыдущих лет. Книга написана живым, увлекательным языком — визитной карточкой замечательной исследовательницы. Использование для анализа художественной китайской литературы гендерной тематики во второй части делает её содержание интересным не только специалистам по Китаю, но и широкой аудитории. Вслед за Сюань-цзаном, (героем романа У Чэн-эня «Путешествие на Запад», ок. 1590 г. — И.Б.) наконец пришло время отправиться в «Путешествие на Запад» китайским женщинам — что нельзя не приветствовать.

Эльвира Андреевна покинула нас в самом начале января 2024 г., под Рождество. Надеемся, что и она сейчас также в лучшем месте — возможно, тоже на Западе, в Чистой земле Будды Амитабхи, где нет неравенства и несправедливости. Что касается ее исследований — то они, разумеется, будут продолжены.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белая И.В., Дмитриев С.В. «Вслед за Сюань-цзаном: о книге Э.А. Синецкой “Путешествие на Запад” китайской женщины или Феминизм в Китае» // Вопросы философии. М., 2021. № 10. С. 208–214.

2. *Синецкая Э.А.* «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае. М., СПб.: Институт востоковедения РАН; Нестор-История, 2019. 432 с.: ил. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 31).

3. *Мыльникова Ю.С.* Правовое положение женщин в истории средневекового Китая (VII–XIII века). СПб.: НП-ПРИНТ, 2014. 336 с.

4. *Белая И.В.* Госпожа Люй Би-чэн спрашивает, даос Чэнь Ин-нин отвечает: 36 вопросов о «женской алхимии» // Общество и государство в Китае: XLVI научная конференция. Т. 46. Ч. 2. Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2016. 641 с. (Ученые записки Отдела Китая. Вып. 21). С. 366–391.

А.Д. Дикарев, А.В. Лукин¹

Институт международных исследований МГИМО МИД РФ

Институт Китая и современной Азии РАН

Памяти Эльвиры Андреевны Синецкой (1939—2024)²



В начале января 2024 года ушла из жизни наш друг и коллега, известная исследовательница социальных проблем современного Китая, ветеран Отдела Китая Института востоковедения и просто замечательная женщина Эльвира Андреевна Синецкая.

Она не собиралась быть китаеведом. Начав в 1955 г. учиться в Москве на экономиста, в Китае Эльвира Андреевна впервые оказалась в 1957 г. благодаря своему отцу, Андрею Яковлевичу Синецкому, в то время — советнику в министерстве образования КНР. Позднее она вспоминала, что в Китае той поры ее поразили в первую очередь две вещи: бедность и абсолютная неприужденность китайцев в общении.

Еще через год, опять же при содействии отца, студентке Синецкой было разрешено перевестись на обучение в КНР. Она продолжила образование вначале на подготовительном факультете Пекинского университета, где ей пришлось начать учить китайский язык, а затем перешла в Китайский Народный университет. Учеба проходила в период Большого Скачка, поэтому, по ее словам, год она проучилась практически в одиночестве, пока

¹ А.Д. Дикарев — сотрудник Отдела Китая в 1985–2013 гг., А.В. Лукин — сотрудник Отдела Китая в 1988–1991 гг.

² Статья была впервые опубликована в журнале «Российское китаеведение», см.: [1].

китайские студенты «бегали на бесконечные собрания и ездили в народные коммуны».

В 1960 г. советских специалистов начали отзывать из Китая, уехала и Синецкая. Доучиваться ей пришлось в Москве, на экономическом факультете МГУ. В 1964 г. началась трудовая деятельность. Эльвира Андреевна пришла на работу во Всесоюзный институт научной и технической информации АН СССР, а в конце 60-х гг. — перешла в отдел информации Института Дальнего Востока АН СССР, где под руководством выдающегося китаеведа-экономиста Я.М. Бергера опубликовала в информационном бюллетене Института свою первую научную работу, посвященную анализу соотношения импорта зерна и его потребления в Китае. Тема выглядела предельно актуальной, поскольку страна, погруженная в хаос «культурной революции», готовилась, как известно, «рыть туннели и запастись зерно». Примерно в это же время Э. Синецкая приняла участие в переводе на русский язык добытого кем-то из коллег тайваньского сборника «Кто есть кто в китайской армии 1967–1968 гг.». Нет нужды говорить, какое значение придавалось подобной работе в то время враждебного противостояния двух наших стран.

В 1974 г. Э.А. Синецкая становится научным сотрудником Отдела Китая Института востоковедения АН СССР, с которым связана вся ее последующая научная и организационная работа (долгое время она исполняла обязанности ученого секретаря Отдела).

По приходу в Отдел Китая Э.А. Синецкая включилась в работу по технической подготовке рукописей докладов на ставшую впоследствии знаменитой ежегодную конференцию «Общество и государство в Китае». Постепенно она стала едва ли не основным организатором технической стороны этого проекта. Не случайно она, по ее собственным словам, относилась к конференции как к усыновленному ребенку. А потом стала называть себя «кормящей матерью», поскольку взяла на себя ответственность за фуршетную составляющую конференции. Чтобы накормить всех гостей в ту эпоху продовольственного дефицита, ей приходилось тратить на поиск достойных продуктов немало времени, а иногда и собственных денег. В лихие 90-е, когда с финансированием конференции в Институте стало совсем туго, Эльвира Андреевна взяла на себя роль продюсера, с которой успешно справлялась, год за годом находя разных спонсоров, готовых пожертвовать средства на издание материалов и даже оплату поездки иногородних авторов в Москву. Можно сказать, что во многом благодаря Синецкой конференция сохранилась как регулярное китаеведческое мероприятие.

Но «кормящей матерью» она стала не только для участников конференции. Постепенно она стала душой отдела, создавала и поддерживала в нем

неповторимую домашнюю атмосферу, которая складывалась из самых разных деталей, от неформального обсуждения научных и политических проблем до чаепитий с пряниками и бутербродами, во время которых эти обсуждения, как правило, и происходили. Мы, как и многие другие в то время молодые сотрудники до сих пор помним эту атмосферу гостеприимства, теплоты и откровенности.

Главный объект индивидуальной научной работы Э.А. Синецкой в начале ее карьеры — рабочий класс КНР. Тема эта была довольно чужеродной для традиций Отдела Китая, больше занимавшегося историческими и культурными проблемами старого Китая. Не исключено, что это стало одной из причин задержки с защитой диссертации.

Основным источником ее работы в то время стал подаренный ей одним из коллег уникальный двухтомник, содержащий 5412 *дацзыбао* Шицзиншаньского металлургического завода, изданный Канцелярией Пекинского горкома КПК в сентябре 1957 г. в ходе движения «за исправление стиля работы партии».

Поначалу на эти *дацзыбао* Эльвира Андреевна, по ее словам, «смотрела с большой тоской». Но постепенно она взялась-таки за их перевод, и периодически публиковала основанные на их содержании статьи, где иногда делала смелые обобщения. Так, например, в докладе «О правовом сознании горожанина Северного Китая середины XX века» (1993) речь шла скорее об отсутствии такого сознания. Ее доклад, по воспоминаниям Эльвиры Андреевны, вызвал со стороны некоторых коллег ненаучную критику, сводившуюся к тезисам типа «нехорошо обижать китайцев».

Эльвире Андреевне всегда была свойственна привычка занижать научную ценность своих занятий. Карьерные амбиции ей были чужды. Поэтому она долго, вплоть до начала турбулентного периода российской истории начала 90-х, оставалась «незащищенным» младшим научным сотрудником. Но, в конце концов, поддавшись на уговоры коллег и руководства³, и в 1993 г. вполне успешно защитила кандидатскую диссертацию на тему «Социальный облик горожанина Северного Китая середины XX века».

В ней Э.А. Синецкая выдвигает гипотезу существования замкнутого городского сообщества, внутри которого совершались социальные эксперименты по строительству социализма. Впервые в мировой синологии, основываясь на уникальном материале, она исследовала вопрос о взаимоотношении КПК и масс, от имени которых эта партия выступала, и подошла в итоге

³ Сама автор не без иронии говорила, что на защиту вышла лишь для того, чтобы некоторые коллеги не упрекали ее в «беготне по митингам», в которых участвуют якобы только «неудавшиеся младшие научные сотрудники»

к ответу на вопрос о реальной роли социальной группы, называвшейся «рабочим классом», в общественно-политической и экономической жизни страны.

В годы «перестройки» Эльвира Андреевна увлеклась общественно-политической деятельностью, оказавшись активной сторонницей демократических перемен. Она примкнула к движению «Демократическая Россия», а затем — к «Выбору России». И на этом поприще она, также не имея никаких карьерных амбиций, скромно вела огромную и нужную работу: составляла, печатала и распространяла различные предвыборные материалы, организовывала собрания и дискуссии, хранила многочисленные документы. Говорят, что одно время адрес ее небольшой квартиры в одном из Верхних Михайловских проездов служил юридическим адресом московского отделения «Выбора России» и местом хранения его архива. В качестве функционера и активиста она сумела создать на базе института и возглавить избирательную комиссию, впоследствии активно участвовала и в правозащитном движении.

Надо сказать, что, несмотря на успешную защиту диссертации и все последующие публикации, Эльвира Андреевна продолжала являть чрезвычайную, точнее — чрезмерную — скромность в отношении своей научной деятельности. Она по-прежнему считала себя не более чем «научным адъютантом», которого обычно заряжает интересом к поиску истины маститый специалист, особенно если он — непосредственный начальник. С начальниками, по словам Эльвиры Андреевны, ей очень повезло, равно как и всем сотрудникам Отдела Китая, которым руководил с 1967 по 1990 гг. наш легендарный китаист Лев Петрович Делюсин. Эльвира Андреевна нередко помогала перепечатывать и оформлять рукописи его работ [2, с. 36]. Даже после того, как в 1990 г. Лев Петрович перешел на работу в Институт международных экономических и политических исследований, ставший позднее частью Института экономики РАН, Эльвира Андреевна продолжила эту работу, что было особенно важно в последние годы жизни Льва Петровича, когда он сильно болел и писать ему было тяжело. Без такой помощи многие его работы последнего времени, скорее всего, не увидели бы свет.

Эльвира Андреевна говорила о себе как о натуре «ленивой и нелюбопытной», хотя ее научная деятельность, особенно в последние годы жизни, дает основание полагать эти слова кокетством. Достаточно посмотреть список ее работ. После того как она увлеклась женским вопросом в Китае, ей было опубликовано несколько интересных докладов и на эту тему в материалах «Общества и государства в Китае»⁴.

⁴ См. ее работы, опубликованные в материалах этой конференции: [3; 4; 5] и другие.

Ее многолетние исследования теории и практики движения за эмансипацию женщин в Китае завершились публикацией в 2019 г. книги «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае». В ней Э.А. Синецкая рассказала, в чем состоит национальная специфика этого явления, почему в публикациях о феминизме времен гоминьдановского периода истории Китая проблема «китайской специфики» не звучала, как трактуется «женский вопрос» в современной китайской социологии.

В книге и предшествующих ее появлению многочисленных статьях она рассматривает феминизм как естественный результат развития коллективного сознания определенной части общества. Э.А. Синецкая показывает, чем отличается китайский феминизм от западного, объясняет, почему на Тайване феминизм обретает иной характер, чем на континенте, исследует, как проявляется гендерный дисбаланс в КНР.

Некоторые последние публикации Э.А. Синецкой находятся на стыке литературоведения и социологии. Это аналитические рефераты самых популярных китайских романов последнего времени, способных, по ее мнению, помочь составить социально-психологический портрет определенных слоев населения⁵. Обретший в Китае большую популярность и подробно проанализированный Э. Синецкой роман «Тотем волка» видится ей как история становления экологического сознания жителей Китая [8, с. 659].

В этот период своего творчества Синецкая обращается также и к редко исследуемым в научной литературе социальным явлениям [9, с. 432]. О китайских детях-сиротах Э.А. Синецкая рассуждает в статье «По поводу прочтения повести “Красные туфельки”». Вслед за переводчиком этой повести И.А. Егоровым она рассматривает ее как притчу о возмездии, «отличную иллюстрацию того, в какое чудовище может превратиться человек, если в детстве ему не достало любви» [10, с. 492].

«Любите жизнь. А все остальное приложится». Таким пожеланием в адрес коллег и друзей Эльвиры Андреевны Синецкая завершила взятое у нее в 2013 году интервью [11, с. 437].

Мы стараемся по мере сил следовать в этом отношении ее примеру. В нашей памяти навсегда останутся ее обезоруживающая улыбка, неповторимо ироничная и при этом неизменно корректная манера общения, дружественная готовность помочь и посочувствовать всем коллегам независимо от пола и возраста, охотно делившимися с ней не только производственными, но и личными проблемами. Мы всегда могли рассчитывать на неформальный отклик и эмпатию с ее стороны. Именно благодаря ее присутствию

⁵ См., например, ее публикации в материалах «Общества и государства в Китае»: [6; 7].

в Отделе, в нашем коллективе иногда складывалось то, что принято называть «семейной атмосферой».

Теперь наше китаеведное сообщество осиротело. Горькая утрата для всех, знавших ее, хотя таких с каждым годом становится — увы — все меньше. Покоя Вам, дорогая Эльвира Андреевна.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Дикарев А.Д., Лукин А.В. Памяти Эльвиры Андреевны Синецкой // Российское китаеведение, 2024. №1 (6). С. 156–160.
2. Синецкая Э.А. Л.П. Делюсин — начальник // Общество и государство в Китае. Специальный выпуск: К 80-летию Льва Петровича Делюсина. М., 2004. С. 36–39.
3. Синецкая Э.А. «Женская» тематика в современном китаеведении // Общество и государство в Китае. XXXIII научная конференция. М., 2003. С. 145–159.
4. Синецкая Э.А. Феминизм в Китае // Общество и государство в Китае. XXXVI научная конференция. М., 2006. С. 298–320.
5. Синецкая Э.А. О национальных особенностях китайского феминизма // Общество и государство в Китае. XXXVII научная конференция. М., 2007. С. 335–352.
6. Синецкая Э.А. Бэби из Шанхая исполнилось 30 лет // Общество и государство в Китае. XXXIX научная конференция М., 2009. С. 381–389.
7. Синецкая Э.А. Социальные последствия «культурной революции» в современной китайской литературе // Общество и государство в Китае. XLIII научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 9. Ч. 2. М., 2013. С. 129–138.
8. Синецкая Э.А. Индивидуальный опыт «культурной революции» // Общество и государство в Китае. XLIII научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 8. Ч. 1. М., 2013. С. 645–661.
9. Синецкая Э.А. Суицид как знаковое явление среди молодых жителей Шанхая // Общество и государство в Китае. XL научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 2. М., 2010. С. 432–443.
10. Синецкая Э.А. Несколько слов о китайских сиротах, или По поводу прочтения повести «Красные туфельки» // Общество и государство в Китае. XLVI научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 21. Ч. 2. М., 2016. С. 503–524.
11. [Интервью:] Синецкая Эльвира Андреевна (в соавт. с М.Е. Кузнецовой-Фетисовой) // Российское китаеведение — устная история: Сборник интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв.: в 3-х тт. / отв. ред. В.Ц. Головачев. М.: Институт востоковедения РАН, МАКС Пресс, 2018. Т. 2. С. 392–427.

Л.П. Черникова

Институт востоковедения РАН

Дорогая Эльвира Андреевна. Личные впечатления от знакомства и общения с Э.А. Синецкой



Ушла из жизни Эльвира Андреевна Синецкая (19.06.1939–6.01.2024), бывший ученый секретарь отдела Китая, удивительный и сложный человек, сделавший немало для многих людей именно в личном общении, «притягивающий» молодежь и иногородних своей бескорыстной помощью и сочувствием. Несомненно, на ее помощь всегда можно было рассчитывать.

Я покажу на нескольких примерах проявление разных ее черт: от наивности до настойчивости и даже жёсткости.

На сайте Института востоковедения ее биография уместилась в трех строках. Родилась 19.06.1939 в Москве в семье служащего. В 1964 окончила экономический ф-т МГУ. Научный сотрудник ВИНТИ (1964–1967), Ин-та Дальнего Востока (1967–1973), Ин-та востоковедения (с 1974) АН СССР/РАН. Список трудов (составитель — С.Г. Андреева) (начат 1969, закончен 2024 годом. — Л.Ч.) включает более 90 публикаций.

Мне удалось опросить нескольких человек, хорошо знавших Эльвиру Андреевну; кроме того, еще в 2019 году к 80-летию вышла статья М.Е. Кузнецовой-Фетисовой. Интерес к жизни, доброта, снисходительность к более молодым коллегам, — вот те качества, которые отмечают многие сослуживцы Э.А. Синецкой.



Э.А. Синецкая в 1974 г.
Из личного дела ИВ РАН

Училась и закончила московскую школу № 375 в 1953 году. Еще в школе вступила в ряды ВЛКСМ. Сейчас нам это мало что говорит (как говорится, этого нельзя было избежать), но для юной девочки вступление в ряды молодежной организации значило в дальнейшем очень много: это была возможность найти в среде сверстников единомышленников и дружную семью. Так воспитывали детей и молодежь в СССР: ты был сначала в отряде октябрят, потом — комсомольцев, а кто собирался штурмовать управленческие возможности, — молодым коммунистом. В Автобиографии напишет: «Всегда вела общественную работу. Из рядов члена ВЛКСМ выбыла по возрасту на год

позже требуемого срока, т.к. работала зам. Секретаря комсомольской организации ИДВ АН СССР (т.е. в 1968 г.)» [1]. Возможно, привязанность к общественной работе объясняется тем, что Эльвира Андреевна рано потеряла мать — Синецкую Елизавету Федоровну (1906, г. Гусь-Хрустальный — 1957, Москва), которая умерла в апреле 1957 года. В декабре 2020 в личном письме она написала: «Мне не было 18-ти, когда умерла моя мама... И у меня также есть претензии к врачам: мы в эвакуации были в Томске, а там несчётное количество тяжелораненых лечили, у мамы была универсальная кровь и она очень много её сдавала. Когда вернулись в Москву в 1943, здесь такой необходимости не было. У мамы стало подниматься давление, лечилась в Кремлёвке. Начало подниматься давление, но в голову никому не пришло подумать о причинах — организм же требовал откачки крови, привычка, а всё списывалось на надвигающийся климакс. Вот когда-таки он пришёл, лекарств от гипертонии не было, тут и началось, чуть ли ни ежемесячно: пиявки, кровопускание — но уже было поздно. Отец привёз из Индии какое-то простенькое лекарство, которого у нас не было, но то ли индийцы сами не знали, то ли не сказали отцу, врачи-то же как-то не озаботились узнать, что есть что, позже выяснилось, что его надо обязательно применять с мочегонными, уже когда мамы не стало. У неё был обширный инсульт, хорошо, что недолго мучилась, всего две недели...». (Синецкая Э.А. Из личной переписки с И.В. Белой).

Отец Андрей Яковлевич ¹, уроженец Киева, был в 1970-е годы профессором-консультантом кафедры политэкономии Московского автомехани-

¹ Синецкий Андрей Яковлевич (1904, Киев — 1995, Москва), профессор, экономист, деятель высшего образования СССР. Окончил Московский энергетический институт

ческого института, был второй раз женат на домохозяйке, с которой было несколько детей. Поэтому совсем одинокой ее нельзя было назвать: у нее были сводные брат и сестра, с которыми она дружила всю жизнь. Юная Эля рано отделилась от семьи отца, Андрей Яковлевич помог дочери получить квартиру в районе Китай-города, что стало своеобразным намеком на ее дальнейшую связь с настоящим Китаем.



А.Я. Синецкий

С Китаем поначалу ее ничего не связывало; однако отца отправляли в служебную командировку в КНР (1957–1960 гг.), и в связи с ранней смертью матери юная Эльвира поехала с отцом. «Китайцы, по словам Эльвиры Андреевны, потрясли её — настолько они отличались от всего, к чему она привыкла. Студенческая жизнь позволяла увидеть и крайнюю бедность населения, и разрыв между политическими лозунгами партии и реальностью» [3]. После возвращения в Москву и окончанием экономического факультета МГУ в 1964 г., молодая специалистка по совету отца сначала три года отработала у статистиков (ВНИИВТИ), а затем перешла в отдел информации Института Дальнего Востока (заведующий — Я.М. Бергер). Как вспоминала сама Эльвира Андреевна, ей приходилось заниматься большой технической работой: переводить карточки, печатать статьи, отчеты, заниматься статотчетностью и т.д. Особо наукой в «годы застоя» она и не занималась, что стало впоследствии для нее основанием в полном неверии в свои собственные научные силы. Она всерьез испытывала угрызения совести из-за того, что не занималась «никакой наукой», поскольку для нее это было «наискучнейшее занятие».

Однако с этим нельзя согласиться: я помню ее отношение настоящего ученого к поиску и отбору информации. Поскольку она занималась китайскими женщинами, — она читала много побочной литературы, и в моих публикациях тоже была кое-какая информация о женщинах в Китае в 1920–1930-е годы. «Зацепившись» за одну заметку о китайских обычаях оставлять девочек на пороге европейских или русских домов, она просила прислать

(1933 г.). В 1937–1941 гг. — директор Горьковского индустриального института им. А.А. Жданова. С 1941 г. — зам. пред. Комитета по делам высшей школы при Совнаркоме СССР. В 1947–1951 гг. — первый зам. пред. Бюро по культуре Совета Министров СССР. В 1951–1970 гг. (с перерывом) — директор, ректор Московского автомеханического института (МАМИ). В 1956–1958 гг. был главным советником Министерства высшего образования в КНР. С 1970 г. — профессор-консультант на кафедре политической экономии МАМИ. Труды: Синецкий А.Я. Профессорские и преподавательские кадры высшей школы СССР. М., 1950. [2].



Э.А. Синецкая
в 1980-е гг. Из личного
дела ИВ РАН

скан страницы воспоминаний, где эта заметка была напечатана. Все было недосуг отыскать, все некогда. Однако Эльвира Андреевна могла быть весьма настойчивой женщиной, если что-то ей было необходимо. Она-таки заставила меня бросить все и искать ту заметку, которая ей понадобилась! Пришлось заняться поисками: я нашла, отсканировала и послала ей по электронной почте. И все! Давление спало, осада была снята. Я в тот момент поняла, что такое азарт охотника. Она была еще и азартной!

В 1970-е годы она ходила на популярные фильмы, была заядлой театралкой (это сохранилось на всю жизнь), активно участвовала «в общественной жизни страны»: ей были интересны полуподпольные дискуссии о диссидентах, о железном занавесе, она была активной читательницей «запрещенных» романов Булгакова, Набокова, Солженицына. Поэтому ее ироничное высказывание, что «ее случайно прибило к китайскому берегу» абсолютно справедливо: изучение китайского языка и «свидетельская жизнь» студентки в Китае, с одной стороны, культивировали «скрытую эмиграцию» и увлеченность театральными общественными проектами (ходила на спектакли в театр «Современник», а также «на Таганку») 1960–1970-х гг., с другой — испытывала восторг от причастности к коллективу, в котором коллеги генерировали новые идеи и общественные дискуссии не только на научные темы, но и относительно того, что происходило в эти годы в СССР. «В 1974 году Эльвира Андреевна начала работу в отделе Китая Института востоковедения АН СССР, где в это время начальником отдела был Лев Петрович Делюсин»² [3, с. 6–7]. Впоследствии она напишет о своем начальнике, к которому испытывала дочерние чувства, статью под названием «Делюсин — [как] начальник» [4, с. 36–39]. «Призрак диссидентства» и брожение в общественных настроениях московской интеллигенции (бегала на лекции в Институт философии, ходила в Политехнический музей на постановки и выступления советских поэтов и т.д.) разделяла полностью! Это были предперестроечные десятилетия, «я как будто сил набиралась» для участия в общественных и профсоюзных движениях 1980-х», — вспоминала она.

«Начиная с 1970 года в отделе ежегодно проводилась конференция «Общество и государство в Китае»..., на протяжении многих лет ... она при-

² Делюсин Лев Петрович (1923–2013) — синолог, д.и.н. (1971). Участник Великой Отечественной войны (1942–1944). Корреспондент газеты «Правда» в КНР (1950–1953). Ответственный работник ЦК КПСС (1959–1965). Научный сотрудник и заведующий отделом Китая ИВ АН СССР (1967–1990) [3, с. 7].

нимает активное участие в организации конференции, вплоть до поиска источников финансирования, проведения конференции и издания сборника трудов в 1990-е годы. Иногда она шутит, что относится к конференции как к усыновлённому ребёнку», — пишет М.Е. Кузнецова-Фетисова [3, с. 6]. Действительно, начиная с первых шагов в отделе Китая, «Эльвира Андреевна занималась подготовкой очередного сборника материалов (вместе с Зоей Дмитриевной Катковой³, Зоей Сергеевной Дубасовой⁴ и Александром Николаевичем Хохловым⁵)» [Там же].

Если проследить число публикаций и научных тем, которыми вынуждена была заниматься в отделе Э.А. Синецкая — то «основной темой работ ... было положение рабочих в КНР (тема, навязанная еще Я.М. Бергером. — Л.Ч.). Понятно, что частично это было вынужденное решение, поскольку выбор тем для исследования был ограничен. Активная общественная работа и правозащитная деятельность Эльвиры Андреевны отразилась и на теме её научных интересов, и с середины 1990-х у неё начался цикл работ о положении женщин в Китае» [Там же].

Можно сказать, что ее творческий взлет начался с 58-летнего возраста, когда в 1997 году вышла ее первая монография — «Автопортрет китайского горожанина» [5]. Монография стала итогом серии статей по горожанам и социальному положению китайцев, вынужденных адаптироваться в условиях модернизации. По ее рассказам, ее длительное нежелание сосредоточиться на партийно-производственных темах в Китае (1974–1993), вызывало критику партийного комитета института. Поэтому, посоветовавшись с Л.П. Делюсиным, она в течение полугода написала и защитила кандидатскую диссертацию [6, 7], а уже «на основе диссертации исследовала более широкий вопрос — о горожанах и их самовосприятии...» [3, с. 6].

С конца 2000-х годов Эльвира Андреевна обратилась к новой теме — «социологическому анализу современной китайской литературы. Её интересуют как отдельные произведения, так и общетеоретические вопросы — место литературных произведений в социологических исследованиях («Литература молодых китайских авторов как источник по социальным вопросам современного Китая», 2017)» [Там же, с. 7].

³ Каткова Зоя Дмитриевна (1932–2014) — синолог, к.и.н., старший научный сотрудник ИВ РАН [Там же].

⁴ Дубасова Зоя Сергеевна (1903–?) — синолог, к.и.н., научный сотрудник ИВ РАН [Там же].

⁵ Хохлов Александр Николаевич (1926–2015) — синолог, к.и.н., старший научный сотрудник ИВ РАН [Там же].

Проанализировав публикационную активность Э.А. Синецкой, мы выявили следующую картину. Начиная с выхода первой монографии (1997), и особенно с 2000-х годов — ее статьи и тезисы докладов выходят в геометрической прогрессии; если до 2003 года — это 1-2 публикации в два года (!) (возраст с 30 до 60 лет, но отметим здесь, что деятельность ее в отделе также постоянно была связана с технической нагрузкой — редактированием, набором текстов, корректурой, отчетностью и т.д.), то начиная с 60 до 82 лет (т.е. последние 20 лет) ежегодно печаталось от 2-3 до 10 (2013 год) статей и тезисов докладов, что подтверждается общей статистикой, — творческие силы многих женщин возрастают после 60-летнего возраста, потом постепенно угасая. В 2019-м году вышла в свет ее вторая, ставшая резонансной, монография «Путешествие на запад» китайской женщины» [8]. То есть, мы, сотрудники, впервые пришедшие в отдел в 2014-м году, застали пик ее творческой и исследовательской деятельности. И именно в 2014-м году она стала ученым секретарем Отдела Китая. «Несмотря на большое количество бумажной волокиты, бесконечные отчёты и порой не вполне своевременное предоставление нужных документов со стороны сотрудников, она сохраняет ангельское терпение и неизменно любезно помогает коллегам», — написала М.Е. Кузнецова-Фетисова [3, с. 7–8].

Все, с кем довелось разговаривать о Э.А. Синецкой, неизменно отмечали ее неугасаемый интерес к жизни, оптимизм и очарованность молодым поколением, правда, не без критического взгляда. «Эльвира Андреевна очень интересны люди и их повседневная жизнь, — пишет М.Е. Кузнецова-Фетисова, — и это находит отражение, как в её научной работе, так и в общении. При этом она лишена возрастного и статусного снобизма, и с радостью водит знакомство и со студентами, и с совсем начинающими исследователями» [Там же]. Многие вспоминают ее справедливость, даже гипер-справедливость, возможно, связанную с идеей социального равенства и борьбой за социальные права (женщин ли, горожан или крестьян). Она была «остра на язычок», могла в разговоре вернуть «правду-матку», но это никогда не было грубо, оскорбительно или заносчиво. Было заметно, что на многие вещи она смотрит критически, и во всем у нее есть свое мнение. Была заметна ее эмансипированность, относилась она ко всем довольно ровно. Не было в ее отношении ни любви, ни ненависти. В то же время она ревностно защищала интересы отдела, это было заметно. В лучшем смысле слова «патриотка» своего отдела (Л.Р. Усманова).

«При этом Эльвира Андреевна не чужда критическому восприятию, столь необходимому для учёного. Временами это переходит в гиперкритицизм по отношению и к гуманитарным наукам, и к собственным работам,

что кажется излишним. Тем не менее, постоянные поиски того, что стоит за информацией и каким образом в ней проявляются глубинные процессы, идущие в том или ином обществе, придают её работам глубину и многогранность» (М.Е. Кузнецова-Фетисова).

Главное, несмотря на «отстраненность» от Китая («все-таки я далека от их обычаев и образа жизни» — говорила она), посвятила свою жизнь изучению Китая, «не предавала» идей и интересов отдела, сохранила преданность «корпоративным идеалам» (Л.Р. Усманова).

Была она и беззащитна, особенно в последний период перед ее уходом из жизни. Вспоминается такой печальный случай: на последней конференции с ее участием, получив программу, я обнаружила, что ее доклад стоит самым последним в последний день конференции. Составители программы не учли ни возраста, ни болезненного состояния Эльвиры Андреевны. По моей инициативе было предложено «поменяться» с ней местами — пусть выступит днем, когда еще все, и она особенно, — не устанут. Все мы знаем, что во время конференции все волнуются, все-таки это выступление на людях, выходишь не только на людской обзор, важно также — что ты скажешь и как. Но ответ Оргкомитета был неумолим: порядок сохраняется согласно заявленной Программе⁶. В последний день во время выступления Эльвира Андреевна (было около 20:00 вечера, последний день конференции) не смогла включить звук и видео, никто не смог ей помочь (выступала из дома, удаленно), и конференция закрылась. Ей было почти 84 года... Возможно, никто не ожидал такого финала, и никто не хотел сознательно причинить ей боль. Однако вышло все довольно драматично.

«В памяти она сохранилась добрым, сердечным и справедливым человеком, иногда даже очень самоуверенным! Она “была мамкой” в отделе своем, я ее примерно 8 лет знала. Когда она проводила конференции (“Общество и государство в Китае”), — она просила нас помогать ей накрывать столы, подавать чай и напитки. У нее столы были накрыты “на широкую ногу” (у нее там и ветчина, и нарезка, и сыры-колбасы, столы ломились от еды). Была сердечная, очень честная и справедливая, могла “правду-матку” врезать по первое число, но справедливо. Без обид. А сейчас не стало ее, — и конференции уже не те!» (Н.С. Галямова). Отметим здесь, что многое из закусок «застольного протокола» Эльвира Андреевна покупала на свои средства. Когда я предложила собрать вкладчину деньги с отдела, — ответ был неумолим: «Однажды я на это согласилась, и получила много нареканий по

⁶ Согласно разъяснениям Оргкомитета, Эльвира Андреевна сама попросила поставить ее доклад в конец программы, так как ей было удобнее выступать вечером. — *Примеч. редколл.*

поводу меню стола. Я предпочитаю сама все выбирать, чтобы не было никаких претензий».

Благодаря международному проекту «Российское китаеведение — устная история», у нас есть ее воспоминания и об учебе в Китае, и о семье (мать-отец), и о сослуживцах по отделу [9]. В ней сочетались и влюбчивость, и кокетство. Она щедро предлагала (в долг) финансовую помощь сотрудникам, снимающим квартиры в Москве. Она бесконечно стеснялась своей «неучености», все время сетовала на то, что среди остальных чувствует себя неуверенно. Это было кокетство, потому что ее выступления и доклады всегда были интересны. Как сказала Н.А. Орлова на поминальной обедне, «Эльвира Андреевна имела парадоксальный ум ученого»...

Она, прежде всего, была Человеком. Советским человеком, за что ей большое спасибо, и вечная Память! Дорогая Эльвира Андреевна, Вы всегда будете в наших сердцах верным, добрым и хорошим человеком.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Из Автобиографии Э.А. Синецкой // Личное дело сотрудника ИВ РАН. Архив ИВ РАН. Без шифра, без пагинации.
2. Синецкий Андрей Яковлевич // Нижегородская Биографическая Энциклопедия, 2020–2023. URL: <https://www.names52.ru/s/tpost/kgb3c53171-sinetskii-andrei-yakovlevich> (Дата обращения: 14 апреля 2024).
3. Кузнецова-Фетисова М.Е. К 80-летию Эльвиры Андреевны Синецкой // Общество и государство в Китае. М.: ИВ РАН, 2019. Т. XLIX. Ч. 2. С. 5–8.
4. Синецкая Э.А. Л.П. Делюсин — начальник // Общество и государство в Китае. Специальный выпуск: К 80-летию Льва Петровича Делюсина. М., 2004. С. 36–39.
5. Синецкая Э.А. Автопортрет китайского горожанина. М.: Наука, 1997. 165 с.
6. Синецкая Э.А. Социальный облик горожанина Северного Китая сер. XX в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Российская академия наук. Институт востоковедения. М., 1993. 275 с.
7. Синецкая Э.А. Социальный облик горожанина Северного Китая сер. XX в. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Российская академия наук. Институт востоковедения. М., 1993. 19 с.
8. Синецкая Э.А. «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае. М., СПб.: Институт востоковедения РАН; Нестор-История, 2019. 432 с.: ил. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 31).
9. [Интервью:] Синецкая Эльвира Андреевна (в соавт. с М.Е. Кузнецовой-Фетисовой) // Российское китаеведение — устная история: Сборник интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв.: в 3-х тт. / отв. ред. В.Ц. Головачев. М.: Институт востоковедения РАН, МАКС Пресс, 2018. Т. 2. С. 392–427.

Sine Elvira



Эльвира Андреевна Синецкая в Отделе Китая
(10 ноября 1989 г.)

Отдел Китая ИВ РАН с прискорбием сообщает об уходе из жизни старшего научного сотрудника, кандидата исторических наук Эльвиры Андреевны Синецкой, отдавшей работе в нем полвека.

Эльвира Андреевна родилась в Москве в 1939 г. в семье высокопоставленного сотрудника Министерства высшего образования, работавшего в Китае, и в 1957–1960 гг. обучалась там в Народном университете (Пекин), а в 1964 г. окончила экономический факультет МГУ. В 1964–1967 гг. — сотрудник Всероссийского института научной и технической информации, в 1967–1973 гг. — сотрудник Института Дальнего Востока. С 1974 г. — сотрудник отдела Китая Института востоковедения. В 1993 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему «Социальный облик горожанина Северного Китая середины XX века».

Эльвира Андреевна — автор десятков статей и двух монографий «Автопортрет китайского горожанина» (1997) и «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае» (2019). В центре внимания её исследований — проблемы положения рабочего класса в Китае, история китайского феминизма, отражение «культурной революции» и других социальных потрясений в китайской литературе. Многие годы Эльвира Андреевна была одним из главных организаторов конференции «Общество и государство в Китае», исполняла обязанности учёного секретаря отдела и до самых последних дней оставалась его душой — гостеприимной, открытой, с неповторимой ироничной манерой общения, особенно чуткой и теплой к молодым. Ее живой и человеческий голос навсегда останется в истории института и в сердцах знавших её коллег.

Отдел Китая ИВ РАН

Очень тяжело, когда уходят такие замечательные люди как Эльвира Синецкая, вошедшая в золотой фонд специалистов — китаеведов. Человек большой жизненной энергии и широких интересов, она успевала сделать все, что намечала, к чему стремилась. Эльвира не ограничивалась научно-исследовательской работой, через которую она получила известность в научном мире. Сфера ее интересов была значительно шире. Эльвира испытывала притяжение к миру искусств, интересовалась историей культуры Китая. Одна из особенностей ее научного творчества — изучение конкретной темы на историческом фоне, что усиливало и гарантировало высокую степень качества научных исследований Эльвиры.

Нельзя не отметить, что Эльвира Синецкая — соавтор фундаментальных коллективных исследований, в частности, 10-томника «История Китая с древнейших времен до начала XXI века». С грустью вспоминаем о тех временах, когда по нашему приглашению она выступала на конференциях Центра новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН (ИДВ РАН), ныне Института Китая и современной Азии РАН (ИКСА РАН).

Я познакомилась с Эльвирой в конце 1960-х гг., в годы ее работы в Институте Дальнего Востока РАН. Мы не теряли контакта и в последующие годы. Я сразу поняла, что она очень добрый человек, и это ее главная характеристика.

Наталья Леонидовна Мамаева

Она была личность яркая, неординарная, очень острая на язык. Да и внешне — женщина крупная, в неизменных брючках, привлекательная, рядом с Яковом Бергером — очень запоминающаяся. Она его обожала и не скрывала это. Я не была в числе её подруг, просто сотрудница из соседней комнаты. Она больше с мужчинами дружила и была естественна в этой компании. Помню её и Ю. Новгородского, вечно в разговорах и спорах. А потом она ушла в ИВ АН и появлялась у нас только на конференциях. Так что у меня о ней скудные воспоминания...

Светлана Никифоровна Алексахина

Впервые мне довелось увидеть Эльвиру Андреевну Синецкую больше 40 лет назад в отделе Китая, на одной из ранних конференций «Общество и государство в Китае». Интересная, стройная и обаятельная женщина средних лет, в узких цвета хаки «китайских» брючках, со стильной модной стрижкой и сигаретой в руке, удивлявшая только ей свойственными «феминистскими» манерами и «эпатажными» остротами, произносимыми низким голосом с лёгкой хрипотцой. Добрая и внимательная, опекающая и при этом не лишенная личных комплексов, нуждающаяся в ответной дружеской опеке. Такой она была и все последние 20 лет, когда судьба свела нас уже на постоянной совместной работе.

Уход из жизни Эльвиры Андреевны стал глубоко печальной утратой для всего отдела Китая, равно как и всех других знавших её коллег в Институте востоковедения РАН. Не будучи «ведущим» научным сотрудником, она многие десятилетия была настоящей душой, хранителем воспоминаний и средоточием сердечной, эмоциональной ауры отдела. А привычка, в буквальном смысле, напоить и накормить всяк в отдел входящего сделала Эльвиру Андреевну, по её же шутливым словам, «кормящей матерью отдела Китая». Именно за свою теплую заботу и сердечность, за неизменную готовность по-семейному, с уважением и любовью поддержать своих и приезжих коллег, она, в свою очередь, пользовалась всеобщей любовью, уважением и поддержкой. Эта поддержка была особенно нужна в последние годы, когда ухудшающееся здоровье быстро забирало немногие оставшиеся силы, хотя Эльвира Андреевна до последних дней стойко сохраняла присущие ей жизненный оптимизм, юмор и неповторимую легкую иронию с долей сильной само-

иронии. Уверен, что всем нам будет очень и очень не хватать Эльвиры Андреевны Синецкой и всегда исходившего от неё простого человеческого тепла...

Валентин Цуньлиевич Головачёв

Наверное, это прозвучит банально — Эльвира Андреевна была замечательным человеком. Несмотря на почтенный возраст, она сохраняла молодость души, непосредственность и умение радоваться жизни. Она не раз выручала меня советом, подбадривала и помогала увидеть ситуацию с позитивного ракурса. На ум приходят теплые, душевные воспоминания о ней — как пили чай, болтали о жизни. Помню, она меня отчитала, что позволяю семье на себе ездить и совсем не отдыхаю. Так сказать, придала ускорения на пути к заботе о себе. Эльвира Андреевна отличалась независимостью мышления, способностью спорить с устоявшимися представлениями, отсутствием стереотипов во взглядах и легкостью отношения к жизни. Она всегда была за уважение по заслугам, а не по статусу и возрасту. Наверное, и ее увлечение темой феминизма было продиктовано природным стремлением к справедливости и равноправию. Мне, как и всем нам, будет очень не хватать ее.

Галина Сергеевна Попова

Я познакомилась с Эльвирой Андреевной в 2011 г., на конференции «Общество и государство в Китае», где я выступала со своим первым докладом о даосской «женской алхимии». Экстравагантная, с большими красными бусами на шее, эмансипированная, с дымящейся сигаретой, неформальная и непосредственная в общении, она показалась мне воплощением феминизма как такового! Отзывчивая, готовая помочь всем и каждому в любое время дня и ночи, сколько раз помогала она советом в заполнении отчетов, уже во время моей работы в Отделе Китая! Сколько печенья и конфет, в изобилии остававшихся после конференции, было передано гостинцами для моей дочки, звавшей ее «бабушка Эля»! Когда пандемия забрала у меня крестную маму, она рассказала, как в 18 лет потеряла свою маму, стремясь разделить боль от потери родного человека. Проект «Женщины Китая», в который

я хотела пригласить Эльвиру Андреевну в качестве главной «звезды», должен был начаться после новогодних праздников. Внезапно ее не стало... Когда было опубликовано приглашение в сборник памяти Э.А. Синецкой, я поразилась, сколько людей знакомы с научными работами Эльвиры Андреевны и хотят продолжать разрабатывать начатые ей «гендерные» темы — это и «женский вопрос» в Китае, и проблемы женщин, отраженные в современной китайской литературе, и вклад китайских женщин в историческое, экономическое, научное, политическое и культурное развитие своей страны, и, конечно же, история китайского феминизма. Эльвира Андреевна навсегда останется в нашем сердце и памяти как прекрасный человек и блистательный ученый, а ее исследования продолжают жить на страницах этой книги, в окружении почитателей и продолжателей ее научных трудов.

Ирина Витальевна Белая

Во второе десятилетие нынешнего века, в до «коронавирусно-пандемийное» время, я периодически совершал путешествие из Петербурга в Москву для того, чтобы принять участие в конференции «Общество и государство в Китае». Это было то время когда, пройдя через обшарпанные коридоры Института востоковедения в Отдел Китая, любой участник конференции не мог не встретить там Эльвиру Андреевну, которая была тогда ученым секретарем отдела и принимала самое деятельное участие в организации этих ежегодных собраний. Она была ярким человеком, ее нельзя было не заметить, у нее была своя собственная, ей одной свойственная ироничная, совершенно естественно заключающая в себе и самоиронию, манера общения. Я думаю, все согласятся с тем, что так называемая «неформальная часть» тех собраний, та ее часть, которая при определенных условиях иногда запоминается четче и ярче, нежели собственно доклады на конференции, во многом создавалась ей и происходила благодаря ей. Разумеется, я знал чем именно занимается Эльвира Андреевна в области китаеведения, и хотя ее темы и сюжеты были далеки от моих, я, конечно, не мог не отметить, как в ней самой определенным образом преломляется то, что она изучает. Разница в научных интересах, также как и разница в возрасте, совершенно не препятствовали тем легким и естественным беседам, к которым она всегда была готова...

В один из тех приездов в Москву, прогуливаясь по Красной площади, я обратил внимание на яркую звезду в темном вечернем небе, а на следу-

ющий день Эльвира Андреевна сказала: «Какая яркая вчера светила в небе звезда»!

Кто знает, может быть, тогда мы смотрели на эту звезду в одно и то же время?

Евгений Александрович Кий

Эльвира Андреевна была потрясающей. Именно она, уверен, была первым человеком, которого запоминал любой, кто оказывался в Отделе Китая. Я впервые стал приходить туда в конце 90-х гг., и у меня ушло несколько лет, чтобы уверенно узнавать в лицо начальство, а многих сотрудников по Отделу я, как теперь оказывается, так и не идентифицировал — в те времена Отдел собирался редко, почти только на ежегодные празднества «Общества и государства в Китае». Но Эльвиру Андреевну невозможно было забыть, увидев хотя бы раз — она была неожиданна, парадоксальна и совершенно не вязалась с солидным (и весьма пыльным) образом Института и Отдела. Как стало ясно потом, и праздники «Общества и государства», которые сейчас мало кто помнит, были столь яркими именно благодаря ей — она была их хозяйкой, изобретательницей, распорядительницей и душой. В самые многолюдные дни конференции откуда-то появлялись приводимые Эльвирой Андреевной «бабы на чайник» — подружки, разливавшие кипяток и накрывавшие на стол, с которыми она обращалась, как мажордом, с неожиданной для неё суровостью и даже не без высокомерия. То, что нередко она же и покупала все эти продукты, я узнал много позже — она никогда про это не говорила.

Эльвира Андреевна была ярка. Я не имел счастья знать Эльвиру Андреевну в молодости — уверен, она была красива и увлекательна. На мой век выпали её уже весьма взрослые года, в которые она мастерски создала уникальный образ невероятной жеманницы и кокетки (иногда внезапно поражающей собеседника, особенно неподготовленного, каким-нибудь рискованным выпадом), которая, притом, не пытается игнорировать свой возраст, а использует его как дополнительный, самый яркий штрих образа — и всё это было полно столь естественным актёрством и юмором, что позабыть Эльвиру Андреевну, раз увидев, было невозможно (по крайней мере, надеюсь, что так это будет со мной).

Эльвира Андреевна была душой того «допандемийного» Отдела Китая, которого вот теперь уже точно более нет. Отдела, в котором, возможно, не

хватает стульев и совершенно невозможно заниматься толковой работой, но в котором всегда множество сортов чая и всяческого сопровождения к оному — Эльвира Андреевна (кажется, единственная в Отделе) бывала на работе во все (или почти все) присутственные дни и никогда не приходила без чего-нибудь съестного — для молодёжи и тех, кто заглянет. В том Отделе даже были серебряные ложки (ну, как минимум одна) — и пусть там было невозможно сосредоточиться на работе (никто и не пытался), зато там было так легко бесконечно, по-кэрролловски, пить чай в густых клубах тогда ещё разрешённого (а потом уже не разрешённого) табачного дыма (на курение Эльвиры Андреевны каждый раз невероятно трогательно просила разрешения присутствующих — которые, разумеется, его всегда давали!) и разговаривать обо всём на свете.

Эльвира Андреевна была скромна. Никто не говорил так много и так часто, как она, о том, насколько ничтожно в ней научное дарование, как плохо она знает Китай и насколько незаслуженно она занимает место в Отделе. «Я считаю необходимой реформу Академии наук, хотя прекрасно понимаю, что меня в рамках реформы выгонят первой». При этом она — скорее даже по-детски, чем по-женски (хотя, конечно, и по-женски тоже — в этом всё же была вся Эльвира Андреевна) также как никто любила похвалу, особенно своим работам — даже поверхностную. И очень переживала из-за критики¹. И два этих разных направления чувств легко уживались в ней — такой лёгкой, такой изменчивой.

Эльвира Андреевна была бесстрашна. Много раз пересекаясь с ней в Отделе — в том числе по делам, в которых она всегда старалась помочь, подружились мы с ней много позже, когда я неожиданно встретил её у суда (тогда у того суда можно было повидать многих — но ее я встретить никак не ожидал), красиво курящую в окружении молодёжи. Я совершенно ничего не знал тогда ни про её опыт наблюдателя на выборах, ни про знакомства в диссидентских кругах, ни про участие в деятельности «Выбора России», чьё московское отделение имело юридический адрес в её квартире. Всё

¹ За критику в том старом Отделе отвечала Наталия Павловна Свистунова — замечательный человек и учёный, но полная противоположность Эльвире Андреевне, чуждая всякой экстравагантности как никто другой и крайне резкая в суждениях, особенно когда была права — а права она была, на горе окружающим, совершенно всегда. Впрочем, даже Наталия Павловна, не упускавшая ни одного случая уколоть Эльвиру Андреевну в научной или моральной плоскости (даже лёгкая фривольность Наталии Павловны стилистически была чужда и даже ненавистна — а Эльвира Андреевна строила на этом фундаменте весь свой образ, особенно при встрече с новыми в Отделе людьми) не могла говорить о ней без улыбки (а улыбку на лице Наталии Павловны видели далеко не все, даже из знавших её многие годы).

это я узнал потом. И знал, что на каждый протестный митинг демократов — а в те «доболотные» времена они были невелики, редко больше, чем по 200 человек, Эльвира Андреевна «принесёт свою голову», нисколько не боясь ОМОНа, непогоды или толпы. А вечером будет звонить, волнуясь, всё ли в порядке, добрался ли до дому я. И напоминать, что в Отделе в нижнем ящике стола лежат подарки моим детям, которые она привезла из поездки — или просто так.

На панихиде читают «вожде́нное отечество подаждь ми». Эльвире Андреевне не суждено было увидеть преображение вожде́нного ею отечества, ради которого она приложила столько сил. Она хотела дожить до своей России. Не вышло. Она ушла в очень темное время.

Товарищ, верь, взойдет она
Звезда пленительного счастья.

Если не на обломках самовластья, то на обломках моего (и не только, не только моего!) сердца Ваше имя — навечно. Не было — и не будет — на небосклоне российской китаистики звезды пленительнее, чем Вы!

До свидания.

Алтайских гор белы вершины,
Хингана цепи зелены,
Пустыни — негостеприимны,
А ветви мэйхуа — нежны.
Но что на севере за диво?
Из-за чего ликует гунн?
Эфир наполнился счастливо
Летящей песнью вольных струн!
Восславим музу феминизма!
И, спотыкаясь на ходу,
Российский бард орьентализма
Акростихом поёт Звезду².

Сергей Викторович Дмитриев

² К юбилею Эльвиры Андреевны, 2019 год.

Интервью Эльвиры Андреевны Синецкой¹



Синецкая Эльвира Андреевна (ЭС)	Elvira A. Sinetskaya
К.и.н., научный сотрудник, отдел Китая, ИВ РАН	PhD, Research Fellow, Institute of Oriental Studies, RAS
Место интервью: г. Москва	Place: Moscow
Дата интервью: 6 мая, 22 июня 2013 г.	Date of the Interview: May 6, June 22, 2013
Вела интервью: Кузнецова-Фетисова М.Е. (МК), ИВ РАН	Hosted by: Marina Kuznetsova-Fetisova, IOS RAS
Комментарии: ЭС, МК, Головачёв В.Ц.	Footnotes: Elvira Sinetskaya, Marina Kuznetsova-Fetisova, Valentin Golovachev.
Продолжительность: 4 часа	Duration: 4 hours

Синецкая Эльвира Андреевна. Родилась 19.06.1939 в Москве, в семье служащего. Китаевед, к.и.н. (1993). Окончила экономический факультет МГУ (1964). Училась в Народном университете КНР (1959–1960). Научный сотрудник ВИНТИ (1964–1967), Института Дальнего Востока АН СССР (1967–1973), Института востоковедения АН СССР/РАН (с 1974). Учёный секретарь отдела Китая ИВ РАН (с 2011 по 2021 гг.). Автор более 90 работ. Основное направление исследований: социальная история Китая нового и новейшего времени, гендерные исследования.

¹ Интервью Э.А. Синецкой было впервые опубликовано в 2018 г. в проекте Российское китаеведение — устная история: Сборник интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв.: в 3-х тт. / отв. ред. В.Ц. Головачев. М.: Институт востоковедения РАН, МАКС Пресс, 2018. Т. 2. С. 392–427.

МК: Добрый день! Представьтесь, пожалуйста. Кто Вы, когда и где родились?

ЭС: Зовут меня Эльвира Андреевна Синецкая. Родилась я 19 июня 1939 года в Москве, в семье советского чиновника довольно высокого ранга. Моя мама была домашней хозяйкой. В 1947 году, если мне не изменяет память, поступила в школу. Мы жили на так называемом Можайском шоссе, нынче пересечение Дорогомиловской улицы и Кутузовского проспекта. Это был последний дом в Москве, дальше была пустота. Правда, чуть подальше нас, но немного в сторону, был пивной завод. Ездили мы в город (смотреть мультфильмы и по другим делам) через Бородинский мост, и это называлось именно «поехать в город». Зимой Москва-река была покрыта сидящими людьми, которые ловили рыбку подлёдную... Училась я в школе раздельного обучения, вместе с девочками из соседних барачков. Таких барачков было немало у Киевского вокзала, где жили переселенцы и те, у кого были разбомблённые дома, и где жилище каждой семьи, в большинстве своём без отцов, отделялось простынёю или какой-нибудь занавеской. Девочки оттуда ходили в сатиновых платьях и с бритыми головами (ещё долго потом в Москве бытовала присказка: «Приходи, посидим, поищемся», верно, ещё времён гражданской, — многие люди были завшивлены). Там я впервые поняла так называемые сословные различия.

И из тех же времён — один пустячок, который характеризует меня. Однажды отец, придя с работы, в разговоре упомянул слово «жизнь». «Папа, — сказала я, — ты неправильно произносишь это слово!» «А как же?» — спросил папа. «Надо говорить “жисть”!» Родители задумались, спросили: «А кто тебя этому научил?» «Сегодня учительница сказала в классе, что все говорят неправильно, а надо говорить «жисть». «Мм...» — сказала мама и наутро побежала выяснять. Учительница сказала: «Все вокруг говорят неправильно “жисть”, а надо говорить правильно “жизнь”», но, поскольку вокруг меня все говорили «жизнь», то я решила поправить папу. Это вещь для меня довольно характерная, у меня такое смешение случается, а причину его понять не могу. Потом мы переехали, я перешла в другую школу, потом в третью... На вопрос, когда я в первый раз услышала слово «Китай», ответить точно не могу — я не запомнила. Оно у меня ни с чем не ассоциировалось.

МК: Не обязательно вспоминать, когда Вы впервые услышали. Какие у Вас были первые воспоминания, связанные с Китаем, вне зависимости от возраста, но первые из тех, которые Вы помните.

ЭС: Я была ребёнком по духу интернациональным, поскольку читала я много и, надо признаться, больше русской классики я любила Шиллера

и Шекспира. Я перечитала совсем недавно, когда одна из пьес Шиллера («Дон Карлос») стала вдруг чрезвычайно популярной, и подумала — и что меня в отрочестве так потрясло?

Китайцы равноценного для меня дать не могли. Я очень любила кино, но китайского кинопроизводства тогда практически тоже не было. Поэтому до поездки в Китай связанного с этой страной ничего не припомню.

МК: Как и когда случилась Ваша поездка в Китай?

ЭС: Поездка в Китай абсолютно не соответствовала моим желаниям — так текла жизнь. Отца направили в 1957 году советником при Министерстве высшего образования, в ранге министра, поскольку отец после института всю сознательную жизнь проработал в Министерстве высшего образования... Да, конечно, то, что я увидела, это потрясло.

МК: А в каком качестве Вы туда поехали, чем Вы там занимались?

ЭС: Я поехала на один месяц с отцом, просто проводить его. Отец тоже в первый раз был в Китае. Самое сильное потрясение было следующим: раньше я видела китайские картины с горами в дымке, и считала, что это всего лишь художественный приём. А в Китае я увидела, что это просто жизнь такая, незнакомая нам природа.

Сами китайцы потрясли меня через год, когда я вновь поехала и начала учиться там. А поскольку все университеты были расположены немножко в стороне от города, а отец жил в городе, я часто ездила в транспорте или ходила пешком в большой комплекс «Дружба», который располагался между городом и университетом, где жили наши специалисты, и была поликлиника и магазины. В автобусе все обращали внимание на мои ноги в прозрачных чулках, потому что это было китайцам непривычно, и все, конечно, громко призывали посмотреть на «седую» девушку, потому что нас было человек 16 блондинок на весь Пекин.

Китайцы, которых видела по дороге, в автобусе и везде, они потрясали: а) бедностью и б) абсолютной непринуждённостью. Китаец мог висеть на поручне в автобусе и петь почти в полный голос, и это ни у кого не вызывало удивления. Китайка, вышедшая из поезда дальнего следования, на вокзале находила именно меня, чтоб на каком-то диалекте начать спрашивать, как ей куда-то пройти. И традиционно китайцы, извините, завязывались, застегивались, уже выйдя из туалета, очень по-простому. А, в жару, ожидая автобус, китаянки, присев, задирали подолы юбок и обмахивались веерами.

К 1957 году я уже окончила два курса государственного экономического института. Когда я приехала в Китай, то начала учить китайский язык.

Нужно объяснить: меня никогда не интересовал Восток, и никогда не интересовала история. То есть на обывательском уровне, конечно, интересно,

как и что. Но можно довольно быстро понять, что история не пишется, её пишут люди, иногда здорово корректируя, в зависимости от очередного правителя или автора.

МК: Как Вы выбирали свою будущую профессию?

ЭС: Куда поступать после школы, у меня не было определённости. Хотелось пойти в театральное, поскольку у нас был очень хороший драмкружок в школе. Но в театральном меня не приняли на просмотре, сказав, что мое лицо трудно поддаётся гриму. И только выйдя и перестав нервничать, я сообразила, что надо было сказать: «Я иду не Джульетту играть». Папа мне посоветовал: «Иди на обществоведение — это то, что тебя интересует: люди, и как они живут в сообществах». Потом он говорил ещё, что я не умею сидеть и регулярно работать, а это необходимо в усвоении естественных и точных наук. «Да ты и — гуманитарий по духу». И я поступила на общеторетический факультет в Государственный экономический институт, теперь слившийся с Плешкой.²

МК: Вы решили сами учить китайский язык?

ЭС: Нет, так сложилась жизнь. Учить языки мне сложно и неинтересно, да я и не видела смысла. Читать художественную литературу — надо знать в совершенстве не только язык, но и страну, и людей в ней живущих. Лучше уж читать переводы, которые уходят от оригинала, но суть как-то передают. Наукой я не собиралась заниматься, а общения с иностранцами не было, и не поощрялось оно. Да и когда отец взял меня с собой в Китай, я была в состоянии полного безразличия. За полгода до отъезда отца в Китай умерла мама. Смерть матери меня потрясла, я была очень маменькиной, домашней дочкой. Папа, вопреки принятому правилу, устроил мне через год перевод в Китай как студентки.

Я потихоньку начала учиться — в Китае нас было немного. У меня был высокий голос, и я прекрасно запоминала тона, поэтому меня использовали для звукозаписи пластинок «Уроки китайского языка».

МК: А где Вы учились?

ЭС: В Пекинском университете был факультет для подготовки иностранных студентов к обучению в вузах. Группа была абсолютно маленькая и разная: двое испанцев, двоюродные брат и сестра (дети приехавших из Советского Союза и работающих на «Радио Пекина»), потом приехали трое геологов с Дальнего Востока. После года обучения языку, в соответствии с моим изначально выбранным высшим образованием, я перешла в Народный университет на общеэкономический факультет. Год я проучилась практически без коллектива студентов, потому что это был

² Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова.

1959/1960 год — «Большой скачок». И они всё время куда-то бегали — то большое собрание, то маленькое собрание, то поездки в коммуны... Год я была практически на домашних заданиях.

Там в *Жэньда* (Народном университете) уже было несколько человек наших, но они были намного старше меня, приехали туда чуть ли не аспирантами. В том числе там был наш известный тибетолог Парфионович Юрий Михайлович³, был Станислав Аркадьевич Былиняк⁴. А землячество советских студентов в КНР было многочисленным: Людмила Георгиевна Егорова, Михаил Леонтьевич Титаренко⁵, Наталья Павловна Свистунова⁶, были ещё питерцы, тогда — ленинградцы, и другие.

Из трёх экзаменов, которые я сдавала в начале 1960-го года, один я сдавала на китайском языке. Это была история народного хозяйства Китая. По ночам, поскольку днём стояла страшная жара, я штудировала огромные по размеру методические разработки, которые и сейчас тоже выходят. Пошла, всё рассказала, что у меня было по билету, и мне поставили «пять». Услышав про это, мои старшие товарищи сказали: «Пять? Понятно! Ты начала с апломбом рассказывать на абсолютно непонятном преподавателю языке, и он решил: раз она так уверено говорит, наверное, она что-то знает».

³ Парфионович Юрий Михайлович (1921–1990). Китаевед, тибетолог, к.и.н., сотрудник отдела Китая ИВ АН.

⁴ Былиняк Станислав Аркадьевич. Профессор, д.э.н., главный научный сотрудник Центра изучения Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

⁵ Титаренко Михаил Леонтьевич (1934–2016). Китаевед, д.филос.н. (1979), директор ИДВ РАН (с 1985 г.), академик РАН (2003). Окончил философский факультет МГУ (1957), философский факультет Фуданьского университета (Шанхай, 1961). Президент Всесоюзной ассоциации китаеведов АН СССР/ АКИТ РАН (1988–1998). Награждён двумя орденами «Знак Почёта» (1976, 1984), орденом Почёта (1999), орденом «За заслуги в дипломатической службе» (Республика Корея, 1999). Заслуженный деятель науки РФ (1995), лауреат премии имени Е.В. Тарле (2000). Кавалер ордена «За заслуги перед Отечеством» IV степени (2009). Лауреат Госпремии РФ (2010). Гл. ред. энциклопедии «Духовная культура Китая» в 6 тт.

⁶ Свистунова Наталия Павловна (1930–2022). Китаевед, к.и.н. (1962, тема: «Аграрная политика минского правительства во второй половине XIV в.»), научный сотрудник Института китаеведения АН СССР (1957–1961), ИВ АН СССР/ИВ РАН (1961–2021). Училась в аспирантуре Пекинского университета (1958–1960), Стажировалась в Пекинском университете и Народном университете Китая (1987–1989). Являлась редактором сборников конференции «Общество и государство в Китае» (1994–2005). В 2021 г. была удостоена Премии РАН им. С.Ф. Ольденбурга за первый в мире полный комментированный перевод четырехтомного минского кодекса законов «Да Мин люй» 大明律 — важнейшего памятника традиционного китайского права, имевшего юридическую силу на протяжении почти пятисот лет.

Один из двух других экзаменов, что я сдавала на русском, был по политике. За этот экзамен мне поставили «четыре», поскольку возникли политические противоречия. Хрущёв говорил, что труд должен не только морально поощряться, но и материально. Преподаватель настойчиво добивался от меня, чтобы я сказала, что моральное поощрение труда важнее при социалистическом строе. Я всё соглашалась с ним, а потом опять возвращалась к материальному. Говорили мы долго, говорили по-русски, но в результате мне поставили «четвёрку». Про третий экзамен ничего не помню.

МК: Были ли у вас друзья среди китайцев?

ЭС: Дружеских отношений с китайцами у меня не завязывалось, поскольку мы не были вместе ни на каких собраниях, и на занятиях не пересекались практически. В отсутствие контактов с китайцами я водила знакомство с соотечественниками и иностранцами. В Пекинском университете я познакомилась с одной канадкой, дочерью редактора коммунистической газеты в Канаде, которая прекрасно болтала и по-английски, и по-китайски. Она была очень коммуникабельной, с ней можно было о многом разговаривать, даже при использовании моего весьма ограниченного «вокабуляра» на китайском и международных слов. Она втягивала меня в «общественную» жизнь. Кроме этого, были иностранцы из соцстран, в частности, за моей соседкой Аклимой ухаживал чех, впоследствии они поженились. Мы ездили на пикники, в клубы и прочее. В результате, меня вызвали в посольство, где секретарь комитета комсомола посольства строго спросил, почему меня приглашают на пикники, а его не приглашают. Я искренне ответила: «Потому что на вас брюки, а на мне юбка». «Я вас всерьёз спрашиваю» — грозно сказал он. «А я вам всерьёз отвечаю. Социалистические правительства посылают мужчин-специалистов в загранпоездки на 9 месяцев, считая, что они могут на этот срок обойтись без жены. Им скучно! Им хочется хотя бы услышать женский смех, поэтому и приглашают».

Когда я это рассказала отцу, он сказал: «Поедем-ка домой, а то ты тут вляпаешься в историю». Всех специалистов уже отсылали, поскольку шёл 1960-й год, и, хотя министр очень просил отца остаться, но он сказал: «Не могу пойти против Партии и Правительства». Возможно, за этим пафосом скрывались и иные причины: думаю, отец знал, что такое «чистки», и, верно, чувствовал, что надвигается в Китае. Мне было всё равно, и я поехала обратно в СССР.

МК: Остались ли от этих двух лет жизни в Китае какие-то особенно яркие личные впечатления?

ЭС: Один раз я отдыхала в курортном городке, где проводили отпуск советские и иностранные дипломаты. В то же время знакомые мне сту-

денты ехали в соседний городок отдыхать и заехали за мной на автобусе. Им так хотелось нашей еды — маслица, хлебushка — потому что не все влюбляются в китайскую еду. Я решила их угостить (ибо в местах концентрации советских специалистов всегда был магазин с европейскими продуктами). Как ехать я не знала, а автобус за ними должен был прибыть, когда уже нужно было бы возвращаться. Но я знала, что оба эти городка находятся на берегу, и я пошла по берегу. Абсолютно пустынный берег. Казалось, на всём свете есть только я и море — потрясающее впечатление!

В одном месте в море впадала речка, которая, как всякая речка в пограничной зоне, тоже являлась погранпостом. С обеих сторон моста стоят китайцы с ружьём (или какой иной стрелялкой, я в этом не разбираюсь). Мне надо было перейти речку по мостику, потому что форсировать её у меня не получилось, она была довольно глубокая. Я подошла к человеку с ружьём и стала объяснять: я советская студентка, мои друзья вот там живут, а вот там живу я, в таком-то городке, куда я и иду. У китайцев очень часто бывает — когда начинаешь говорить с ними по-китайски, даже если теоретически они говорят тоже на пекинском диалекте, они не воспринимают как китайскую речь то, что человек с иностранной физиономией говорит. Он некоторое время слушал меня, потом махнул рукой. Я пошла по мосту, а он что-то прокричал другому, и тот молча меня пропустил, даже не подошёл ко мне. Так я и дошла до своего городка. Это было потрясающе! Эта абсолютно иная атмосфера, абсолютное безлюдье — ведь я бывала на побережье моря, но это что-то иное. И эти два солдата, которые пропустили странного человека. Думаю, они понимали, что я ничего плохого не сделаю. Но назад меня не пустили. Пришёл староста землячества, отдыхающего там, и сказал: «Эль, папа в командировке. Отпустить тебя одну мы не имеем права. А если к тебе приставят охранника, я боюсь, что папе будет неудобно, когда он вернётся». Я знала нечто подобное по Советскому Союзу: с нами в экономическом институте учились немцы, которые жили на Стромынке. И чтобы прийти к ним в гости, надо было с паспортом приходить — вечно были сложности в СССР при общении с иностранцами! (А если советский человек за границей — сложностей ещё больше!)

Пожив в Китае, посмотрев, как там живут люди, я говорила и нашим специалистам, и даже студентам: «Вы живёте здесь как колонизаторы, абсолютно не так, как живут эти люди». Хотя наши студенты рассказывали, что в первое время они просто голодали на ту стипендию, которую им выдавали, как и китайцам. Потом они потребовали в посольстве, и тогда им стали доплачивать. И это были великолепные деньги. А спе-

циалисты получали баснословные деньги (учитывая к тому же тогдашние цены в Китае). Может быть, это не бросалось в глаза большинству китайцев, но обширная обслуга из китайцев, прежде всего в «Дружбе» (этом самом городке, где сосредоточились все, прежде всего, семьи специалистов из соцлагеря и сами специалисты, работающие в Пекине и его окрестностях), видела, что эти советские социалистические специалисты «жируют». Видела, как они оставляют недоеденными куски мяса, как получали бупяо⁷ в неограниченном количестве при очень строгих нормах для китайцев. Боюсь, что в антисоветизм времён «культурной революции» и этот наш «грех» входил составной частью.

Насчёт социалистического равноправия в самом Китае мысли тоже не возникало. Наш корпус в Жэньда стоял довольно далеко от выхода из университета, и по дороге мы проходили мимо студенческой столовой — это был большой ангар типа нынешних рынков. Там вокруг да около стояли, сидели на корточках студенты (больше — мальчишки, но и девчонки тоже) и палочками ели из своей миски рис и какую-нибудь травку, редечку или ещё что-то. А рядом с нашим корпусом находилась так называемая профессорская столовая, в которой к нам был приставлен повар, готовивший потрясающую российскую и европейскую еду, хотя и китайская у него получалась тоже очень вкусная. Утром я практически всегда ела традиционную жидкую рисовую кашу с солёной редечкой. Но иногда в обед мы приходили к большой кастрюле с бульоном и куче пирожков с мясом, вкусноты неописуемой. Нередко можно было увидеть, как китайцы собирались за огромным круглым столом, который был заставлен как положено — и мясо, и курица, и всё такое прочее... Внешний вид у тех, кто собирался в профессорской столовой, на мой взгляд, был простоватый. Возможно, часть из них была из революционных кадров. По крайней мере, мне не казалось, что это профессура. Они часто устраивали такие застолья и, возможно, выпивали, потому что разговор бывал шумненький.

В то время в Народном университете советские студенты жили по одному человеку в цементных коробках-комнатах размером в 8-10 кв.м; общая туалетная комната, похожая на армейскую, с умывальниками только с холодной водой, располагалась одна на этаже. В Пекинском университете для размещения иностранных студентов были три очаровательных двухэтажных старинных «юаньчика» в парковой зоне, в которых были душевые с горячей водой. Я ездила к отцу в гостиницу, которая была, по моему мнению, ещё

⁷ Карточки на хлопчатобумажные изделия: хочешь — вату покупай, без которой зимней одежды не сошьёшь, хочешь — ситец. А какие красивые там были ситцы и поплины!

времен колониальных. В ванной в этой гостинице надо было купаться, как говорится, по-английски — «в собственной грязи» (смесителей и душа не было).

Ещё в Народном университете я поняла, что восхищение папы равенством в Китае (например, министр наравне со всеми выходит на гимнастику во время специального перерыва, наравне со всеми выходит чего-то там копать, и прочее) — довольно поверхностное. Я всегда говорила отцу, что из окна автомобиля страна видится по-одному, а при передвижении в общественном транспорте или пешком по дорогам всё воспринимается совсем иначе. Но он, как сын своей Партии, умел некоторые вещи не видеть и не слышать.

МК: Вы путешествовали по Китаю?

ЭС: К сожалению, путешествие вдоль моря было единственным в моей жизни в Китае, кроме маленьких поездок вокруг Пекина. Я ведь собиралась прожить там до получения диплома. По Пекину я походила много. Чувства страха не было абсолютно. Наверно, защищала белая кожа, потому что, кроме удивления, ты ничего не вызывал.

Потрясало в то время отсутствие воровства на улицах. В силу некоторых причин мне нужно было избавиться от одной вещи. Я начала её оставлять на скамейках. Но что бы ты ни уронила, ни оставила, тебя вскоре спрашивают: «Это не ваше?», и вновь это вручают в твои руки.

Потрясало, конечно, количество голодных детишек, которые к белому человеку налетали, как саранча.

МК: Но без воровства?

ЭС: Во всяком случае, я не сталкивалась с этим. Мне рассказывали про группу российских женщин, которые приехали в 1995 году на конгресс женщин и ходили смотреть Гугун. В результате, когда все, разморенные жарой, присели в тенёчке, одна из них вдруг закричала: «У меня пропала сумка!». Пошли в ближайшее отделение милиции, и сопровождавшая их переводчица сказала «жирному начальнику»: «Если ты не найдёшь сумку этой участницы международного конгресса, то я тебе очень сочувствую, а если найдёшь — может быть, будет что-нибудь интересненькое». Когда вернулись в гостиницу, рассказывала она, их уже ждал полицейский начальник с этой сумочкой и кинокамера.

Но во время моей поездки не было воровства, я никогда не сталкивалась с ним. Наши домики-юани в Бэйда, где жили мы, иностранцы, не охранялись. Я даже не помню, запирали мы двери или не запирали.

МК: С кем из китаеведов в свое пребывание в Китае Вы общались?

ЭС: Свистунова, Кучера⁸, Титаренко — это была не моя компания. Люся Егорова, Зина Лапина⁹, Юра Парфионович, Былиняк, да много кого из тех, кто там учился или уже аспирантуру заканчивал, в том числе и питерские, конечно: Гусаров, Мельниченко¹⁰. В общем, вот это поколение. Не моё — постарше, но многие тогда были в Китае. Если можно говорить о каком-то общении, то это Юра Парфионович. Слегка подвыпивши (а он этим весьма увлекался), он очень мило учил меня жить (у нас с ним была немаленькая разница в возрасте, а главное — мне было всего 19 лет, и я была глупенькая, совсем не знала жизни). Милая соседка была по комнате в Бэйда — Аклима из Алма-аты.

МК: В дальнейшем, после возвращения в Москву, как получилось, что Ваша судьба в итоге оказалась связана с Китаеведением?

ЭС: Жалко было года обучения китайскому языку. Я пошла в ИСАА, сказав М.Ф. Юрьеву¹¹, что окончила два курса Московского экономического института, год проучила китайский язык в Китае, а год в Народном университете можно не считать, он был не очень плодотворным. Юрьев сказал: «Вы понимаете, Вам придётся поставить крест на этих четырёх годах и поступать

⁸ Кучера Станислав-Роберт (1928, Львов — 2020). Китаевед, д.и.н. (1981, тема: «Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит-эпоха Инь. Находки и проблемы»), профессор, академик РАЕН (1998). Окончил Институт востоковедения Варшавского университета (1952). Аспирантура в Пекинском университете (с 1953 г.). В 1960 защитил диссертацию на китайском языке «Классовая структура древнекитайского общества на основе материалов *Чжоу ли*». Научный сотрудник ИВ АН СССР/ИВ РАН (с 1967). Профессор кафедры древнего мира истфака МГУ (1988–2002), член Российского археологического общества, Европейской ассоциации Китаеведения, член Народной Академии России (1993). Специалист в области китайской археологии и палеонтологии, истории древнего и средневекового государства и права, истории китайской культуры.

⁹ Лапина Зинаида Григорьевна (1934–2018). Китаевед, к.и.н. (1964, тема: «Политическая борьба в Китае в связи с проведением реформ в XI в.»), д.и.н. (1985, тема: «Учение об управлении государством в средневековом Китае»). Профессор (1990), заслуженный профессор МГУ (2002). Окончила ИВЯ (1957), исторический факультет Пекинского университета (1960), стажер Наньяннского университета, Сингапур (1972–1974). Преподаватель (с 1964), заведующий кафедрой истории Китая (1989–1993), зав. лабораторией Экологии культуры Востока ИСАА МГУ (1993–2010). Автор ряда монографий, десятков статей, учебников по истории Китая и истории стран Азии и Африки в средние века.

¹⁰ Мельниченко Борис Николаевич (1935–2018). Исследователь Юго-Восточной Азии, буддолог, д.и.н., профессор СПбГУ.

¹¹ Юрьев Михаил Филиппович (1918–1990). Китаевед, д.и.н. (1967), профессор (1969). Окончил истфак МГУ (1941). Ветеран советско-финской войны (1939–1940) и Великой отечественной войны. Преподаватель истфака МГУ (с 1950), ИСАА при МГУ (1956–1990). Научный сотрудник ИДВ РАН (с 1967).

на первый курс, потому что наши требования к языку довольно серьёзные и эти зачатки Вашего, в принципе, разговорного языка, тот небольшой уровень (естественно, я учила сокращённые иероглифы) — его не достаточно. Надо идти на первый курс». Мне было жалко: четыре года — псу под хвост. Я пришла к папе и говорю: «Не приняли». Он сказал: «На экономическом факультете в Университете есть кафедра страноведческая, и там есть Китай. Я даже знаю, кто ведёт там Китай. Давай пойдём туда». Я отнесла туда свои документы, меня приняли на третий курс, поскольку раньше я два года в СССР уже проучилась. Меня с самого начала предупреждали: будет трудно. Разница в программах общеэкономического факультета в Университете и экономического института была настолько гигантской, что в зимнюю сессию мне надо было сдать 25 предметов. И тогда я поняла, что это никуда не годится, и я перевелась на второй курс. У нас был преподаватель китайского языка (вовсе не «носитель» его), но часов очень немного было, и я была единственной, кто на моём курсе собирался специализироваться по экономике Китая.

МК: Это связано с охлаждением отношений?

ЭС: Я думаю, что даже набора не было. Это было уже в 1960-м году. На курсе годом старше, на который я сначала поступила, было два китаиста. На моём я была одна, а ниже — уже не было никого.

Набор 1965 года уже серьёзно изучал экономику; а у нас была так, «гуманитарная экономика». Вот семинары по «Капиталу» (Карла Маркса, а то вдруг кто уже не знает) проходили даже 2 года (частоту, правда, не помню). Мой руководитель, которому я помогала делать какие-то таблицы, ничему меня не научил. Преподаватель китайского языка был русский, и я стала забывать язык. В 1961 году один год у нас вёл экономику, хотя и не экономику Китая, сотрудник из Госплана — очень интересный по темпераменту человек и много знающий. Он рассказывал об экономике в реалиях, о «подводных камнях», про которые несведущий человек и не догадывается, и это было потрясюще. Именно тут я поняла, как строится экономика без всяких коэффициентов.

Я защищала диплом в научно-исследовательском институте при Министерстве внешней торговли. Там был очень интересный китаист, Нетрусов, по-моему, его фамилия была. Мне было всё равно, и я училась спустя рукава. Кто-то из обсуждавших спросил: «У автора очень много сносок на английском языке, а из анкеты мы знаем, что она учила только немецкий язык. Это как?» На что Нетрусов улыбнулся и сказал: «Изыскивать нетривиальные ходы в поисках источников — это хорошие данные для учёного. Список используемых статей приведён, и цифры нормальные». Я получила, по-моему, «тройку».

В Университете на 4-м курсе произошёл следующий случай. Я ждала, когда начнётся кафедра, на которой меня собирались исключить. А следующим шагом было бы исключение из университета. Я сидела, кажется, в читальне или на балюстраде. Ко мне подошла абсолютно незнакомая женщина и сказала: «Вы меня, ради Бога, извините, я в аспирантуре и несколько раз видела Вас. Я знаю, что сейчас готовится заседание кафедры, на которой Вас собираются отчислить. Пожалуйста, постарайтесь не улыбаться. Я понимаю, что Вы улыбаетесь от смущения, но у вас такая улыбка, которая всех размазывает по стенке, опускает ниже плинтуса. Такие вещи не прощают». Я запомнила. Но это не мешает мне иногда, наверное, неконтролируемо улыбаться.

МК: И Вас не исключили.

ЭС: Не исключили. На госэкзамене я получила «тройку», потому что секретарь парторганизации факультета задолго до госэкзамена (не помню, за что он на меня взъелся) сказал: «Я знаю, что Вы много знаете, и знаю, что Вы умеете говорить. Но я Вас завалю». И после ответа по билету он меня спрашивает: «А вот ответьте мне на вопрос: в чём разница между колонией и протекторатом». Я сказала: «Простите, мы это проходили в 9-м классе, и я уже не помню». «Вот, я же и говорю». И «тройка» мне закатил. Всё равно, даже если было бы «отлично», это был 1964 год, и устроиться китаистом даже с прекрасным знанием языка было бы чрезвычайно сложно. Но тут опять помог папа. Меня устроили в ВИНТИ¹², в отдел первичной обработки литературы. Нам приходило много журналов на всех языках (правда, ручеек журналов на китайском постепенно иссякал). Мы должны были не только сортировать журналы по тематике. Мы должны были ещё выбрать ценное из того, что напечатано в них, и отправить в соответствующую редакцию. Работа этого отдела оценивалась по количеству невозвратов из редакций. Ещё мы расписывали патенты, основной массив которых были на японском языке (там главное — надо было по специальному словарю протранскрибировать японские фамилии).

Моя невестка — геофизик, она запросто разбирается в китайских статьях, поскольку там есть графики, формулы, и она понимает, что к чему. А я ничего не понимала. В общем, я делала подстрочник заголовка со всеми указанными значениями слова в словаре (с которым я научилась обращаться весьма споро): «рубин», «передавать», ещё что-то — в результате это оказывался «лазер». Так что я делала подстрочник, приходила в соответствующую редакцию, говорила: «Кто хочет разгадать кроссворд?» Кто-нибудь интересующийся садился и говорил: «Эту статью нам надо; а эту не надо,

¹² Всероссийский институт научной и технической информации.

это всё известно». Так я, в итоге, давала вполне сносный заголовок и снизила процент возвратов... Но было скучно, несмотря на то, что мы участвовали в нескольких международных или союзных выставках (в ВИНИТИ, конечно. Молодых привлекали сидеть у стендов — всё-таки развлечение). В Отделе собрался неплохой коллектив, и начальницу мы любили, звали «мама Соня»¹³. Потрясающая женщина была, добрейшая, очень интеллигентная. Муж у неё работал в НИИ при Министерстве внешней торговли, где я защищала диплом. Как было в старых семьях, они оба имели свои «девичьи» фамилии; оба окончили Востфак во Владивостоке. В общем, ведь в любом коллективе очень важен руководитель. Люди создают климат, но от руководителя зависит чрезвычайно много.

Делать подстрочник, используя словарь, в котором я ориентировалась уже очень хорошо, мне было скучно, а в это время у меня не было языковой практики. Поэтому я пошла учиться (от скуки) и затем сдавать кандидатский минимум по философии (это было легко, тогда бывшая Ленинка работала до 23 часов, после работы забежишь в магазин и — в библиотеку).

Мне порекомендовали обратиться в институт востоковедения, в отдел Китая, к товарищу Вяткину¹⁴. Он сказал: «Да что Вы! У нас, во-первых, нет ставок. Во-вторых, Вы же не историк». Я грустная ушла. Потом моя приятельница по Китаю, Татьяна Коровкина, она же Никитина, работавшая в отделе, который потом стал Институтом Дальнего Востока, сказала мне: «Иди к нам. Тут маленький коллектив, хорошие люди, они занимаются современностью». Я пришла, и встретил меня Бергер¹⁵, который был

¹³ Потрясающая женщина была, добрейшая, очень интеллигентная. Муж у неё работал в НИИ при Министерстве внешней торговли, где я защищала диплом. Как было в старых семьях, они оба имели свои «девичьи» фамилии; оба окончили Востфак во Владивостоке.

¹⁴ Вяткин Рудольф Всеволодович (1910–1995). Китаевед. Окончил ДВГУ (1939). Доктор Honoris Causa. Преподаватель КВП, ВИИЯ, МИВ, МГУ (1939–1956). Научный сотрудник Института китаеведения (1956–1958), ИВ АН СССР (с 1958). Завотделом Китая ИВ АН СССР (1960–1967). Впервые перевёл на русский язык с комментариями большую часть «Исторических записок» (*Ши цзи 史記*) Сыма Цяня: тт. I (1972), II (1975) — совм. с В.С. Таскиным, III (1984), IV (1986), V (1987), VI (1992), VII (1996), выполнил черновые переводы т. VIII и частично — IX. Работа была продолжена, завершена и подготовлена к печати в 2011 группой учёных ИВ РАН и ИСАА МГУ под руководством А.Р. Вяткина.

¹⁵ Бергер Яков Михайлович (1929–2016). Китаевед, к.геогр.н. (1962), д.и.н. (1987). Окончил МИВ (1952). Участник Синьцзянской экспедиции АН КНР (1957). Стажировка в КНР (1958). Сотрудник Института географии (1953–1965), ИЭМСС (1965–1967), ИНИОН АН СССР (1970–1980). Сотрудник ИДВ РАН (1967–1970 и с 2000), зам. Главред. журнала «Проблемы Дальнего Востока».

секретарем парторганизации, во-первых, и, во-вторых, под ним был отдел информации. Это уже был ИДВ. Также с ним был начальник Первого отдела, потому что в институте была военная охрана. Меня честно спросили, что я умею; я честно ответила, что ничего. Начальник Первого отдела сказал: «Возьмём на старшего лаборанта?» А Яша Бергер говорит: «Она же младший научный сотрудник, давай на эту ставку и возьмём». Потом я очень долго на ней сидела. Меня кто-то ругал, что не требую повышения, да не за что было повышать (да и трудно было со ставками всегда).

Так у меня появился первый учитель — Яков Михайлович Бергер. По национальности он — еврей, а посему при поступлении в ВУЗ у него был ограниченный выбор, из-за «пятого пункта», как говорили тогда, хотя он окончил школу с золотой медалью. Он дружил с Юрой Новгородцевым, у которого отец был филологом и который сам пошёл на филологию по Китаю, а заодно позвал поступать с собой Бергера. И Яков Михайлович пошёл в МИВ. Когда он окончил, ему предложили, независимо от красного диплома, поехать преподавать английский язык, куда троечников посылали. Но он был уже женат к тому времени, и поэтому ему разрешили свободное распределение. По хорошему отношению его устроили в институт географии, возможно, даже не в отдел информации. В ИВ РАН он пошёл уже как кандидат географических наук с прекрасным знанием языка, с потрясающей памятью.

На новой работе я переводила с китайского. Я реферировала немецкие и китайские журналы, как-то получалось. Недавно Артём Кобзев¹⁶ вспомнил, сказав: «А прав был Лев Петрович (Делюсин)¹⁷: с человека нельзя получить больше, чем то, на что он способен; и не надо пытаться». У Бергера это тоже было. Но, главное, что он умел дать задание и так ответить на вопросы, может быть, самые глупые, что собеседник не чувствовал себя униженным. Можно было быть уверенным, что тебе помогут, а не осудят и не облают. Для меня это очень важно, потому что я никогда не уверена в том, что и как я делаю. Однажды я подошла к Якову Михайловичу и сказала: «Китайцы

¹⁶ Кобзев Артём Игоревич (1953 г.р., Москва). Китаевед, д.филос.н. (1989), профессор (1999). Окончил философский факультет МГУ (1975). Историк китайской философии. Научный сотрудник ИВ РАН (с 1978). Завотделом Китая ИВ РАН (с 2011). Лауреат Государственной премии РФ (2010) за достижения в области китаеведения и подготовку 6-томной энциклопедии «Духовная культура Китая». Научный редактор сайта synologia.ru.

¹⁷ Делюсин Лев Петрович (1923–2013). Китаевед, д.и.н. (1971). Участник Великой Отечественной войны (1942–1944). Корреспондент газеты «Правда» в КНР (1950–1953). Ответственный работник ЦК КПСС (1959–1965). Научный сотрудник и заведующий отделом Китая ИВ АН СССР (1967–1990).

закупают твёрдую пшеницу, которую они не едят, но которая очень хорошо складывается». Тогда был моден лозунг: «На случай войны и голода...». И я предположила: может, они действительно пищевые запасы делают? Бергер сказал: «Пришла мысль — ответьте». «Как?» «Элементарно: посмотрите статистику, сколько человек, сколько скота, что, кто и сколько съедает, и прикиньте — идёт это зерно в запасы или нет».

Я села и написала свою первую работу, с подсчётами, с графиками, и она была опубликована в информационном бюллетене.

Для меня ценнейшее качество в начальнике — стимулировать собственную работу сотрудника с добрым, доброжелательным отношением к её результатам. Потом я ещё стала писать.

Яков Михайлович мне подсказал: «Судя по Вашим интересам, Вам близки проблемы рабочего класса Китая, потому что это тоже социальная история, потому что это одна страта населения, которая, во-первых, модна — у нас же диктатура пролетариата, а, во-вторых, она интересна». Так у меня появились статейки по рабочему движению. А потом Юра Новгородцев подарил мне два больших тома *дацзыбао*¹⁸ 1957 года «Движения исправления работы Партии», притом первого, экспериментального периода. Я смотрела на этот сборник с большой тоской. Я начала переводить его в ИДВ, но было очень сложно, потому что нужен был такой человек, как Ду И-син¹⁹, к которому я впоследствии приходила со своим переводом (как и все к нему приходили), и он помогал разобраться. Это был современный китайский язык с редкими цитатами на вэньяне. Но иногда даже Ду И-син ничего не понимал. Смотрел, смотрел и говорил: «Я тоже ничего не понял. Видимо, совсем безграмотный человек писал». Плюс, непонятны были и специфические термины. Кстати, в ИДВ был потрясающий переводчик — Борис Митбрейт. Он собирал антикварные предметы XIX в. в стиле «Буль»²⁰, а это дорогое увлечение, и по этой причине очень много занимался переводами. Однажды пришёл довольный и говорит: «Пианино купил «булевское»! Это тот самый случай, когда я купил

¹⁸ *Дацзыбао* 大字报, dàzìbào — «газета, написанная большими иероглифами» — рукописная стенгазета в Китае, используемая для пропаганды, выражения протеста и т. д.

¹⁹ Ду Жи-синь (Ду И-син — собственный вариант озвучивания имени) (1902–1985). Родился в пр. Шаньдун. Приехал на заработки на Дальний Восток России, получил возможность учиться в Военно-артиллерийской академии в Москве. Вскоре был арестован как китайский шпион. Прошёл Гулаг (район Воркуты), поселение в Казахстане. После реабилитации стал консультантом в Институте китаеведения, ИВ АН СССР. Многие монографии, словари и переводы китайских памятников вышли с его квалифицированной помощью.

²⁰ Буль (фр. Boule) — мебельный декоративный стиль, названный по имени французского мастера Андре-Шарля Буля.

мебель ради мебели, потому что никто в моём доме не играет на пианино. Но это — Буль!». Он так красиво переводил даже из журнала «Хунци»²¹, что я думала: «Как надо знать язык, чтоб это топорное нечто перевести так! Пытаешься и не получается, потому что сам как в колодки зажат».

Потом нас посадили переводить большой справочник под названием «Кто есть кто в китайской армии», тайваньский сборник 1967–1968 года. Во-первых, там были несокращённые иероглифы, и, во-вторых, этот язык даже я была в состоянии почти грамотно переводить.

МК: Как в дальнейшем складывалась Ваша научно-исследовательская карьера?

ЭС: Дальше был трагичный период. Бергер ушёл в Институт научной информации, который стал создавать Лев Петрович Делюсин. Он возглавил отдел научного коммунизма, и его продукция продавалась на чёрном книжном рынке за хорошие деньги. Это был прекрасный отдел, и прекрасные выпускались реферативные сборники и переводы, и прочее. Но он ушёл из института.

Я была в аспирантуре и перешла в отдел Никольского, поскольку рабочий класс был как бы частью экономических проблем страны, а социальной истории практически не было. Миша Никольский был прекрасный человек, но он — научный руководитель для людей самостоятельных, а я не являюсь таковым. Мне надо обязательно принимать участие в коллективной работе, вместе решать проблемы с кем-то или присутствовать при этом, это побуждает меня действовать и делать свою работу. Я — несамостоятельный человек.

В результате, я год-два прожила великолепной жизнью. Занималась своим любимым делом — лежала на диване, читала, смотрела фильмы, бегала по всяким фестивалям, ходила в театр, пила кофе. Но потом подумала, что ещё немножечко, и я либо врасу корнями в свой диван, либо просто разучусь работать. И тут Таня Коровкина опять предложила мне перейти. Это был, как я его называла, институт «чёрных полковников». Они занимались сбором экономической информации обо всех странах; и я перешла в восточный отдел.

МК: А как это учреждение называлось?

ЭС: В 1990х, открывшись, он, кажется, назывался Московский институт межотраслевой информации (если я ничего не путаю). В этом институте я поняла разницу между родами войск, известную мне ранее по литературе и фильмам. Например, самые скучные и простоватые — пехотинцы; потом

²¹ *Хунци* (Красное знамя) — политический журнал, орган ЦК компартии Китая. Основан в 1958. Издаётся в Пекине.

идут танкисты, а моряки — это ещё более открытые, отзывчивые люди. И верх, элита — это лётчики. Они действительно разные. Там также были кадры из военных разведок разных родов войск. В большинстве своём были полковники. Может быть, отставники, а, может быть, всю жизнь работающие в этой отрасли, не знаю. В 1973 году я перешла в этот институт на должность старшего научного сотрудника, с прекрасной ставкой, с ежеквартальными и ежегодными премиями.

Всё было великолепно, кроме начальника. Он был, по-моему, полковник, хохол (я не ксенофобка, ни в коем случае, однако же). Он доводил до слёз сотрудницу нашего отдела — подполковника, специалиста по Чехословакии, взрослую и серьёзную женщину — мол, всё не так, всё не то и т. д. У меня тоже было настроение от него — жуть. Но, если честно, я не была готова к такой работе, хотя в «курилке» было очень интересно поболтать с «коллегами» из других секторов.

Там были и смешные моменты. Иногда, по знакомству, я брала кое-где спецхрановский материал на праздник или на субботу-воскресенье, и утром в понедельник мне надо было передать их назад и успеть на работу, а работать начинали рано. И как-то после ноябрьских праздников мы не состыковались с человеком, и я опоздала. Прихожу на работу и пишу объяснительную записку: из-за нестыковки с внештатным референтом прошу принять как оправданное моё опоздание на работу. Начальник, милейший, ещё вполне молодой, сморщившись, расписался в согласии не считать опозданием: «Идите, всё в порядке». Потом выхожу курить, и ко мне подходит очаровательный доброжелательный лётчик и говорит:

— Ты себя несолидно ведёшь.

— В каком смысле?

— Пишешь — нестыковка с внештатным референтом... Ну, всем понятно, почему человек опаздывает после трёхдневных праздников! Так бы и написала, ведь поняли бы тебя и простили. Но зачем врать в глаза начальнику и коллективу? И убедить их, что я опоздала не из-за пьянки предыдущих дней, я не могла. Всё так открыто, хорошо, прекрасные люди местами, и я впервые попала в окружение профессиональных военных, поскольку в моей семье или ближайшем окружении не было таких. Но, всё равно, было очень скучно! Я поняла, что сижу не на своем месте, и утомилась от этого «чёрного полковника».

В это время из ИВ РАН забрали людей в Институт Дальнего Востока, а Льву Петровичу Делюсину это, вероятно, жутко не понравилось. И когда я пришла опять устраиваться на работу в ИВ РАН по принципу — сам я не умный, так хоть среди умных быть, Лев Петрович меня принял. До этого,

ещё работая в ИДВ, в 1970х годах, я ходила сюда на конференции. Бергер ушёл в ИНИОН в 1970-м, а в 1973-м я перешла в вышеописанный институт к «чёрным полковникам», где проработала всего 9 месяцев.

Было очень забавно, что, когда я объясняла людям, что боялась научиться работать и поэтому перешла к этим самым военным, никто меня не понимал. Когда же я говорила — там мне дали ставку старшего научного сотрудника и премии — всё становилось для всех совсем понятно.

После моего перехода в ИВ РАН некоторые «доброжелатели» говорили: «Она пришла, покрутила своей задницей в зелёных штанах, и Лев Петрович её взял». Если по-честному, нечем крутить, а брюки я одна из первых принесла в Москву, потому что привыкла в Китае в них ходить. Это было ещё то время, когда ни врачам, ни учителям не разрешалось ходить в брюках, а я очень рано начала ходить в брюках, и носить их мне было очень привычно.

Я думаю, главное, что представляло во мне интерес для Льва Петровича, это то, что я была бывшим сотрудником ИДВ. К этому времени половина отдела уже была оттянута в ИДВ, и тут кто-то пришёл из ИДВ (понятно, что отнюдь не эквивалентный обмен, но всё же...).

Меня взяли в отдел в ноябре и сразу посадили готовить очередной сборник «Общество и государство в Китае». И мы сидели в компании: Зоя Дмитриевна Каткова²², Зоя Сергеевна Дубасова²³ и я. Под руководством товарища Хохлова²⁴ мы вырезали буквы, вырезали строчки. После цезуры Саша перекомпоновывал материал, а мы переклеивали, переделывали и готовили сборники; денег на перепечатку не было.

МК: А на какую позицию Вас взяли?

ЭС: Младший научный сотрудник.

МК: Расскажите немного об обстановке, которая была в отделе Китая, когда Вы туда пришли.

²² Каткова Зоя Дмитриевна (1932–2014). Китаевед, к.и.н. (1972, тема: «Внешняя политика гоминьдановского Китая в период антияпонской войны, 1937–1945 гг.»). Училась в МИВ, окончила МГИМО МИД СССР (1954). Сотрудник ИВ РАН (с 1972 г.). Исследователь истории китайской дипломатии, советско-китайских и японо-китайских отношений. Специалист в области внешней политики республиканского Китая (1911–1949).

²³ Дубасова Зоя Сергеевна (1903–?). Китаевед, к.и.н., научный сотрудник ИВ РАН. Окончила Владивостокскую гимназию (1921), китайское отделение Востфака ДВГУ по специальности экономист-китаист (1927).

²⁴ Хохлов Александр Николаевич (1929–2015). Китаевед, к.и.н. (1972). Окончил МИВ (1951). Переводчик в КНР (1951–1953). Научный сотрудник Института китаеведения АН СССР (1957–1961), ИВ АН СССР (с 1961). Специалист по истории русско-китайских отношений.

ЭС: Я пришла работать в уже сложившийся коллектив. Это был 1974 год, то есть Лев уже был здесь более 14 лет. Не помню точное количество сотрудников, но были Калюжная²⁵, Борох²⁶, Костяева²⁷. Чудодеев²⁸ ещё был и Вяткин-старший.

МК: Было ли разделение по секторам?

ЭС: Да. Вяткин возглавлял сектор древности и средневековья, Лев Петрович — идеологию. Главное — был костяк, коллектив с разными внутренними взаимоотношениями. Было некое количество «плебса», как охарактеризовала Зоя Дмитриевна. Была очаровательная Зоя Сергеевна, просидевшая и за связь со второй женой Блюхера²⁹, и за бывшего мужа из дореволюционной, верно, интеллигенции. Правда, она сама из Владивостока, а у востоковедов тут была своя «тусовка». Она прожила после пяти лет лагерей несколько лет высылки в тайге и потом говорила мне: «Эля, тюрьма — это гарантированная пайка! Когда на высылки отправили, то там надо было зарабатывать самим, а работать негде было. Поэтому это было очень тяжёлое время». Тем не менее, однажды, навещая меня, когда я болела, и время подошло к семи часам, она сказала: «Эля, можно я включу телевизор?» Там шёл фильм про тайгу. И на титрах, которые шли на фоне тайги, она повернулась ко мне и говорит: «Самые лучшие воспоминания моей жизни — это тайга! Это так красиво!». Зоя Сергеевна, по-моему, научной работы никакой не вела, она была сильно в годах.

²⁵ Калюжная Нина Михайловна (1924–?). Китаевед. Окончила МИВ (1952). Д.и.н. (1984). Сотрудник посольства СССР в КНР (1949–1951, 1953–1955). Научный сотрудник Института китаеведения (1957–1961), ИВ АН СССР (с 1961). Исследовала проблемы зарождения социологических воззрений в общественной мысли Китая нач. XX в.

²⁶ Борох Лилия Николаевна (1933–2011). Китаевед, д.и.н.(1985). Окончила ИВЯ в 1957 г. Научный сотрудник Института китаеведения АН СССР (1957–1960), ИВ АН СССР (1961–2009). Специалист по изучению общественной мысли в Китае начала XX в.

²⁷ Костяева Александра Сергеевна (1932–2003). Китаевед, к.и.н. (1967). Окончила истфак МГУ (1955). Научный сотрудник Института китаеведения (1957–1960), ИВ АН СССР (с 1961).

²⁸ Чудодеев Юрий Владимирович (1931 г.р.). Китаевед, к.и.н. (1965, тема: «Конституционное движение либеральной буржуазно-помещичьей оппозиции накануне Синьхайской революции в Китае»). Окончил истфак МГУ (1954). Специалист по новой и новейшей истории Китая. Научный сотрудник ИВ АН СССР (с 1962). Стажировался в Пекинском университете (1964) и университете Фудань (Шанхай, 1985–1986). Ведущий научный сотрудник Отдела Китая ИВ РАН (до 2022 г.).

²⁹ Блюхер Василий Константинович (1890–1938). Советский военный, государственный и партийный деятель, маршал Советского Союза (1935).

Были Ду И-син, Крымов (Го Шао-тан)³⁰ — оба бывшие репрессированные политзаключённые, «зэки», лагерники. Ду И-син всем помогал переводить, прекрасно знал язык, и ещё много чего знал, непонятно откуда, потому что он приехал ещё до революции ближе к Владивостоку, чтобы зарабатывать деньги. После нашей революции он окончил местную школу (говорил, что так хотел учиться, да дома не было возможности), переехал в Москву, поскольку-де граница с Китаем была закрыта, и поскольку после прекрасного окончания школы получил распределение в институт связи. Его тут женили на какой-то женщине. Я очень хорошо запомнила наш диалог: «Она вам понравилась, или что?» «Ну, ведь надо же жениться...». Никаких чувств между его женой и им не проскочило. Был у него сын. Потом они как-то мерзко разошлись.

А «не-элита» — это Зоя Сергеевна, Зоя Дмитриевна, которая пришла буквально накануне моего прихода. Также Кузес³¹, который вёл кассу взаимопомощи, следил за холодильником, писал про свою компрадорскую буржуазию. Работу он так и не закончил (хотя мы её обсуждали и оценили вполне положительно, насколько я помню), за что и погорел в год, когда пытались сокращать отдел. Он был ужасно нудный бывший кавалерист, некогда принимал участие в Ошанинском издании и представлял собой маленькую ходячую энциклопедию, поскольку работал над энциклопедией и прекрасно знал язык. Кузес тоже входил в «не-элиты», несмотря на то, что он всем помогал и всё делал (вот уж был мастер на все руки!). Мы даже сидели по разным комнатам. Когда мы переехали в нынешнее здание из Хохловского переулка, то наш отдел занимал директорский кабинет и две комнаты рядом. Больше никого в институте не было. Полный переезд Института ещё не произошёл, а мы уже обживали здание.

³⁰ Крымов Афанасий Гаврилович (настоящее имя Го Шао-тан) (1905–1989). Революционер, политэмигрант, публицист, ученый. Уч. в спецгруппе КУТВ. Преподаватель в КУТВ, КУТК и др. вузах Москвы (1928). Сотр. Междунар. аграрного ин-та (1930–1932). Окончил ИКП (1934) (Институт красной профессуры). Защита канд. диссер. (1934, не сохранилась), д.и.н. (1962). Сотр. секретариата Г. Димитрова (его политсекретарь) в ИККИ. 1938 — сотр. НИИНКП (НИИ национальн. и колониальн. проблем). Арестован в 1938. 27.04.1939 ВК ВС (Военной коллегией Верховного суда) СССР осужден на 15 лет лагерей по ст. 58-1, ч. 1 и 58-11 УК РСФСР (контрревол. деятельность). В заключении до 20.03.1953, затем до 13 нояб. 1954 в ссылке в Красноярском крае. Определением ВК ВС СССР от 6 окт. 1954 приговор отменен, дело прекращено «за недостаточностью улик». 1956 — пересмотрено: «за отсутствием состава преступления». Науч. сотр. ИВ АН СССР (1955–1988).

³¹ Кузес Владимир Сергеевич (1923–2008). Китаевед, к.и.н. (1978). Участник ВОВ. Окончил ВИИЯ (1949). Научный сотрудник ИВ АН СССР/РАН (1952–1998). Участник коллективных проектов: «Китайско-русский словарь» (1952) и «Большой китайско-русский словарь». В 4 тт. (под ред. И.М. Ошанина) (1983–1984).

Чёрная работа в отделе — вычитка томиков, вклеивание-вырезание — падала на нас. Хохлов был с нами, хотя он старый сотрудник. Вечерами обе Зои и я сидели и вклеивали по буковке, когда Хохлов перерезал, переклеивал, перекраивал томик после цензуры. Благодаря этому мы ближе сошлись и с Сашей, и с обеими Зоями. Это была наша группка.

Сословное разделение чувствовалось в отделе. Всегда есть старые сотрудники — ветераны этого отдела, независимо от их возраста, это естественное разделение. Но, мне кажется, что элита чувствовала своё интеллектуальное превосходство. Это, наверное, действительно так и было.

МК: Были прямые конфликты, или это было на бытовом уровне?

ЭС: Это было заугольное шипение. Открытых конфликтов не было. 60-летие Льва Петровича мы хорошо праздновали, но это было позже, когда институт заполнился, все переехали сюда с Армянского переулка.

Часть той технической работы, которую я делала, была вычитка с машинки. У нас была секретарь, она же наша машинистка Людмила, сидевшая в комнате, которая находится сейчас за директорским кабинетом. В директорском кабинете сидел Лев Петрович, а другие две комнатки были наши. За нынешним директорским кабинетом есть служебная комната, вот в этой комнатке Людмила отвечала на все звонки, связывала с шефом. Мы имели один библиотечный день. Иногда мы расписывались друг за друга. Борьба за посещаемость началась ещё с Рудольфа Всеволодовича Вяткина (а, возможно, и раньше). Была устойчивая сложность, надо было «присутствовать». Компьютеров тогда не было, и где сидеть с ручкой, было всё равно. Хотя, всё равно, присутствие «для галочки» — глупо.

Я пришла в отдел в ноябре 1974 году. Если мне не изменяет память, Лев Петрович объединял Бергера, который работал тогда в ИНИОНе, или Гельбраса, который работал в Институте международного рабочего движения, и они писали взвешенные, альтернативные (идэвэшным) «справки» в ЦК. Приходилось помогать с технической стороны. И в ИДВ, и тут эта работа была очень интересной. Было даже забавно наблюдать, как Яша Бергер писал записки с Сашей Григорьевым (Миронов А.Г.), и как Бергер иногда редактировал директорские (кажется, это был Сладковский), требуемые ЦК справки и записки. Надо, чтобы все соответствовало взглядам ЦК КПСС, и при этом не опуститься до плинтуса. Они с Сашей долго думали, как это всё сделать. Яков умел поменять одно слово на другое, иногда переставить слова, и статья приобретала более-менее интеллигентный вид.

И Лев Петрович тоже такие записки писал, при этом считая, что, критикуя маоизм, они почти все критиковали сталинизм. Когда я пришла в ИВ АН, я часто также занималась технической работой, вычитывала статьи или ещё

что-то. Иногда я говорила: «Лев Петрович, эта фраза у Вас — у меня прямо сердце сжалось». И нередко оказывалось, что его попросили этот пассаж снять.

Было интересно наблюдать за тем, как люди не опускаются ниже своего интеллектуального и научного уровня, выполняя чёрную работу, но воспринимая её и как борьбу с «собственным» злом. Естественно, это не всегда было «в струю», и иногда ответ на это был «асимметричный».

МК: В каком смысле «асимметричный»?

ЭС: Помню такой эпизод: Лев Петрович пришёл, собирает нужные документы, так как завтра он должен вылететь в Америку. Через некоторое время захожу в кабинет ко Льву Петровичу, а он сидит над залитой кровью рукописью (давление резко поднялось, и кровь хлынула из носа), приходит в себя. Я спросила: «В чём дело?». Он: «Отменили завтрашнюю командировку». Раз а три я помню такие случаи.

МК: Как проходили конференции «Общество и государство в Китае»?

ЭС: На наших конференциях всегда было что-нибудь очень интересное. Приходил Померанц Григорий³², очень хороший докладчик, про ойкумену захватывающе рассказывал. Из соцстран приезжали: Фельбер³³, Полоньи³⁴, Славински³⁵. Кто-то из них в это время работал в Москве, кто-то соединял свои появления на конференции с командировкой. ... Всегда на конференции мы начинали смотреть и предполагать — кто здесь для того, чтобы написать донос на шефа? Потому что донос поступал моментально — про то, что он без санкции принимает иностранных гостей, или про то, что в таком-то докладе не то сказано, не так было оценено...

Конференция «Общество и государство в Китае» приобрела особый вид, когда, через 25 лет её существования без обновления, в отделе появились первые молодые сотрудники: Кобзев, Горохова³⁶ и Андрей

³² Померанц Григорий Соломонович (1918–2013). Философ, культуролог, писатель, эссеист, член Академии гуманитарных исследований.

³³ Фельбер Роланд — родился ок. 2-й пол. 1930х, умер в 2000х. Профессор Гумбольдтского университета в Берлине, ГДР/ФРГ (1970–2000). Область интересов — экономика древнего Китая, проблемы современного Китая и Тайваня. Автор многих работ по истории Китая в XIX–XX вв. и истории связей между Китаем и Германией.

³⁴ Полоньи Петер. Род. в начале 1930х. Венгерский синолог. Исследователь буддизма, работал в одном из музеев Будапешта. В силу требований времени занимался и проблемами современного Китая. После установления новой власти в Венгрии ушёл в бизнес (по сообщению проф. С. Кучеры).

³⁵ Славински Роман — польский синолог, профессор Варшавского университета. Сфера интересов — новая и новейшая истории Китая. Родился примерно в начале 1930х. На пенсии (по сообщению С. Кучеры).

³⁶ Горохова Галина Эдуардовна (1953 г.р.). Китаевед. Окончила философский факультет МГУ (1975). К.филос.н. (1984, тема о раннем даосизме в Китае). Научный сотрудник ИВ АН СССР (1979–1992).

Крушинский³⁷. Артём вскоре занялся нумерологией. На это некоторые смотрели очень дико, а Лев Петрович говорил: «Если это кому-то интересно, пусть будет. А если это чушь, оно со временем отомрёт». На конференции стало приходиться очень много людей. Иностранцы к этому времени уже практически перестали приезжать. А на конференции появилась прорва волосатых типажей, лохматых как прическою, так и одеждой, которые увлекались «И цзином», нумерологией, гексаграммами и так далее. Поэтому, когда Дикарёв³⁸ создавал свой первый указатель и ввёл индекс цитируемости, Кобзев перекрыл все показатели, потому что эта компания цитировала его — прародителя, руководителя, отца родного — буквально через строчку. Все посмеивались, но отголоски слышны до сих пор. В этом смысле Лев, конечно, потрясающий человек — пусть будет, что будет. На сороковины по Льву Петровичу³⁹ (осталось уже немного людей, которые помнят его и дружили с ним) промелькнула кем-то высказанная мысль, что ни один из его друзей не может вспомнить резкое слово, исходящее из уст Льва Петровича.

Я сказала: «Прошу прощения, но, во-первых, я слышала, что Лев Петрович не получил звание членкора, потому что у него были плохие отношения с некоторыми товарищами наверху, в том числе с товарищем Тихвинским⁴⁰». На 60-летие Л.С. Тихвинского, которое проходило у нас в теперешнем директорском кабинете в Отделе Китая, Лев встал с тостом, но сказал что-то настолько уничижительное юбиляру в лицо, что я не привыкла от приличных людей слышать. Сердце упало. Однако это высказывание сказано было с доброй улыбкой, и по форме это всё было прилично. И второе ценное качество — его якобы «неспособность сердиться». Я очень долго хранила, пряча, протоколы обсуждения работы Илюшечкина⁴¹. Там была

³⁷ Крушинский Андрей Андреевич (1953 г.р.). Китаевед. Окончил ИСАА при МГУ (1975). К.и.н. (1984), д.филос.н. (2006). Сотрудник ИМРД (1978–1979), ИВ АН СССР (1983–2007), главный научный сотрудник ИКСА РАН (ИДВ РАН). Специалист по изучению «И цзин» (Книги Перемен).

³⁸ Дикарёв Андрей Дмитриевич (1958 г.р., Москва). Китаевед, к.и.н. (1984). Научный сотрудник ИВ РАН (с 1980). Стажёр Китайского народного университета (Пекин, 1984–1985). Специалист по новейшей истории Китая.

³⁹ Лев Петрович Делюсин (1923–2013) умер в Москве 22 мая 2013 г.

⁴⁰ Тихвинский Сергей Леонидович (1918, Петроград — 2018, Москва). Китаевед, д.и.н. (1953, тема: «Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй»), академик АН СССР (1981). Служил на дипломатической работе в Китае, Англии, Японии (1939–1957). Чрезвычайный и Полномочный Посол СССР (с 1966). Директор Института китаеведения (1960), замдиректора Института народов Азии (1961–1963).

⁴¹ Илюшечкин Василий Павлович (1915–1996). Китаевед. Окончил истфак МГУ (1939). Д.и.н. (1966, тема: «Крестьянская война тайпинов»), д.филос.н. (1988, тема: «Сословно-классовое общество в истории Китая: Опыт системно-структурного анализа»). Научный сотрудник ИВ РАН (1960–1996). Изучал историю Китая и проблемы теории общ.-эк. формаций. Ветеран ВОВ.

«теоретическая» стычка: Илюшечкин то ли собирался писать, то ли написал в ЦК КПСС. Лев Петрович его очень зло выставил из кабинета, очень безапелляционно, со вспыхнувшими ярко-голубыми глазами, которые я больше у Льва Петровича никогда не видела. Я спросила у жены Делюсина: «У Льва Петровича глаза голубеют только во время злости?» Она отрицала, что он может злиться, и он тоже говорил, что вовсе не был зол. Но он умел ненавидеть. Это не всегда было заметно, но, в принципе, он умел.

МК: С чем были связаны его недобрые отношения с Тихвинским?

ЭС: Я думаю, что это разного целеполагания люди. Тихвинский вряд ли может сказать высшей и невысшей инстанции что-то, что противоречит общей линии Партии. Это, видимо, тип школы влияет. А Лев Петрович всегда умел идти поперёк. Кто-то из бывших коллег говорил про него, что это человек, который приходит со своим мнением к директору и выходит от директора с тем же мнением. Эта негибкость портила его отношения со многими. Он и при Примакове⁴² тоже так держался. Говорят, что он защищал отдел, помогал ему сохраниться. Отдел был немаленький, и проблемы тоже были немаленькие: были Завадская⁴³, Занегина⁴⁴, Рубин⁴⁵...

⁴² Примаков Евгений Максимович (1929, Киев — 1915, Москва). Востоковед-арабист. Окончил МИВ (1953). Д.э.н. (1969). Профессор (1974), академик АН СССР (1979). В 1970-1978 был замдиректора ИМЭМО АН СССР. Член ПБ ЦК КПСС (1989–1990). Директор службы внешней разведки РФ (1991–1996). Министр иностранных дел РФ (1996–1998). Председатель правительства (премьер-министр) РФ (1998–1999). Депутат Госдумы РФ (2000–2001). Президент торгово-промышленной палаты РФ (2001–2011).

⁴³ Завадская Евгения Владимировна (1930–2002). Китаевед, искусствовед, переводчик. Канд. искусствоведения (1962, тема: «Живопись гохуа в новом Китае (о традиции и новаторстве)»), д.филос.н. (1983, тема: «Эстетические проблемы живописи старого Китая»), профессор. Окончила истфак МГУ (1953). Научный сотрудник Музея восточных культур (1950–1954), Института философии (1954–1957), ИВ АН СССР (с 1957). Преподавала в институте им. В.И. Сурикова. В 1990х преподавала на Тайване (лекции по русск. литературе, переводы на кит. яз. стихов Мандельштама, Бродского, других поэтов). Специалист по китайской живописи *го-хуа*.

⁴⁴ Занегина Наталия Борисовна (1941 г.р.). Китаевед, научный сотрудник ИВ РАН. Китаевед, к.и.н. (1976). Окончила ИВЯ при МГУ (1964). Редактор ГРВЛ «наука» (1964–1967). Сотрудник ИВ АН СССР (1970–1980). Стажёр Народного ун-та в Пекине (1961–1963). Исследует государственно-политическое устройство Китая и историю Гоминьдана.

⁴⁵ Рубин Виталий Аронович (1923–1981). Китаевед, к.и.н. (1960). Окончил Истфак МГУ (1951). Преподавал русский язык китайским студентам в Институте с/х (г. Новочеркасск, 1951–1952), референт по литературе о Китае в Фундаментальной библиотеке общественных наук АН СССР (1953–1968). Сотрудник ИВ АН СССР (1969–1972). Профессор Иерусалимского университета (1976–1981). Изучал историю философии древнего Китая.

Конференция начиналась с диспута Васильева⁴⁶ и Рубина. Какие это были пиршества духа, эти вот самые первые конференции! Я тогда у Бергера работала, он вернулся с первой конференции с горящими глазами. Я говорю: «Можно туда с Вами пойти?» Он говорит: «Пошли!» ...

Пошла я уже в 1971 году. Было немного людей, хотя и иностранцы попадались. С 1970-го она практически началась. В 1973-м я тоже сюда приходила, но мои первые две конференции особенно впечатляют. Они происходили в маленькой комнате с низкими потолками, в которой «жила» Синологичка⁴⁷ (Синологическая библиотека). Тут были старинные картотечные шкафы-ящики, был запах старой бумаги, старой мебели и даже старой думы, старых дум. Это ощущалось, потому что таким было само помещение, возможно и купеческое, судя по расположению и метражу. Была ещё Дора Натановна, директор этой самой «Синологички». Все тут друг друга знали, поэтому не надо было придумывать аргументы *pro et contra*, они были у всех наготове. Это было потрясающе! Я вообще помню эти события в основном по силе своих ощущений. А по поводу чего эти ощущения были, я иногда не помню.

В Отделе проходили интересные обсуждения книг, готовых к изданию. Тогда такие обсуждения, во-первых, проходили реже, чем сейчас, потому что не было планов на монографии трёх или пяти лет. Во-вторых, книжка обсуждалась, а потом лежала пять, десять лет (а то и больше) в Учёном совете или в издательстве. На депонент было очень уничижительно отправлять, это было равно выкидыванию книги в мусор (а мне так кажется, что разница — 1 экземпляр или 100 — не очень существенна. К тому же книга на депоненте имеет карточку в каталоге, и желающий может рукопись просмотреть, да и авторские права защищены). Когда мы первые томики конференции выпускали, то здесь вот, под нашим отделом, была «Восточка» (восточное отделение Академиздата, то есть издательства «Наука»), и это было репринтное (если не ошибаюсь) издание. Негласно, во всяком случае,

⁴⁶ Васильев Леонид Сергеевич (1930–2016). Востоковед. Окончил истфак МГУ (1953). Д.и.н. (1974), профессор (1979). Научный сотрудник ИВ РАН/АН СССР (с 1956). Профессор ИСАА МГУ, НИУ Высшая школа экономики (с 2007). Занимался проблемами генезиса китайской цивилизации и государства, религиозно-культурных традиций Китая, проблемами этики и ритуала, сравнением христианства и конфуцианства. Автор многочисленных научных трудов, среди которых учебник для ВУЗов «История Востока» в 2 тт, уч. пособие «Всеобщая история» в 6 тт., уч. пособие «История религий Востока», монографий «Древний Китай» в 3 тт. (1995) и «Культы, религии и традиции в Китае».

⁴⁷ Синологическая библиотека РАН (ныне находится в ИДВ РАН).

официально не сообщая Льву, мы частично продавали томики конференции (тоже на конференции) тем, кто не имел права на бесплатный экземпляр. Эти деньги Хохлов хранил, и когда приходило время печатать новые томики, то на эти деньги старая знакомая машинистка, которая делала наполовину «по любви», печатала нам. Мы сами резали-клеили, так как денег не перепечатку не было. Это тоже очень спланировало коллектив, потому что была общая работа. Однажды, когда мы уже были на современном местоположении отдела, нам приготовили листы для сдачи на переплёт, и выяснилось, что перепутали страницы, и надо было разложить всё вручную. Наша бывшая «элита» странички две-три переложила и ушла. Как я говорю — главное завернуть рукава и по-тихому уйти, ни в коем случае не сопротивляясь. Помогали мне, как я сказала, «фашистка и коммунист» — Андрей Крушинский и Вера Дорофеева⁴⁸. Андрей тогда (а это было уже в 1990-х!) сказал: «Я — коммунист теперь». А Вера, как всегда — вызывающе элегантная, говорила: «А я — фашистка». Мне же оставалось лишь сказать, что всегда знаю, на кого опереться — на людей, которые понимают слово «порядок», а не на всяких там «интеллектуалов».

В эту конференцию было вложено много труда наших сотрудников, если иметь в виду не авторство, а непосредственно техническую сторону. И, может быть, поэтому у меня отношение к конференции, как к усыновлённому ребёнку. Сначала у Льва Петровича собирались пообщаться те, с кем ему и кому с ним было о чём поговорить, и беседовали весь перерыв. Поэтому пришлось приносить бутербродики, потому что была ещё и вечерняя «сессия». А потом, естественно, если одних кормишь, то и других надо покормить. Так я и стала «кормящей матерью» конференции. Это было в 1980-е годы, когда можно было, постояв раза 4 в очереди в магазине «Сыры» на Горького, достать хорошую порцию — килограмм с чем-то сыра. Часть можно было подарить Льву Петровичу домой, себе немного оставить и принести на конференцию. В общем, можно было жить. Поэтому в 1990-х годах, когда я стала искать деньги на конференцию, я планировала не только на издание, но и на бутерброды тоже. Часто я покупала кусок мяса, резала его, в термосах принося бульон, потому что у нас есть ряд людей, которые без первого не могут.

МК: Трудно ли было находить спонсорские деньги в 1990-х годах?

ЭС: Искать деньги было в то время и легко, и сложно. Для меня, естественно, сложно — это была совсем незнакомая мне деятельность (фан-

⁴⁸ Дорофеева-Лихтман Вера Витальевна (1960 г.р, Москва). Китаевед, к.и.н. (1992), мл.н.с. ИВ РАН (1990). Окончила ИСАА при МГУ (1982). Живёт и работает во Франции.

драйзингу меня пытались учить уже потом, во время моей общественной и недолгой партийной жизни, а тогда я ничего не знала). Ведь надо было искать деньги на малотиражное издание материалов по узким исследованиям, преимущественно по истории древнего и средневекового Китая. Но безнадежная ситуация с конференцией придавала смелости. А легко было потому, что развелось очень много частных и кооперативных предприятий. Я смотрела по сторонам и обзванивала всех, у кого на рекламных баннерах были телефоны. Иногда находились люди, которым казалось, что эта помощь может придать вес их фирмочке. Да и деньги были маленькие. Тем паче, что я старалась уходить от государственных издательств, где цены были выше. Иногда спонсорами были просто люди, восхищающиеся Востоком.

Помню один забавный случай. Кто-то из коллег посоветовал обратиться к совладелице совместного российско-китайского бизнеса. Китайка пришла к нам познакомиться и посмотреть, что за издание ей предлагают про-спонсировать. Когда Алёша Бокщанин⁴⁹ начал ей переводить оглавление томика предыдущего года, она довольно быстро сказала, что ей всё ясно, и помочь российским учёным, занимающимся глубокой историей её родины за те гроши, которые они получают, просто её святой долг. Провожая её, я сказала, что ещё бы денежку на дорогу 2-3 иногородним участникам, да и на бутерброды в перерыв. Она мне взволнованно ответила, что она не одна распоряжается деньгами, но сделает всё возможное. И сделала!

Некоторые коллеги неоднозначно реагировали на эту мою деятельность. Помню, кто-то, пощупав мою сумку, удивился, что она у меня не кожаная. Видно, предполагалось, как говорят китайцы, «у воды быть, да не напиться»!

МК: Политические события 1970-х годов, которые происходили в КНР, сказывались на жизнедеятельности отдела Китая?

ЭС: На китаеведении больше сказывалась ситуация в стране. У нас были «подписанты» и «отказники»: Завадская, Рубин.

МК: А «подписанты» и «отказники» — что Вы имеете в виду под этими словами?

ЭС: Это когда в СССР начались аресты диссидентов, заводились дела по обвинению в антисоветской деятельности, когда людей сажали за чтение

⁴⁹ Бокщанин Алексей Анатольевич (1935–2014). Китаевед, к.и.н. (1965, тема: «Внешние связи Китая со странами южных морей в XIV–XVI»), д.и.н. (1985, тема: «Эволюция удельной системы в Китае в XIV–XV вв.), профессор. Окончил ИВЯ при МГУ (1958). Работал в Институте китаеведения (с 1958), в ИВ АН СССР (с 1961). Заведующий отделом Китая ИВ РАН (1990–2011). Специалист по политической истории Китая эпохи Мин. Участвовал в написании 5 и 6 тт. «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века» (в 10 тт.) по периодам Юань, Мин и Цин.

«антисоветской» литературы, а интеллигенция собиралась, подписывала письмо с протестами. Посылали эти письма в газеты, в ЦК. Всех «подписантов» потом прорабатывали. Многих из них, на кого нельзя было завести дело, потому что он ни в чём, кроме как в подписи в защиту, не был замечен, рекомендовалось обработать по месту работы. Это должно было быть решение местного парткомитета, выговоры, увольнения. Но Лев Петрович эти гонения прикрывал, как-то спускал на тормозах. Из-за своего «подписанства» Завадская долго не могла защитить кандидатскую диссертацию (не допускали к защите), не могла поехать в Китай. В Китай она впервые поехала уже очень поздно, наверно, в конце 1980-х.

Что касается Рубина, тут другая история. Человек, который собрался уезжать в Израиль, должен был заранее написать заявление на увольнение. Потому что, если он уезжал с работы, то его руководству грозили выговоры по партийной линии за недосмотр, за непроведение идеологической работы с сотрудниками. Вот, Наташа Занегина, собравшись уехать, пришла ко Льву Петровичу и сказала: «Я пишу заявление об уходе, пожалуйста, освободите меня. Я подала заявление на выезд». И хотя Лев Петрович её страшно уговаривал: «Останься, Наташа, я как-нибудь переживу», она ушла. И, уйдя, она осталась безработной. Она, кандидат наук, владевшая английским и китайским языками, устанавливала утеплённые двери в компании с такими же «отказниками». Потом, благодаря содействию, она была «белым негром» в ИНИОНе, переводила, реферировала (без права собственной подписи). Её очень долго не выпускали в Израиль (отказывали в выезде — отсюда и прозвище «отказник»), поскольку ходила версия, что, когда её отец Борис Николаевич Занегин поехал в командировку в Америку, то в ТАССовских закрытых материалах, которые поступали в первый отдел, прошла информация из американских СМИ, что «полковник КГБ едет с ознакомительной поездкой по Америке». Он был сотрудником КГБ. В штате, не в штате — не знаю. И поэтому, конечно, дочь не выпускали очень долго. Она уехала почти в 1990-м году, а подала на выезд в 1986-м.

Рубин тоже ушёл, хотя Лев Петрович его также отговаривал, просил не уезжать вовсе. Немало уже уехало. Тут был отдел литературы, такие красавцы ходили, асы литературоведения!..

Недавно я прочла в книге 1988 года издания некое произведение одного из наших очень популярных литературоведов. Не вырвало меня только потому, что для меня представляли интерес следующие странички книги — такой кондовый язык, ведь надо было соответствовать марксизму-ленинизму, и это был кошмар...

Когда у нас была редактором Свистунова, она вычеркнула практически всех сотрудников ИДВ, сказав, что такой «мусор» мы у нас печатать не будем. Форма была интеллигентнее, но смысл — такой. Имелись в виду те, кто писал о гоминьдановском периоде, вся новая и новейшая история. Для Свистуновой сама эта тема не является научной и, кроме этого, она считала, что всё это выполнено на плохом уровне, поэтому она это жестоко вывела.

В 1990-х совпал период её редактуры и моего «спонсорства». В 1990–1991 гг. редактурой занимался ещё Саша Хохлов. Но, кроме того, что он пропускал статьи сотрудниц ИДВ, а также, помимо претензий в том, что он нежестко редактирует, с апреля он приставал ко мне: «У нас деньги будут?» В 1988-м или в 1989-м году нам было сказано, что это последние деньги на издание конференции, больше у института нет денег. И Саша говорил: «А зачем мы будем работать, если денег нет?» Я говорю: «А если будут деньги, что ты предъявишь?». Он два года меня мучил вопросами про деньги и, в результате, эти две линии сплелись — плохая составительская, редакторская работа и отсутствие денег, и мы начали пахать вместе со Свистуновой. Это было связано с некоторым количеством «ляпов». Например, один макет мне делали у Максимова, и я этот макет сразу отправила в издательство без соответствующей вычитки, поскольку я не знала, что макет требует корректировки. Жизнь была интересная, в чём — не знаю. Травы тогда были зеленее...

МК: А как менялся состав отдела? Когда Вы пришли, была «элитная» группа, и был «плебс». До какого времени это сохранялось?

ЭС: Это вечно! Помимо прочего, это говорит о том, что мы являлись слепком советского общества. Есть градация научная, есть время работы. Когда это соотношение нарушается, кто-то поднимается вверх, кто-то опускается, и происходит изменение взаимоотношений мелких содружеств или сообществ. Во-первых, «ушли» Илюшечкина, или он сам ушёл. Имел место принципиальный разговор, что-то о собственности на землю, и если бы Илюшечкин не пошёл доносить, всё бы прошло нормально, как и проходят обычно научные споры.

Потом ушёл Непомнин⁵⁰. Не помню из-за чего, но это тоже были личные конфликты. Не совсем личные, конечно, они по научным проблемам

⁵⁰ Непомнин Олег Ефимович (1935–2020). Синолог, историк, д.и.н. (1984), профессор, сотрудник Отдела истории Востока (с 1989 г.) ИВ РАН, автор более 120 научных работ, таких как «Положение китайской деревни в эпоху Цин» (1968), «Типология азиатских обществ» (2010) и др., автор ряда глав в десяти томнике «История Китая с древнейших времен до начала XXI века. Династия Цин (1644–1911 гг.)». Т. 6. (2014).

зарождались, но, всё равно, личностное неприятие накладывалось. Потом ушёл Васильев. Васильев, кстати, всегда умел быть как-то в стороне, в себе. При этом его прекрасно слушали студенты. Да и некоторые наши тоже, хотя многие его не воспринимали, считая, может быть, что, не зная китайского, он пользуется только англоязычной литературой. Вот, хотелось бы спросить таковых: а что, настоящие учёные на английском не пишут? Снобизм какой-то, я считаю.

Мы жили более тесно, чаще встречались на работе, поэтому, естественно, некоторые вещи приводили к определенным стычкам. Мой папа говорил: «Почему аристократы не разводились и жили долго в браке? — Потому что у мужа и жены были свои половины дома». У нас этого не было, мы были все в трёх комнатах!.. Однако благодаря Льву Петровичу у нас были общекультурные мероприятия: мы периодически ходили большими кагалами в театр на Таганке. Тогда это было не просто интересно. Даже тем, кому плевать на театр, было престижно сказать потом в любом обществе: «Я смотрел последний спектакль на Таганке — ничего интересного!» Совместные походы туда сближали, потому что это была общая жизнь.

Когда жена писателя Тянь Чжун-чжи вспоминает о «школе перевоспитания» во время «культурной революции», она отмечает, что на сельских работах, где все жили вместе, у них вдруг стал образовываться коллектив, которого не было в институте. Там каждый приходил, сидел за своим столом, работал и уходил, а в деревне они были вместе с утра до вечера. Мы тоже с утра до вечера были вместе. Было то, что называется «коллектив». Когда каждый видит другого часто, труднее скрыть свою личную жизнь, потому что идут телефонные переговоры, и ты всё время на виду. Но не могу сказать, что паршиво жили. Однако я — плохой свидетель. Живя почти 40 лет в этом институте, я знаю многие лица, я знаю многие фамилии, но не могу их совместить. Я помню кого-то потому, что вела большую работу в рамках «Демократической России»: подготовка к выборам, участие в избирательной комиссии, митинги. Это небольшая часть, человек 15 от силы, с которыми были простые человеческие отношения. А многих я не знаю и теперь. Вот, я умею жить так.

МК: Смена директоров института влияла на Вашу жизнь?

ЭС: Я смеялась, что, когда был Гафуров⁵¹, у нас было много лиц азиатской национальности: аспиранты, те, кто приезжал устраиваться на работу

⁵¹ Гафуров Бободжан Гафурович (1908–1977). Видный деятель КПСС, востоковед. Академик АН СССР (1968). Сотрудник (1936–1946), 1-й секретарь (1946–1956) ЦК КП Таджикистана. Директор ИВ АН СССР (1956–1977). Лауреат премии им. Дж. Неру (1968). См. Гафуров Б.Г. История таджикского народа в кратком изложении. Т.1. М., 1955.

и др. Это очень чувствовалось, так как все они ходили в институте по коридорам. Когда появился Примаков, стало казаться, что много молодых крепких невысоких мальчиков, аккуратно причёсанных, у которых одно бедро было немножко выше, чем другое. Мне все хотелось подойти и спросить: «У Вас там револьвер?» Мальчики абсолютно не нашей среды. При Примакове был сделан ремонт, положена плитка на ступенях нашего института, которая сквозит, вылезает, щербатая. Появились мраморные лестницы, и стены были облицованы армянским туфом, к которым нельзя приложиться одеждой — останется пыль. При Капице⁵², может быть, больше пили в стенах института — он был большой поклонник зелья и дам... При Примакове начались «ситанализы» (ситуационные анализы), и стали в отделах иногда выяснять, с кем спит та женщина, которая была старшим научным сотрудником, а ей дали главного и повысили ставку. На самом деле, она просто согласилась работать на этих «ситанализах».

МК: Коллектив института был преимущественно мужской или женский?

ЭС: Преимущественно женский. Это сейчас мужчины преобладают. Серова⁵³ ушла в письменные памятники⁵⁴, поскольку её любовь к театру и некоторые работы не признавались. Она ушла в театроведение или в изучение Серебряного века, безотносительно Китая. Я не знаю состав отдела накануне создания ИДВ, но, мне кажется, что туда перешли преимущественно мужчины. То есть, до этого отдел был мужским. Туда ушли Сорокин⁵⁵,

⁵² Капица Михаил Степанович (1921–1995). Китаевед, д.и.н. (1958), профессор (1960). Специалист по вопросам советско-китайских отношений. Историк и дипломат, Чрезвычайный и Полномочный посол в Пакистане (1960), членкор АН СССР по Отделению истории (1987). Заслуженный работник культуры РСФСР (1981). Директор ИВ АН СССР (1987–1994).

⁵³ Серова Светлана Андреевна (1933 г.р., Москва). Китаевед, д.и.н. (1990), историк театра, театровед. Главный научный сотрудник ИВ РАН/АН СССР. Училась в МИВ (с 1951), после его закрытия была переведена в МГИМО (окончила в 1957). Сотрудник Института китаеведения (1957–1961), ИВ АН СССР/РАН (с 1961). Стажировалась в Китае (1964). Специалист по пекинской муз. драме (*цзин цзюй*, «столичный спектакль»), китайскому традиционному театру, рассматривала эволюцию китайского сценического искусства в истории китайской национальной культуры и философских традиций.

⁵⁴ Отдел памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

⁵⁵ Сорокин Владислав Фёдорович (1927–2015). Окончил МИВ (1950). Д.филол.н. (1979). Специалист по классической и современной кит. литературе. Преподаватель МИВ, истфака МГУ, МГИМО МИД СССР, редактор Совинформбюро (1950–1957). Работал в Институте китаеведения (1957–1961), Институте народов Азии (1961–1967), с 1967 — в ИДВ АН СССР. Вице-президент Европейской ассоциации китаеведения (1980–1986).

Переломов⁵⁶, Саша Григорьев⁵⁷. Когда я пришла в ИДВ на второй или третий год его существования, там было 45 человек, и это был мужской институт — те, кого сманили из Отдела Китая всякими доплатами за знание языка и прочим.

МК: С чего начиналась Ваша научная работа в отделе?

ЭС: Вскоре после перехода в отдел я начала переводить «дацзыбао» под руководством Ду И-сина. Я сделала выборку, возможно, нерепрезентативную, но представление можно было составить. После чего я долго сидела с карточками, раскладывала их как пасьянс. Потом я написала статью в наш бюллетень, затем ещё одну... Ближе к 1990-м годам, когда к нам пришёл Гарушянц⁵⁸, произошёл запомнившийся мне случай. Я написала в наши материалы конференции статейку об отсутствии правового сознания среди служащих и рабочих Шицзиншаньского завода⁵⁹. Саша Хохлов сказал: «Так нельзя, ты оскорбляешь китайцев». Тут Гарушянц, сидевший рядом, говорит: «Эль, разреши мне почитать статью». А надо сказать, была версия (хотя Лев Петрович её отрицал), что Гарушянц, когда его брали обратно в отдел Китая (он был в отделе Китая ранее, потом ушёл в редакцию или ещё куда-то), должен был принести чуть ли не клятву, что он не будет читать ни одно произведение, которое обсуждается в нашем отделе. Потому что все знали, что он очень резкий критик. Соответственно,

⁵⁶ Переломов Леонард Сергеевич (1928–1918). Китаевед, историк, д.и.н. (1970), профессор, окончил МИВ (1951). Науч. сотр. ИВ АН СССР (1951–1972), ИДВ РАН (с 1973). Президент Русского конфуцианского Фонда, член Правления Международной Конфуцианской Ассоциации. Исследователь древнекитайской философии: легизм, конфуцианство и пр. Автор нескольких монографий и переводов китайской классики. Заслуженный деятель науки Российской Федерации, лауреат премии РАН имени академика С.Ф. Ольденбурга.

⁵⁷ Григорьев Александр Миронович (1933–2015). Китаевед-историк. Окончил истфак МГУ (1956). Д.и.н. (1977), профессор (1987). Научный сотрудник Института китаеведения (1957–1958), Института народов Азии (ныне ИВ РАН) (1962–1964), ИДВ РАН. Главред журнала «Проблемы Дальнего Востока» (1993–2004).

⁵⁸ Гарушянц Юрий Мисакович (1930, Баку — 2012). Китаевед, к.и.н. (1969). Преподаватель МОПИ (1962–1966). Зав. отделом журнала «Народы Азии и Африки» (1962–1969). Зам. главред. журнала «Рабочий класс и современный мир» (1971–1973). Научный сотрудник Института философии (1957), Института китаеведения (1957–1961), ИВ АН СССР (1961–1962 и с 1978), ИМРД (1969–1973), ИМЭМО (1973–1978) АН СССР. Награждён орденом «Знак Почета» и медалью СССР. Темы исследований: «Движение 4 мая 1919 года» в Китае; Коминтерн, коммунистическое и революционное движение в Китае; Движение за реформы в Китае.

⁵⁹ Шицзиншаньский завод находился в 20 км к Западу от Пекина.

в такой ситуации у меня возникли очень смешанные чувства. С одной стороны, мне хотелось узнать его мнение, с другой стороны — было боязно. Но я сказала: «А почему нет? Саша, дай Юре статью!» Гарушянц берёт статью, читает её, затем поворачивается ко мне, крайне одухотворенный и красивый, возвращает мне статью, и говорит: «Тебе бы хорошего редактора, цены не было бы статье». А на фразу «китайцы обидятся» Юра ещё до этого сказал: «А почему? Это и про нас можно сказать. Мы тоже правового сознания не имеем. Это — ничего страшного, не оскорбительно». Внутри меня было ликование!.. Если вы помните или знаете Гарушянца, он принадлежит к людям, у которых лицо имеет очень разное выражение. Есть люди, которые хорошеют, когда они счастливы, а есть люди, которые хорошеют, когда в них проявляется доброта, и человек становится красивее. Хотя, возможно, это восприятие того, к кому направлена его доброта, потому что мы тоже воспринимаем человека в зависимости от собственного настроения.

В результате, худо-бедно, я закончила смотреть эти сборники с «дацзыбао», выкопала из них всё. Тут начался 1990-й год, началась и моя общественная работа, куда я вляпалась, как в китаеведение. Я ходила на демократические митинги, но вскоре пришла ко Льву Петровичу, и сказала: «Лев Петрович, работа сделана; можно её защитить как кандидатскую?» Это были 1990-е годы, когда многие забыли, что такое кандидатские, и что такое научная работа. Мы получали зарплату 5 тысяч, но я не могу соотнести её по стоимости. В общем, эта жизнь была прекрасная абсолютно.

МК: Но ведь это были очень непростые годы?

ЭС: У меня дома стоит тяжёлый чугунный утюг. История, связанная с ним, такая: в 1989 или 1990-м году шёл разговор о том, что ничего не будет — ни электричества, ни газа, ни хлеба или соли. Многие торговали, чем придётся, чтобы пережить. Тогда я и увидела этот старый чугунный утюг, который продавала у метро какая-то бабка, и купила. Но, когда я его приволокла и поставила, я подумала, что надо было другой утюг покупать, куда можно угольки класть. Этот-то на газ надо ставить, а если газа не будет? Он у меня стоит теперь в прихожей, на всякий случай. Если успею, кому-нибудь дам по морде, при попытке ограбить.

МК: И в такие времена Вы защищали диссертацию? Как прошла защита?

ЭС: В 1990-е почти никто не защищался. Я сама бегала, всюду надо было платить — машинистке, за автореферат, за всё. Деньги были маленькие, но с любовью принимались. Один оппонент, известный у нас китаист-экономист Коновалов из ИДВ, был немножко ошарашен. Он и в отзыве написал,

и сказал на защите: «Работа написана разговорным языком. Но, кажется, теперь это принято»... Я решила защититься, исключительно чтобы экономисты типа Гельбраса⁶⁰ не говорили, что это «неудавшиеся младшие научные сотрудники» ходят на демонстрации. Это было в 1993-м, до истории со штурмом парламента. Первый раз в жизни мне пришлось тогда завести ежедневник, потому что, во-первых, мы создавали первую демократическую избирательную комиссию в нашем Институте. Я попала во главу этой комиссии, и надо было обустройства избирательный участок, что было в то время вовсе не простым делом. (Некоторые вспомнили, что общественная работа-де дело добровольное, посему «хочу — помогаю, а не хочу — извините»). Во-вторых, мне надо было бегать по вопросам защиты, да и застолья тоже (а, стало быть, надо было «добывать» продукты и развозить тем, кто будет готовить). Я поняла, что если не заведу ежедневник, то буду допускать потрясающие провалы.

В результате, на защите был великолепный праздник! Даже мои дальние подруги готовили застолье, потому, что давно не было праздника. На защиту пришёл мой самый умный соученик по университету и сказал: «Элка! Я много видел уже защит, но такой красивой защиты я не видел!» Яша Бергер выступал оппонентом, потому что он работал в ИНИОНе или даже в Соросовском центре. А второй оппонент, Коновалов, был из ИДВ. Яша мне приписал такие красивые слова и умные мысли, что я не знала, к какому месту моей диссертации прикрепить это. В общем, это был праздник, в результате которого я получила звание кандидата исторических наук, чтобы абсолютно забыть, что есть понятие «хронология». У меня всю жизнь: что не сегодня, то — сзади, на одной плоскости. Я только по чеховской «семейной» хронологии могу вспомнить, что когда происходило.

До этого ещё Чудодеев ко мне приставал: чего ты не защитишься? Я говорила, что есть выражение: каждый солдат несёт маршальский жезл в рюкзаке⁶¹, а я не несу жезла. Я по духу своему — адъютант. Не денщик,

⁶⁰ Гельбрас Вилия Гдаливич (1930–2018). Китаевед, востоковед. Окончил МИВ (1953). Д.и.н. (1980), профессор (1983). Сотр. МВТ СССР (1953–1955), науч. сотр. Ин-та труда (1956–1964), ИЭМСС АН СССР (1964–1967) (Ин-т мировой соц. системы учрежден в 1960, в наст. время — структура Ин-та эк. РАН), ИМРД (1967) (Ин-т междунар. раб. движения создан в 1966). Преподавал в Институте стран Азии и Африки при МГУ имени Ломоносова (с 1992).

⁶¹ «Каждый солдат должен носить в своем ранце маршальский жезл. Но беда, если его там найдёт ефрейтор». Габриэль Лауб (1928–1998), чешско-немецкий журналист, известный своими афоризмами.

хотя часто получается, что выполняешь эту роль, но адъютант. Я не боюсь работы, хотя лентяй. Обломов — это про меня. Но я никогда не могла найти в себе то, что могло бы стать товаром (поэтому предсказывала, что когда стану кандидатом, надбавки за степень непременно снимут. Пока, правда, не сняли!).

МК: Расскажите, пожалуйста, о кардинальных изменениях, которые происходили в 1990-е, 2000-е годы? Что, по Вашему мнению, имело наиболее драматичное значение для научной жизни?

ЭС: Во-первых, я считаю, что в 1990-е годы появился большой плюс: изголодавшие научные сотрудники пошли поправлять материальное положение преподаванием в высшей школе. На мой взгляд, это было очень продуктивно: они активно выносили свои устоявшиеся, сформировавшиеся представления на суд молодёжи, которые слышали и иные точки зрения. Притом студенты так невинно и хорошо эти вопросы задавали. Скажем, Алексей Анатольевич даже как-то жаловался: «Мне студенты говорят: а Васильев нам другое рассказывал!» То есть, им приходилось переосмысливать то, что они говорят и думают, в соответствии с головами молодых. Во-вторых, прекратились командировки, к нам приезжало мало людей из других городов России. Я стала искать деньги на сборник конференции ОГК, поскольку мне было жалко Льва Петровича — гибло его дело! То, что мы смогли без перерывов выпускать сборники, помогло ему продержаться. Боюсь, что если бы мы пару лет не выпускали сборники, конференция пошла бы хуже, ведь приходящие на конференцию имеют целью не столько выступить, сколько взять свой экземпляр. То, что в нашем очаге жизнь продолжалась, и мы иногда даже могли помочь приехать людям из других городов (единицам, конечно), — всё это имело жизнеутверждающее значение. Я считаю, что в этом смысле конференция тоже помогла.

МК: Расскажите, пожалуйста, о взаимодействии института и его бывшего филиала в Ленинграде — ныне это Институт Восточных рукописей⁶². Какие были отношения с питерцами?

ЭС: Я умею многого не видеть. Не потому, что не хочу видеть, а потому что не вижу. Раньше почти весь отдел нашего филиала и почти вся кафедра истории Китая Востфака СПГУ приезжали к нам на конференцию. Был кто-то, кто по научно-личностным противоречиям не приезжал, но я большинство из них знаю именно по нашим конференциям. Кстати,

⁶² Институт Восточных рукописей (ИВР РАН). С 1956 — ЛО ИВАН. В 2007 переименован в ИВР РАН. Официальный сайт: <http://www.orientalstudies.ru>

Е.И. Кычанов⁶³ редко приезжал, но, возможно, это из-за того, что его отрасль немножко в сторону. ... В 1990-е годы все стали поменьше приезжать, но всё-таки первые несколько лет я могла несколькими из приезжающих оплатить дорогу. Однако это были люди с Востфака. Сейчас, скорее всего, это изменится, подрастёт новая поросль. А в 1990х С проживанием все как-то сами устраивались (как и сейчас, кстати), либо я невестке или подруге платила по 50 рублей за сутки из спонсорских денег. Нынче почти перестал приезжать Дальний Восток, Новосибирск (хотя разок удалось и кому-то из них в те годы дорогу оплатить), всё сократилось. Сейчас, кстати, специалисты Зауралья приезжают в Петербург на конференции Восточного факультета СПбГУ, устраиваемые раз в два года. Приезжают, поскольку они, в основном, кончали Востфак. Да и те, кто работает в вузах, могут теперь воспользоваться спонсорством Института Конфуция. Когда я дарила кому-то указатель статей конференций ОГК, они листали, смотрели свои первые работы, и говорили, что было очень приятно вспомнить (молодость, верно!).

МК: А про 2000-е годы что Вы можете сказать? Какие изменения произошли, что-то новое появилось?

ЭС: Говорят, что загнивать отдел стал ещё при Льве Петровиче, поскольку его любимое выражение: «Больше, чем человек может дать, получить невозможно». Всетерпимость, нежелание следовать полицейским мерам расхолаживали людей, и дисциплину мы постепенно теряли. Тем более после того, как кто-то стал подрабатывать в 1990-х и 2000-х годах. Лев Петрович в 1990-х годах ушёл. Вернее, его «ушли». Формально потому, что ему исполнилось 70 лет, а начальство всегда не любило его. Может быть, из-за его неспособности требовать. А, может быть, пал с него ореол. Ведь Льва Петровича многие любили, поскольку он работал в ЦК КПСС, и предполагалось, что у него по-прежнему существует связь с ЦК, люди же любят «красиво спустившихся с небес».

⁶³ Кычанов Евгений Иванович (1932–2013). Тангутовед, китаевед-историк, к.и.н. (1960, тема: «Государство Си Ся (982–1227 гг.)»), д.и.н. (1970, тема: «Очерк истории тангутского государства»). Профессор, главный научный сотрудник Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Профессор ЛГУ-СПбГУ (1986). Окончил Восточный факультет ЛГУ (1955). Научный сотрудник ЛО ИВ АН СССР (Институт восточных рукописей РАН) (с 1955), директор СПбФ ИВ РАН (1996–2003). Почётный член венгерского Общества востоковедов им. Чома де Кёрёши, почётный профессор университета Нинся и университета Ланьчжоу, почётный член Центра по изучению Си Ся при Академии общественных наук КНР. Области специализации: тангутоведение, средневековая история Китая и Центральной Азии, кочевые цивилизации, национальные меньшинства КНР.

Когда ликвидировали Компартию и ЦК, мне было заметно изменение отношения к Китаю, ко Льву Петровичу и к театру на Таганке: одновременно это всё ушло в прошлое. И мы катились не туда, что особенно чётко видел Кобзев. Пропеллера в одном месте ни у кого не было. Но что странно, в последнее время снизился уровень конференции ОГК, из иногородних стали приезжать почти только одни студенты и аспиранты. Я посмотрела список присутствующих на последней конференции. Возможно, там докторов и кандидатов не осталось, не знаю. Но у кого-то не пропустили публикацию в сборник, а кому-то дали право выступить на конференции из чисто благотворительных целей, чтобы человек приехал, побыл в Москве, в библиотеках, послушал, что говорят на конференции, на которую он так добивался приехать. Но всегда существует некий спад. Может быть, бывшая интеллектуальная часть ушла или уходит, или перестала работать, а новая поросль ещё не достигла того уровня. И надо сказать о том, что нынешняя регламентация, когда ставят условием написать монографию в 3 года, тоже не идёт на пользу науке. Научная работа, по-моему, должна отстаиваться и настаиваться, как коньяк.

МК: Какую научную тему Вы считаете для себя главной?

ЭС: Социальную историю. Что рабочий класс, что феминизм, что теперь пытаюсь по рассказам и романчикам сказать о том, что думает, чем живёт молодёжь разных поколений, естественно, преимущественно городская и образованная, которая в большей степени имеет выразителей своих взглядов.

МК: Какую научную тему Вы исследуете в настоящий момент?

ЭС: Эту самую. Новое поколение, даже если оно было в 1920-х годах.

МК: Ваш взгляд на российское китаеведение в целом?

ЭС: Моего взгляда практически нет. Я читала интервью Льва Петровича и воспоминания Якова Михайловича Бергера. Я была при каждом из них секретарём, когда были разломы и разрывы. В науке могут быть правильные и неправильные взгляды, но политическая ангажированность, которая была и есть, и которая даже сейчас иногда разрывает специалистов — она очень вредит.

МК: Ваш взгляд на современное состояние российского китаеведения?

ЭС: Появился оптимизм. Появились молодые сотрудники. Вы ведь знаете, что отдел 25 лет жил без единого нового сотрудника. Китаеведы готовились, но они благополучно расходились: маленький процент в ИДВ, а основная часть в МГИМО, посольства, ГБ и прочее. В середине 1970х и к нам в отдел пришло трое молодых, жизнь резко поменялась... Вспоминается мне один случай. Как-то готовили материал к конференции. Я пришла ко Льву

Петровичу, говорю: «Лев Петрович, а почему в статьях всё время идет: «я считаю», «мне видится», вопреки привычным выражениям «считается», «принято», «предполагают»? Он говорит: «Ну, что Вы хотите? Пришло новое поколение, которое знает себе цену и уверено в себе». Я недавно напомнила об этом Кобзеву, а он сказал: «Не было такого! Я никогда так не писал». Тем не менее пришло другое поколение, пришла нумерология. Начались семинары под водительством товарища Кобзева. На одном из них товарищ Карапетьянц⁶⁴ рассказывал нам про то, что один из канонических текстов, если посмотреть на него внимательно, окажется учебником по плотницкому делу. Вероятно, он был утерян, и, когда к нему вернулись, его поняли так, как поняли. Это же письменный памятник, что и вызвало настолько трепетное отношение, что его сделали чем-то вроде Библии. Карапетьянц очень хорошо к этому подводил, показывал примеры.

МК: Речь шла о «Као гун цзи»⁶⁵, части трактата «Чжоу ли», который входит в состав «Тринадцатикнижия»⁶⁶?

ЭС: Не помню. Но Карапетьянц очень доказательно это говорил, и демонстрировал историю превращения. Очень верилось. ... К чему это приводит? Самый простой пример — фраза «Легче верблюда пройти через игольное ушко, чем богатому попасть в рай». Выражение, которое употребляют все, но которое переведено с ошибкой. Здесь получается то же самое. А потом Борис Григорьевич Доронин⁶⁷ рассказал, как переписывались хроники,

⁶⁴ Карапетьянц Артемий Михайлович (1943–2021). Китаевед, филолог, к.филол.н. (1969, тема: «Временная организация китайского потока речи»), д.филол.н. (1992, тема: «Типология основных единиц китайского языка»), профессор (1994). Окончил ИВЯ при МГУ (1966). Зав. кафедрой китайской филологии (1993–2003) ИСАА при МГУ. Почетный профессор Педагогического университета Юго-Западного Китая (1997). Специалист в области общего языкознания, языка и культуры Древнего Китая. Один из оригинальных исследователей философии и науки древнего Китая, творчески использующий разработанную В.С. Спириным структурно-семиотическую методику прочтения и интерпретации древнекитайских текстов.

⁶⁵ «Записки о ремёслах» (*Као гун цзи* 考工記) — один из разделов трактата «Чжоу ли». (Видимо, А.М. Карапетьянц указывал на связь такого измерительного инструмента, как стебель тысячелистника в качестве «строительного *чи*», с его мантической функцией в «Чжоу и», или «И цзине». — А.И. Кобзев.)

⁶⁶ Тринадцатиканоние (*Ши сань цзин* 十三經), или Тринадцатикнижие, — собрание памятников древнекитайской мысли, канонизированных конфуцианством и являвшихся вплоть до начала XX в. основой традиционной философии, науки, системы образования и государственных экзаменов.

⁶⁷ Доронин Борис Григорьевич (1928, Карачев — 2021, СПб.). Китаевед, историк, к.и.н. (1976, тема: «Династийная история “Мин ши” как источник по истории крестьянской войны в Китае 1627–1646 гг.»), д.и.н. (1994, тема: «Официальное историописание — государственно-политический институт империи Цин (XVII — XVIII)»), профес-

и влюблённый одно время в нумерологию Кроль объяснил, что в некоторые периоды историю подгоняли под нумерологию: должно было быть 8 императоров (абсолютно вольный пересказ в моей интерпретации), а было всего 7. Поэтому, чтобы соблюсти вот это всё (сиречь, нумерологию), на страницах летописи оживили какого-то принца и всунули в хронику на месяц правления. Русскую историю тоже хорошо переписывают. Поэтому, когда я смотрю абсолютно серьёзные, дорого обходящиеся для зрения и нервов переводы какого-нибудь исторического трактата, что русского, что китайского, я понимаю, сколько там домыслов.

МК: Ваш взгляд на зарубежное китаеведение и китаеведов?

ЭС: В связи с тем, что я «глухонемая» в плане иностранных языков — Фэйсбук отказывается принять мою трактовку знания иностранных языков: я пишу «русский со словарем», а он убирает. Я знаю только немцев, с которыми я сталкивалась. Они в одиночку не работают: у них всегда создается группа, например, для изучения рабочего класса Китая. Там сидят люди, которые переводят, которые знают хорошо немецкий рабочий класс, социологи и так далее. Обязательно — парочка носителей языка. Последние могут не быть историками или иными специалистами, они могут быть аспирантами, приехавшими в Германию изучать немецкий язык, но они помогают. Так что, когда я, занимаясь феминизмом, читала некоторые китайские термины, и они мне «не нравились», я понимала, что немцы при этом дают наиболее близкий перевод китайского слова, поскольку немцы десять раз пообщались с носителями китайского языка, с теми, кто занимается феминизмом на китайском языке, и поработали со своими специалистами в этом вопросе. Вот это помогает снять крайности. Кстати, я люблю читать рукописи, потому что в книге, которая будет издана, многое будет сглажено, острые углы будут обойдены, и, может быть, как раз самое ценное куда-то денется. А когда немцы работают коллективно, они, как танки, прокладывают колею. То же самое с феминизмом: у них была группа, в которой были представители разных профессий и носители языка. Немцы, они и есть немцы. Это я знаю и думаю, что они во многих вещах так поступают — в любых отраслях знаний. Можно назвать это «мозговым штурмом», и это очень продуктивно.

сор (1998). Заслуженный работник высшей школы РФ. Окончил Восточный факультет ЛГУ (1951). Сотрудник Библиотеки Академии Наук (1956–1968). Преподаватель кафедры истории стран Дальнего Востока восточного факультета СПбГУ (с 1968). Стажёр Пекинского университета (1985–1986). Заместитель декана Восточного факультета (1976–1981). Специалист по китайской историографии и истории эпох Мин (1368–1644) и Цин (1644–1912). Автор 30 статей в энциклопедии «Духовная культура Китая».

МК: Ваши воспоминания о встречах с китайскими учёными, видными деятелями Китая?

ЭС: Я помню, как приехала делегация с Тайваня времён Гоминьдана, и как потом приехала делегация установившейся новой власти в 2000-е годы. Это мне напомнило о том, что раньше наши специалисты не особенно могли принимать на дому иностранных коллег. Но как-то у Татьяны Коровкиной сидели три китайца, её бывшие сокурсники по Бэйда. Там были ещё наши люди из писательского круга, и мы спокойно обсуждали многое (уже у нас начиналась демократия), под блины и водочку. Я смотрела на этих китайцев и с ужасом думала, что они, как советские граждане, должны будут по приезде писать отчёт: где были, с кем разговаривали, что слышали. И думать: а другие написали аналогичные отчёты или ещё что-то? Очень больно смотреть на людей, которые живут в жёстких идеологических рамках, когда ты сам их постепенно теряешь.

И при визитах тайваньских делегаций после первых демократических выборов по тому, как они себя вели, как они разговаривали, было заметно, что нечто смягчалось при новом правлении, хотя и при сохранении уважения к старшим не только по возрасту, но и по рангу.

МК: Каково восприятие Вами образа Китая и китайского народа в настоящий момент?

ЭС: Во-первых, это нельзя сформулировать, поскольку, что такое Китай? Это горы, озера и реки? Или это их Конституция? Или, как далеко отходят законы от их реализации? Есть большая региональная разница между тем, как живут в Шанхае рабочие и интеллигенция, и как живут в Пекине рабочие, и как живёт в Пекине интеллигенция, как живут люди в деревне или как живут во Внутренней Монголии монголы. Последние и сейчас живут почти так же, как несколько веков тому назад. Или жили, потому что сейчас Внутренней Монголии, считайте, почти и нет, там 70% китайцев живёт. Мне жаль китайцев, как людей, живущих в государстве с единым партийным руководством. С моей современной точки зрения, мне себя тоже жаль. Конечно, теперь у них есть телевизоры, машины и прочее, живут как-то...

МК: Вы стараетесь видеть и общечеловеческое, и очень особенные региональные различия. На Ваш взгляд, в чём специфика китайской цивилизации как важного цивилизационного очага, если Вы её видите? Если Вы её не видите, то тоже обоснуйте.

ЭС: Наверное, специалист может найти во мне отсветы идеи третьего Рима, и, может быть, он даже будет прав. Конечно, я отличаюсь, скажем, от китайца, от европейца, американца, не говоря уже о мексиканце. Но недавно на конференции в Белоруссии я говорила о том, что, на мой взгляд, третье

поколение шанхайцев, рождённых в 1980-х годах, ничем не отличается от людей такого же возраста и воспитания в Нью-Йорке. Это видно и на улицах Шанхая, и, думаю, не только там. И преподаватели Белорусского университета согласно кивали (они по линии Института Конфуция бывают в Китае). И автор «Крошки из Шанхая»⁶⁸ неплохо акклиматизировалась в Америке, проявив некоторые пороки во взаимоотношениях с людьми, свойственные ранее несвободным людям. Да, более последовательное поведение в рамках феминизма её возмущало: она, конечно, в чём-то «за» феминизм, но не согласна платить за себя в ресторане (так это не только китайку отличает!).

МК: Что разделяет и что сближает Китай и Россию?

ЭС: Сближают смешанные браки. На геополитические задачи наших государств мне начихать с высокой колокольни. Хотя я понимаю, что это может касаться и меня лично. Разъединяет разница наших потенциалов, людских и территориальных. Разъединяют те, кто верил и верит, что два государства обязательно должны быть либо в дружбе «Москва-Пекин», либо быть врагами. Мы не умеем сосуществовать вообще и, в частности, государствами. Посему находится под большим вопросом, колонизируют ли китайцы Западную Сибирь или нет, и пойдёт ли это на пользу пустым русским землям или во вред? Всё как у всех. Как живут Франция с Германией всю жизнь? А живут ведь!

МК: Каковы Ваши самые большие достижения и самые большие разочарования, связанные с китаеведением?

ЭС: Мои разочарования не связаны с какой-то одной из областей советско-российской науки. Когда в Советском Союзе образовывался Союз советских учёных, его планировали как профессиональный союз. Я спросила Якова Михайловича Бергера, можно ли мне туда прийти, и он сказал:

- Вы же работаете в Академии Наук.
- Ну и что, я научный сотрудник, но я не учёный.
- Бросьте!

И я пошла и поприсутствовала на заседании, после которого спросила: «Почему у вас одни физики, химики, геофизики, математики? Где гуманитарии?» Ответ был такой: «Этим проституткам не надо самоорганизовываться, их как организуют, так они туда и пойдут». ... Существует устойчивое мнение, что гуманитарная наука в России сильно зависит от руководящей роли партии, причем без разницы, какая партия. Поэтому очаровываться и разочаровываться можно только в отдельных представителях этой науки.

⁶⁸ «Крошка из Шанхая» (*Шанхай баобэй* 上海寶貝) — роман китайской писательницы Вэй Хуэй.

МК: Принимали ли Вы участие в переводах китайских письменных памятников и каких?

ЭС: Нет. Единственная крупная работа, которую мы переводили коллективно, была: «Who is who в китайской армии». На памятники у меня не хватит ни ума, ни языка.

МК: Какие из опубликованных в последние годы трудов китаеведов, а также китайских публикаций, кажутся Вам наиболее важными и достойными внимания?

ЭС: Последнее произведение, которое меня, я бы даже сказала, взволновало — книга японоведа Александра Мещерякова «Стать японцем». Это история Японии периода реформ Мэйдзи, но не с привычной точки зрения, а с точки зрения именно человека, попадающего в жернова перемен, со всеми взлётами энтузиазма, воодушевления и всеми последующими неудачами, чувствами неполноценности, а, стало быть, и озлобленности, столь естественными из-за несовпадения надежд и их осуществления. С другой стороны, литература Китая развивается сейчас не так, как в прошлом, в дореформенный период. Мне было интересно читать переводы на русский язык современных китайских рассказиков, повестей и романчиков, которые выходят, в том числе, в Питере.

Был сборник рассказов китайских писателей 1970-х годов, где каждый рассказик был интересен. Говорилось о людях Китая этого периода, и всё это противоречило законам, по которым, казалось бы, должны жить китайцы. Прекрасен роман Дай Сы-цзе «Бальзак и портниха-китайночка», который рассказывает об определённом слое людей при их столкновении с иным слоем своего же народа и государства.

Любопытен роман Чжан Жун «Волчий тотем», который, при всей нудности произведения, очень неплохо показывает жизнь во Внутренней Монголии. Кроме того, он рассказывает о способности некоторых людей, а они редко бывают среди любых наций, воспринимать другую цивилизацию с пониманием и относиться не только заинтересованно, но и находить отражение своих дум, как в зеркале.

Интересны «Дикие лебеди» (роман Чжан Жун «Дикие лебеди, или Три дочери Китая»), и абсолютно скучны мемуары дочки Дэн Сяо-пина. Дети партийных деятелей даже о своем детстве говорят, как партийные деятели — неэмоционально, сухо, не лично. Вот сборник «43 страницы», составленный в Питере не так давно из переводов новейшей китайской литературы, вместил все разнообразие жанров литературы — от фантастики до мистики. Кое-что мне абсолютно неинтересно, но видно, насколько люди живут в русле всего мира — та же тематика, те же душевные волнения, и так далее.

МК: Как Вы видите будущее Китая и китайцев?

ЭС: Про государство я говорить не могу и не хочу. Как я хотела бы, чтобы в России существовали русское княжество, вологодское. Конечно, не в виде княжеств, а республик. Точно так же мне хотелось бы, чтобы синьцзянцы и тибетцы перестали бороться, чтобы не надо было запихивать китайцев туда и сюда. Государства меня не интересуют, поэтому на Китай и на его будущее я смотреть не хочу. Как будет, так и будет. Что касается китайцев, тут так же, как у нас — чего заслуживаем, то и имеем.

МК: Как Вы относитесь к китайской кухне?

ЭС: Великолепно! Я люблю поесть, поэтому мне все кухни хороши, и китайская тоже. В китайской кухне есть нечто, что выделяет её из европейских кухонь: разнообразие, которое предлагают вам сразу. 25 перемен, которые бывают за обычной вечеринкой. Такое было в Европе, наверно, только при королях. Так что, разнообразие потрясает. Правда, я плохо знаю арабскую, индонезийскую, индийскую кухню. Но я могу сказать, что знаю китайскую кухню, неадаптированную под европейцев. Потому что я наелась её за два года! Это хорошая кухня. Может быть, надо сделать поправку, что ресторанная кухня отличается от того, что делают в маленьком доме (я едала и довольно «богатую» домашнюю еду, приготовленную руками Тань Ао-шуан⁶⁹ на посиделках в доме у Крымова, и более простую, но тоже вкусную, которую готовила моя приятельница, бывшая жена китайца).

МК: Ваши мысли и пожелания по поводу будущего российского китаеведения?

ЭС: Расскажу вам историю. Однажды на конференцию поступило две работы студентов 4-го курса ИСАА с визой М.Ф. Юрьева. Александр Николаевич Хохлов сказал: «Что мы, теперь будем принимать и статьи студентов?» Я сказала: «Саша, чем ты можешь заманить человека в науку? А когда он возьмет печатный продукт, напечатанный возможно не лучшим способом и склеенный как-нибудь, и увидит там среди авторов свою статью, это до сих пор действует почище, чем наркотик. Тем более, у нас есть виза Юрьева. То есть, он гарантирует, что это продукт качественный». И мы

⁶⁹ Тань Ао-шуан (1931, Шанхай — 2017, Москва). Окончила филологический фак-т Пекинского ун-та (1954). К.филол.н. (1972), д.филол.н. (1995), профессор каф-ры китайской филологии ИСАА (2000). Почетный профессор Педагогического ун-та Центрального Китая (1999). Чл. правления Всемирной ассоциации преподавателей кит. яз. Специалист в области китайского языкознания и преподавания китайского языка. Преподаватель ИСАА при МГУ (с 1966).

их опубликовали, и оба остались в науке: и Карнеев⁷⁰, и Козырев⁷¹. Козырев уехал, правда, по семейным обстоятельствам за границу в США, но он работает, преподаёт в вузе; Карнеев живёт в Москве, преподаёт в ИСАА и пишет. В 1990-х годах я радовалась, что наши сотрудники были вынуждены идти преподавать, когда мы сели на мель. Во-первых, они озвучивали свои наработки и получали ответную реакцию от студентов. Но, главное, что если преподаватель сможет увлечь хотя бы даже одного студента из группы, это уже хорошо! Вот, пример Кучеры: двое его учеников работают у нас! Это Сергей Дмитриев⁷² и Марина Кузнецова-Фетисова⁷³. В отдел пришли также выпускники Восточного университета, в том числе Николай Агеев⁷⁴ и Светлана Андреева⁷⁵. Мне кажется, что сейчас перспективы появились. Пусть некоторые уехали из России (к вопросу о глобализации), это прекрасно! Вы все видите мир, слышите других, и вас слышат. И это — взаимное обогащение, поскольку наука всемирна, а «шарик» у нас маленький.

⁷⁰ Карнеев Андрей Ниязович (1964 г.р.). Китаевед. Окончил ИСАА при МГУ (1987). К.и.н. (1996). Доцент (2000). Преподаватель (с 1990), зам. дир. ИСАА МГУ (с 2003). С.н.с. ИНИОН РАН (2000–2001). Зав. отд. истории редколлегии журнала Проблемы Дальнего Востока (с 2004). Чл. Российской части Экспертного совета ШОС. Специалист по новейшей истории Китая.

⁷¹ Козырев Виталий Анатольевич (1964 г.р.). Китаевед, к.и.н. (1999). Окончил ИСАА (1987), стажировался в Пекинском университете (1985–1986). С 1990 — преподавал в ИСАА МГУ, Преподавал в ун-те Фэнцзя на Тайване (2006), в Амхерст-колледж (2008), Эндикот-колледж (с 2009) в США. Научный сотрудник Международной лаборатории исследований мирового порядка и нового регионализма НИУ ВШЭ. Специалист по новейшей истории Китая, российско-китайским отношениям, внешней политики и международной безопасности в Азии.

⁷² Дмитриев Сергей Викторович (1979 г.р.). Китаевед, к.и.н. (2006). Сотрудник ИВ РАН (с 2005), ведущий научный сотрудник Отдела Китая. Окончил истфак МГУ (2002), Французский университетский колледж при МГУ (2003), магистратуру университета Париж I Пантеон-Сорбонна (2004). Преподаватель истфака МГУ (2002–2005). Член Societe Asiatique (2007). Ученик С.Р. Кучеры. Исследует историю Китая эпох Хань и Юань, Монгольской империи и народов Восточной Азии.

⁷³ Кузнецова-Фетисова Марина Евгеньевна (1978 г.р.). Китаевед, историк. научный сотрудник отдела Китая ИВ РАН (2005–2021). Ученица С.Р. Кучеры, специалист по истории и археологии древнего Китая (эпоха Шан).

⁷⁴ Агеев Николай Юрьевич (1965 г.р.). Китаевед, окончил Восточный университет (1998), преподаватель Восточного университета, МИРБИС, РГГУ. Главный библиотекарь в Центре восточной литературы РГБ, сотрудник ИНИОН РАН, м.н.с. Отдела Китая (1998–2019).

⁷⁵ Андреева Светлана Геннадиевна (1974 г.р.), к.и.н., научный сотрудник ИВ РАН (с 2001 г.). Сфера научных интересов: история международных отношений на Дальнем Востоке, история российско-китайских отношений (XVIII–начало XX вв), история отечественной синологии.

МК: Какие личные качества необходимы для того, чтобы стать профессиональным китаеведом?

ЭС: «Хорошая задница», как говорила мне Костяева. Естественно, нужна усидчивость, которая, казалось бы, противоречит творчеству. Когда я занималась Шицзиншаньским сборником и когда писала про «феминизм», бывало, имеешь в руках материал и пытаешься слепить из него что-то. И в 4 часа утра, когда у тебя получается, то невольно встаёшь из-за стола, разгибаешься и говоришь: «Ай да Пушкин, ай да... молодец!». И испытываешь такое счастье! Независимо от того, чем вы занимаетесь, если хотя бы изредка приходит вот это чувство, называйте его озарением, счастьем от того, что получилось, вы вознаграждены! Причём не на Совете, не звёздочками на погоны, а ...

МК: ...тем, что Серафим Саровский называл «благодать».

ЭС: Да, благодать точно и есть, потому что, когда идёшь к этому, столько бывает и чёрных мыслей, и недовольства, и желания всё бросить. ... Если этого нет, то лучше не надо заниматься, надо уходить, менять профессию. Это я так думаю. Возможно, это — неточная оценка.

МК: Понятно, но это — постановка диагноза. А из пожеланий?

ЭС: Любите жизнь, а всё остальное приложится...

Немного о быте, если можно так сказать, ОГК...¹



Я принимала участие в технической подготовке к печати материалов ОГК с 1974 г. — только поступила на работу в Институт востоковедения Академии наук СССР и тут же была вовлечена в эти дела. Наши томики тогда печатались в офсетном производстве типографии №3 издательства «Наука», находившемся на первом этаже здания института (вход с Варсонофьевского переулка). Это было ротاپринтное издание, если я не ошибаюсь. По той причине, что оплачивались только печатные работы, которые готовили сотрудники Главной редакции восточной литературы издательства «Наука», рукописи статей (тогда пока еще — скорее тезисы), как и обычно, мной — и я не была исключением — подавались в последний момент. А ограничение сроков подачи материалов было суровым, ибо им предстояло еще пройти через руки цензора — сотрудника Главного управления по охране государственных тайн в печати при Совете министров СССР (Главлит СССР). А он порой мог потребовать не публиковать чью-то работу

¹ Воспоминания Э.А. Синецкой о конференции ОГК были впервые опубликованы в юбилейном выпуске «Полвека конференции “Общество и государство в Китае”. Исторический очерк и аналитический указатель» / А.Д. Дикарёв, А.И. Кобзев, Е.С. Скрыпник; Ин-т востоковедения РАН, отдел Китая; [отв. ред.: Н.В. Руденко]; с приложением : содержит воспоминания В.Г. Бурова, В.П. Лукина, Э.А. Синецкой [и др.] ; сост.: В.А. Перминова. М.: ФГБУН ИВ РАН, 2022. 314 с. : ил., табл. (Учёные записки Института востоковедения РАН. Отдел Китая ; вып. 42). С. 256–259.

полностью или удалить сноску в тексте, скажем, на бывшего, а то и действующего сотрудника отдела Китая по причинам, известным ему одному. И уж совершенно точно, если цитируемый коллега принял решение переехать на постоянное место жительства в Израиль.

Машинистка, печатавшая наши тексты, работала скорее по дружбе, чем за плату. Мы же до решения цензора вычитывали гранки статей и исправляли за ней опечатки, вклеивая нужные буквы, ибо на перепечатку у машинистки, кстати, очень квалифицированной, уже, как правило, не было времени. После цензора приходилось теми же ножницами и клеем спасать готовящееся издание куда более серьезно. Начинала я работу, помнится, с двумя Зоями: Зоей Дмитриевной Катковой и ее тезкой — Зоей Сергеевной Дубасовой, интереснейшей дамой из Дальневосточного университета. Зоя Сергеевна, как она рассказывала, была осуждена на пятилетний срок за дружбу с какой-то по счету женой Блюхера и отбыла наказание в Сибири.²

А в канун 1990-х годов дирекция института объявила, что денег ни на какое издание, в том числе и материалов нашей конференции, нет и не предвидится. Было жаль нас всех, конференцию, Льва Петровича Делюсина — ОГК была же его детищем (а его к тому же сняли с руководства отделом, и он ушел в Институт соцстран³, чтобы не дозлеть над новым заведующим — Алексеем Анатольевичем Бокщаниным каким-либо замечанием по руководству научным коллективом или мнением о ком-то из сотрудников).

Ответственным редактором и составителем наших томиков был в то время Александр Николаевич Хохлов, который потерял всякий стимул подготавливать материалы к изданию после заявления дирекции об отсутствии финансирования на издательские проекты. А в этот период Москва была обвешана рекламой разных предприятий с контактными телефонами. Я попыталась вдохновить Александра Николаевича найти кого-нибудь из деловых людей для оказания нам необходимой материальной помощи, полагая, что предприниматели занимаются филантропией (по примеру западных бизнесменов). И я начала им названивать... Хохлов еженедельно спрашивал меня, будут ли

² З.С. Дубасова родилась в 1903 г. в Уфе, в 1921 г. окончила Владивостокскую гимназию, в 1927 г. — китайское отделение Востфака ДВГУ по специальности экономист-китаист; в 1941 г. была осуждена по «политической» ст. 58–10 ч. 1 УК РСФСР на 5 лет заключения в исправительно-трудовых лагерях и отбывала этот срок в Коми АССР до 1946 г., а в 1948 г. вновь арестована, в 1949 г. приговорена к высылке в «Тайшетлаг», где пробыла до 1955 г., а в 1956 г. реабилитирована. С В.К. Блюхером (1890–1938) и его второй женой Г.А. Кольчугиной (1899–1939), также расстрелянной, она познакомилась в Китае в 1925–1927 гг. — *А.И. Кобзев*.

³ В 1990 г. Л.П. Делюсин стал заместителем директора ИЭМСС АН СССР (ИМЭПИ РАН). — *А.И. Кобзев*.

деньги от спонсоров на печать. В результате долгих поисков наконец-то один из моих собеседников, выслушав мою просьбу по телефону, назначил деловую встречу в Измайловской гостинице⁴ для обсуждения возможного выхода из нашего затруднительного положения. На двери назначенного мне для переговоров номера висела табличка с золотой надписью «МЕЖДУНАРОДНАЯ БИРЖА INTERNATIONAL EXCHANGE». Встретили меня пять молодых людей весьма интеллигентного вида, как показалось мне, слегка смущенные своим новым бизнес-статусом. Когда я вернулась с переговоров к замдиру Широкову⁵ с просьбой начать оформлять договор с Международной биржей, он слегка напрягся от слова «международная», но я поторопилась его успокоить: контакты с иностранцами нам явно не грозили. Дальше дело пошло легче⁶.

У меня не сохранились в памяти спонсоры следующих двух годов, но они были! Вероятно, это связано с тем, что я в 1993 году защищала кандидатскую диссертацию, а это событие требовало много усилий и времени. Надо было подготовить автореферат и полный текст работ для отправки в Библиотеку имени В.И. Ленина. К тому же надо было везде бегать самой, самой же оплачивать все, в том числе и оппонентов. Да и предстоящий после успешной защиты банкет организовывать тоже надо было — ученый народ же соскучился по праздникам! Конечно, это мероприятие происходило не без «спонсорства» моего отца, светлая ему память. Вероятно, эти личные дела и заботы и стерли из памяти менее значимые для меня события тех двух лет.

Как я вышла на Владимира Зурабовича Пилия из АО ТД «Эрлан», не помню, но этот молодой мужчина два года просил не указывать на томиках упоминания ни о нем, ни о его фирме, лишь напоследок «рассекретился»⁷.

⁴ Москва, Измайловское ш., 71, ТГО «Измайлово», корп. «Б». — *А.И. Кобзев*.

⁵ Г.К. Широков (1930–2005) — д.э.н., профессор, заместитель директора ИВ АН СССР / ИВ РАН в 1975–1994 гг.

⁶ При финансовой помощи Смешанного товарищества «Международная биржа» в конце 1991 г. были изданы в двух книгах (ч. 1 и 2) материалы 23-й ОГК, состоявшейся в следующем году (отв. ред. и сост. А.И. Кобзев и А.Н. Хохлов, отв. за подготовку к печати Э.А. Синецкая). На 3-й странице ч. 2 рекламные сведения о спонсоре включают сообщение: «Участие Международной биржи в этом издании не случайно, ибо одним из новых и весьма серьезных направлений деятельности биржи является разработка и реализация программ, направленных на возрождение престижа отечественной науки и искусства и создание нормальных условий работы научным и творческим коллективам». — *А.И. Кобзев*.

⁷ Торговому дому «Эрлан» В.З. Пилия в 1991 г. дал имя китайского божества Эр-лан-шэня 二郎神 как победителя дракона. С его помощью увидели свет в 1993, 1994 и 1995 гг. сборники 24-й (в двух частях), 25-й и 26-й ОГК. Имя спонсора указано лишь в последнем сборнике. К сожалению, в 1995 г. это крупное АО неожиданно и загадочно обанкротилось. — *А.И. Кобзев*.

Лу Сяо-цю из ТОО «КО и Ко» (совместного российско-китайского предприятия) пришла к нам в отдел ознакомиться с нашими изданиями. Я отвела гостью к Бокщанину, он ей перевел оглавление какого-то из наших томов. Она даже не дослушала и половины, сказав, что не может не помочь российским ученым, когда они так глубоко изучают ее родину за такую малую зарплату⁸.

Были и стрессовые моменты, например, когда сотрудники типографии объявили мне условие за выполненную ими в срок печать нашего сборника — перевести 100 тысяч рублей сверх выплаченной суммы в качестве премии типографистам. Я в ужасе две ночи не спала, думала, где найти такие деньги, и вспомнила, что есть у меня подаренный мне золотой браслет. За него как раз такую сумму я и смогу выручить. Пошла к замдиру с вопросом, можно ли помочь провести деньги через бухгалтерию, а он так спокойно и говорит: «Почему сразу же не пришла? Нервничала-то совсем напрасно, найдем мы эти деньги и переведем типографии».

Ужасная была также ситуация из-за моей неграмотности в компьютерных делах. Очень мне стыдно до сих пор⁹.

⁸ С щедрой помощью госпожи Лу Сяо-цю был издан сборник 27-й ОГК в 1996 г. — *А.И.Кобзев*.

⁹ Наибольшие полиграфические изъяны присущи сборникам 24-й ОГК 1993 г. (ч. 1 и 2, отв. ред. и сост. А.Н. Хохлов) и 25-й ОГК 1994 г. (отв. ред. и сост. Н.П. Свистунова). — *А.И. Кобзев*.

Труды Эльвиры Андреевны Синецкой

1969

1. Широкова Э.А. Система организации труда и «рабочий и крестьянин» в КНР // Народы Азии и Африки, 1969. № 4. С. 15–25.

1972

2. Синецкая Э.А. Социально-экономические сегменты курса на развитие мелкого промышленного производства в Китае // Инф. бюллетень ИДВ РАН, № 45: «Проблемы современного Китая (Сб. статей по материалам Второй научной конференции молодых научных работников и аспирантов, организованной ИДВ АН СССР, 1971 г.). М., 1972. С. 48–56.

1973

3. Shirokova E.A. “Sovohl Arbeiter als auch Bauer” — ein System der Organisation der Arbeit in der Volksrepublik China // Klassen und Klassenbeziehungen in der Volksrepublik China. Deutsche Aussenpolitik. Jg. 18. Sonder-heft. B., 1973. S. 180–196.

1975

4. Синецкая Э.А. К вопросу о рабочем классе КНР // Вопросы экономики КНР. М., 1975. С. 133–166.

1976

5. Синецкая Э.А. Несколько замечаний к одной из плановых кампаний среди рабочего класса КНР // Научная конференция по проблемам истории Китая в новейшее время. Тезисы докладов (ИДВ РАН). М., 1976. С. 98–102.

1981

6. Синецкая Э.А. Вопросы государственной политики и политической жизни масс в 1957 г. // Опыт и уроки истории КПК: (К 60-летию образования партии). Тезисы докладов научной конференции ИДВ РАН, 7–8 апреля 1981 г. М., 1981. С. 75–78.

1983

7. Синецкая Э.А. Рабочий класс и аграрная политика КПК (по материалам дацзыбао) // Спец. бюллетень ИВ РАН, № 3(225): «Китай: Некоторые вопросы современного положения и новейшей истории». М., 1983. С. 123–150.

1985

8. Синецкая Э.А. Некоторые вопросы работы профсоюзов (по материалам дацзыбао) // Спец. бюллетень ИДВ РАН № 3(236): «Проблемы современного Китая». М., 1985. С. 103–137.

1987

9. Синецкая Э.А. Китайские рабочие и вопрос об авторитете партии // Инф. бюллетень ИДВ РАН (Спец. выпуск): «Актуальные вопросы истории КПК и КНР (материалы конференций, посвящённых 65-летию КПК и 30-летию VIII съезда КПК). М., 1987. С. 149–157.

1988

10. Синецкая Э.А. Рабочий класс и КПК // Спец. бюллетень ИВ РАН. № 2 (253). М., 1988. С. 157–188.

1991

11. Синецкая Э.А. Социальная характеристика рабочего класса Китая (по дацзыбао 50-х годов) // История Китая в новое и новейшее время. М., 1991. С. 153–164.

1993

12. Синецкая Э.А. Социальный облик горожанина Северного Китая сер. XX в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Российская Академия Наук. Институт востоковедения. М., 1993. 275 с.

13. Синецкая Э.А. Социальный облик горожанина Северного Китая сер. XX в. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Российская Академия Наук. Институт востоковедения. М., 1993. 19 с.

14. Синецкая Э.А. О правовом сознании горожанина северного Китая середины XX в. // Общество и государство в Китае. XXIV научная конференция. Ч. 2. М., 1993. С. 121–128.

1995

15. Синецкая Э.А. Два маленьких штриха к женскому вопросу в Китае // Общество и государство в Китае. XXVI научная конференция. М., 1995. С. 138–144.

1997

16. Синецкая Э.А. Автопортрет китайского горожанина. М.: Наука, 1997. 165 с. ISBN 5-892-82-061-0 [Монография].

2000

17. *Синецкая Э.А.* О статусе женщины в КНР // XX научная конференция по истории и источниковедению истории стран Азии и Африки. СПб., 2000. С. 144–146.

2001

18. *Синецкая Э.А.* Ещё один новый вызов? // Тайвань на рубеже веков (новые условия и новые вызовы). М., 2001. С. 320–331.

19. *Синецкая Э.А.* Хронология основных событий в русско-китайских отношениях (1913–2000 гг.) // Э-чжун гуаньси дашицзи. Пекин, 2001. С. 287–315.

2003

20. *Синецкая Э.А.* «Женская» тематика в современном китаеведении // Общество и государство в Китае. XXXIII научная конференция. М.: Восточная литература, 2003. С. 145–159.

21. *Синецкая Э.А.* Элементы традиции в ментальности современной китаянки // V научная сессия по историографии и источниковедению истории Китая (7–9 апреля 1998 г.). СПб., 2003. С. 73–77.

22. *Синецкая Э.А.* Основные научные труды Л.П. Делюсина // (Сост. Э.А. Синецкая) // Восток (Oriens). М., 2003. № 6. С. 207–208.

2004

23. *Синецкая Э.А.* Женский вопрос в Китае // Международный конгресс востоковедов ICANAS XXXVII. Тезисы. 2004. С. 915–921.

24. *Синецкая Э.А.* Немецкая библиография женских исследований в КНР // Общество и государство в Китае. XXXIV научная конференция. М.: Восточная литература, 2004. С. 242–258.

25. *Синецкая Э.А.* Л.П. Делюсин — начальник // Общество и государство в Китае. Специальный выпуск: К 80-летию Льва Петровича Делюсина. М.: Восточная литература, 2004. С. 36–39.

2006

26. *Синецкая Э.А.* Феминизм в Китае // Общество и государство в Китае. XXXVI научная конференция. М.: Восточная литература, 2006. С. 298–320.

27. *Синецкая Э.А.* Проникновение идей феминизма в Китай: Вчера и сегодня // Пути Поднебесной: Сборник научных трудов. Вып. 1. Ч. 2. Минск: БГУ, 2006. С. 293–298.

28. *Синецкая Э.А.* Феминизм в Китае // V Всероссийский съезд востоковедов. Книга 3: «Восток в исторических судьбах народов России». Уфа, 2006. С. 151–252.

2007

29. *Синецкая Э.А.* О национальных особенностях китайского феминизма // Общество и государство в Китае. XXXVII научная конференция. М.: Восточная литература, 2007. С. 335–352.

2008

30. *Синецкая Э.А.* Феминизм и конфуцианство // XIII–XIV всероссийская конференция «Философии восточно-азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 21–22 мая 2007 г., 22–23 мая 2008 г.). М., 2008. Ч. II. С. 138–144.

31. *Синецкая Э.А.* Некоторые особенности ментальности китайских «городских красавиц» // XIII–XIV всероссийская конференция «Философии восточно-азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 21–22 мая 2007 г., 22–23 мая 2008 г.). М., 2008. Ч. II. С. 211–215.

2009

32. *Синецкая Э.А.* Бэби из Шанхая исполнилось 30 лет // Общество и государство в Китае. XXXIX научная конференция М.: Восточная литература, 2009. С. 381–389.

33. *Синецкая Э.А.* Феминизм в Китае // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. [Т. 4:] Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. тома М.Л. Титаренко, Л.С. Переломов, В.Н. Усов, С.М. Аникеева, А.Е. Лукьянов, А.И. Кобзев. М.: «Восточная литература» РАН, 2009. С. 665–667.

34. *Синецкая Э.А.* Процесс развития феминизма в Китае (в сравнении с ситуацией в России) // Россия и Китай: Сб. ст. СПб.: БАН, Альфарет, 2009. С. 84–105.

2010

35. *Синецкая Э.А.* Суицид как знаковое явление среди молодых жителей Шанхая // Общество и государство в Китае. XL научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 2. М.: Восточная литература, 2010. С. 432–443.

36. *Синецкая Э.А.* Литературное произведение как источник новой социальной истории // Проблемы литератур Дальнего Востока, IV Международная научная конференция. Сборник материалов / Отв. ред. Е.А. Серебряков, Чэнь Шан-цзюнь. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2010. Т. II. С. 51–61.

37. *Синецкая Э.А.* Диалог культур и цивилизаций в преломлении отдельной личности // XV Всесоюзная конференция «Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». ИДВ РАН. Информационные материалы. Серия Г. Вып. 16. М., 2010. С. 184–188.

38. *Синецкая Э.А.* Литературное произведение как источник новой социальной истории // Российская Академия наук, Общество востоковедов. Бюллетень (Newsletter). Вып. 19. Тезисы VII Съезда российских востоковедов (Звенигород, 13–16 сентября 2010 г.). М., 2010. С. 219–220.

2011

39. *Синецкая Э.А.* Западная литература в жизни китайского общества // Общество и государство в Китае. XLI научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 3. М.: Восточная литература, 2011. С. 430–434.

40. *Синецкая Э.А.* Проникновение в Китай западных идеологических концептов // В потоке научного творчества. М.: Восточная литература, 2011. С. 235–260.

41. *Синецкая Э.А.* Проблемы литератур Дальнего Востока // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность, 2011. № 2. С. 154–157.

42. *Синецкая Э.А.* Ташкент / Хроникальные заметки // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. М., 2011, № 3. С. 185–187.

43. *Синецкая Э.А.* [Рецензия:] Крылова Н.Л., Прожогина С.В. Гендерные аспекты конфликтов. Столкновение эпох и культур глазами русских в Африке и североафриканцев в Европе. М.: Институт Африки РАН, 2010. 410 с. (Гендерные исследования. Т. 11) // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность, 2011. № 5. С. 194–199.

44. *Синецкая Э.А.* Общество и государство в Китае (в соавт. с С.В. Дмитриевым) // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность, 2011. № 6. С. 127–133.

45. *Синецкая Э.А.* ГМД и КПК и феминизм в Китае (первая половина XX века) // В поисках «китайского чуда». М., 2011. С. 156–174.

46. *Синецкая Э.А.* Национальная религиозная традиция как фактор самоидентификации в условиях глобализации // Инф. материалы ИДВ РАН. XVI Всероссийская конференция «Философия Восточно-азиатского региона и современная цивилизация». Серия Г: «Идейно-теоретические тенденции в современном Китае», Вып. 17 (Москва, 18–19 мая 2010 г.) ИДВ РАН. М., 2011. С. 145–151.

47. *Синецкая Э.А.* «Малая» цикличность в новой и новейшей истории Китая // China, Korea, Japan: Methodology and Practice of Culture Interpretation / Proceedings of The Second International Conference (October 13–15, 2011). Kyiv–Seoul, 2011. P. 21–28.

48. *Синецкая Э.А.* Литература в жизни общества // Востоковедение. Изд. ТашГИВ, Ташкент, 2011. № 1. С. 51–56.

49. *Синецкая Э.А.* Китайские реформы и западные ценности // Инф. материалы ИДВ РАН. II Всероссийская конференция «Проблемы новейшей истории Китая». Серия Е. Вып. 2. М., 2011. С. 143–145.

2012

50. Синецкая Э.А. Коммуникативная функция китайской художественной прозы // Бюллетень Общества востоковедов России, Институт востоковедения РАН. Вып. 20. Тезисы VIII Съезда российских востоковедов. Казань, 2012. С. 187–189.

51. Синецкая Э.А. Путь в Китай актуального западного идеологического концепта «феминизм / гендер» // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии, 2012. № 1. С. 109–120.

51. Синецкая Э.А. Суть долгожительства романа Цянь Чжуншу «Осаждённая крепость» // Проблемы литератур Дальнего Востока. V Международная научная конференция. Сборник материалов / Отв. ред. Е.А. Серебряков, Фудзита Рина. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. Т. II. С. 44–57.

53. Синецкая Э.А. Одна история формирования экологического сознания // Человек и природа в пространстве и времени. Социоестественная история. Вып. XXXVI (под ред. Э.С. Кульпина). М., 2012. С. 242–244.

54. Синецкая Э.А. Эффективный источник по новой социальной истории — литературное произведение // Бюллетень. Вып. 18. К VIII съезду российских востоковедов. Труды ИВ РАН. М., 2012. С. 215–232.

2013

55. Синецкая Э.А. Индивидуальный опыт «культурной революции» // Общество и государство в Китае. XLIII научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 8. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2013. С. 645–661.

56. Синецкая Э.А. Социальные последствия «культурной революции» в современной китайской литературе // Общество и государство в Китае. XLIII научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 9. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2013. С. 129–138.

57. Синецкая Э.А. «Революция совершилась»: новые идеи, мораль и формы жизни накануне и после Синьхайской революции // Синьхайская революция и республиканский Китай: Век революций, эволюций и модернизации. Сб. статей. М.: ИВ РАН, 2013. С. 126–144.

58. Синецкая Э.А. Китай накануне Синьхайской революции // Исторические события в жизни Китая и современность. Материалы Всероссийской научной конференции Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией (Москва, 3–4 апреля 2013 г.). Информационные материалы. Серия Е. Проблемы новейшей истории Китая. Вып. 3. М.: ИДВ РАН, 2013. С. 303–314.

59. Синецкая Э.А. Положение женщин // История Китая с древнейших времён до начала XXI века (в 10 томах). Т. 7. Китайская Республика (1912–1949). Отв. ред. Н.Л. Мамаева. М.: Изд-во «Наука» — «Восточная литература», 2013. С. 572–577.

60. Синецкая Э.А. История феминизма в Китае // Российская гендерная история с «Юга» на «Запад». Материалы международной научной конференции РАИЖИ. Нальчик–М., 2013. Т. 2. С. 257–259.

61. Синецкая Э.А. Челябинск / Хроникальные заметки // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. М., 2013. № 5. С. 164–166.

62. Синецкая Э.А. К вопросу о философских и религиозных традициях как ведущем факторе национальной самоидентификации // Информационные материалы. Серия Г. Вып. 18. ИДВ РАН. М., 2013. С. 116–122.

63. Синецкая Э.А. К вопросу о ведущих факторах национальной самоидентификации в условиях глобализации // Информационные материалы. Серия Г. Вып. 19. ИДВ РАН. М., 2013. С. 99–108.

64. Синецкая Э.А. [Рецензия:] А.Н. Мещеряков. Статья японцем. М.: Эксмо, 2012 // Восток (Oriens). 2013. № 4. С. 193–199.

65. Синецкая Э.А. Обзор II Международной научной конференции «Судьбы национальных культур в условиях глобализации» // Восток (Oriens), 2013. № 4. С. 164–166.

2014

66. Синецкая Э.А. Новая жизнь «Моей жизни» Лао Шэ // Проблемы литератур Дальнего Востока. VI Международная научная конференция. Сборник материалов / Отв. ред. А.А. Родионов, Гуань Цзи-синь, П.Л. Гроховский. СПб., 2014. Т. I. С. 203–209.

67. Синецкая Э.А. Особенности развития феминизма в Китае // Материалы VII международной научной конференции «Пол. Политика. Поликультурность: гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем». Российская ассоциация исследователей женской истории и Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Т. 2. М., 2014. С. 15–20.

2015

68. Синецкая Э.А. Некоторые социальные явления пореформенного Китая в свете политики «открытости» // Общество и государство в Китае. XLV научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 18. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2015. С. 451–473.

69. Синецкая Э.А. Новая китайская литература — зеркало современного общества Китая. // Судьбы национальных культур в условиях глобализации. Материалы III международной научной конференции. (Отв. редактор и составитель: М.Г. Смирнов). М., 2015. С. 172–177.

2016

70. Синецкая Э.А. Несколько слов о китайских сиротах, или По поводу прочтения повести «Красные туфельки» // Общество и государство в Китае.

XLVI научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 21. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2016. С. 503–524.

71. Синецкая Э.А. Женщина = мать: китайские особенности // Материнство и отцовство сквозь призму времени и культур: Материалы Девятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН. 13–16 октября 2016 г., Смоленск / Отв. ред. Н.Л. Пушкарёва, Н.А. Мицюк. Смоленск–М.: Изд-во СмолГУ, ИЭА РАН, 2016. Т. 2. С. 181–184.

72. Синецкая Э.А. Многоукладность — важный фактор социальной характеристики Китая // Россия–Китай: история и культура: Сборник статей и докладов участников IX Международной научно-практической конференции. Казань: Изд-во «Фэн», АН РТ, 2016. С. 333–341.

73. Синецкая Э.А. Новая литература о социальной картине современного Китая // Проблемы литератур Дальнего Востока. VII Международная научная конференция. Сборник материалов / Отв. ред. А.А. Родионов, А.Г. Сторожук, Цянь Чжэньган. СПб.: Студия «НП-Принт», 2016. Т. 1. С. 301–308.

74. Синецкая Э.А. «Красное вино», или коррупция // Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы. Тезисы докладов XXII Международной научной конференции. Российская академия наук, ФГБУН Институт Дальнего Востока РАН; Научный совет РАН по проблемам комплексного изучения современного Китая. М., 2016. С. 173–174.

2017

75. Синецкая Э.А. Особенности гендерного дисбаланса современного Китая // Ломоносовские чтения. Востоковедение: Тезисы докладов научной конференции (Москва, 17 апреля 2017 г.) [отв. ред. В.Е. Смирнов] / МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки. М.: Тезаурус, 2017. С. 51–52.

76. Синецкая Э.А. Литература молодых китайских авторов как источник по социальным вопросам современного Китая // Актуальные проблемы источниковедения: материалы IV Международной научно-практической конференции к 420-летию дарования городу Витебску магдебургского права. Витебск, 20–21 апреля 2017 г. / Витебский государственный ун-т; редколл.: А.Д. Дулов, М.Ф. Румянцева (отв. ред.) [и др.]. Витебск: ВГУ им П.М. Машерова, 2017. С. 333–336.

77. Синецкая Э.А. Некоторые особенности социальной структуры КНР // Россия — Китай: история и культура. Сборник статей и докладов международной научно-практической конференции. Казанский приволжский федеральный университет. Институт международных отношений, истории и востоковедения и Институт Конфуция на базе КФУ. 5–7 октября 2017 г. Казань: Издательство Академии наук РТ, 2017. С. 567–572.

78. *Синецкая Э.А.* Вопрос социальной характеристики современного Китая // Азия и Африка: Наследие и современность. XXIX Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 21–23 июня 2017 г.: Материалы конгресса / Отв. ред.: Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев. СПб.: Студия «НП-Принт», 2017. Т. 2. С. 120–121.

79. *Синецкая Э.А.* Китайская современная литература об одной особенности гендерного дисбаланса в стране // Миссия антропологии и этнологии: научные традиции и современные вызовы. XII конгресс антропологов и этнологов России. Сборник материалов. Ижевск, 2017. С. 283.

80. *Синецкая Э.А.* Гендерный дисбаланс в современном Китае // Материалы X юбилейной международной научно-практической конференции «Россия — Китай: история и культура». К(П)ФУ, Институт Конфуция, Казань, 5–7 октября 2017. С. 567–572.

81. *Синецкая Э.А.* Ценнейший источник по социальным вопросам современного Китая — литература молодых китайских авторов // Материалы IV международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы источниковедения». МинобрРБ, Витебск. ГУ им. П.М. Машерова, Беларусь, Витебск, 20–21 апреля 2017. С. 333–336.

2018

82. [Интервью:] *Синецкая Эльвира Андреевна* (в соавт. с М.Е. Кузнецовой-Фетисовой) // Российское китаеведение — устная история: Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX–XXI вв.: в 3-х тт. / отв. ред. В.Ц. Головачев. М.: Институт востоковедения РАН, МАКС Пресс, 2018. Т. 2. С. 392–427.

83. *Синецкая Э.А.* Гендерный дисбаланс в КНР // Общество и государство в Китае. XLVIII научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 28. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2018. С. 818–837.

84. *Синецкая Э.А.* «Культурная революция» и литература КНР // Материалы 8-й международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока». СПбГУ, 2018. С. 396–400.

2019

85. *Синецкая Э.А.* «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае. М., СПб.: Институт востоковедения РАН; Нестор-История, 2019. 432 с.: ил. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 31). ISBN 5-446-91-561-5. [Монография].

[Рецензия:] *Белая И.В., Дмитриев С.В.* Вслед за Сюань-цзаном: о книге Э.А. Синецкой «Путешествие на Запад» китайской женщины или Феминизм в Китае // Вопросы философии. М., 2021. № 10. С. 208–214.

86. Синецкая Э.А.. Краткая история феминизма в Китае (40-е годы XIX — 40-е годы XX в.) // Женщины в Китае, Корее и Вьетнаме: от традиционного общества к современному / Бакланова М.А., Верченко А.Л., Ким Н.Н., Синецкая Э.А., Сюннерберг М.А. Отв. ред. Н.Н. Ким. М.: Наука, 2019. С. 10–47. [Коллективная монография].

87. Синецкая Э.А. Китайские женщины и международные рейтинги. Часть I // Общество и государство в Китае. XLIX научная конференция. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 30, Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2019. С. 252–272.

2020

88. Синецкая Э.А. Пандемия: КНР и мир // Общество и государство в Китае. L научная конференция. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 34, Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. С. 851–866.

2021

89. Синецкая Э.А. Бытописание одного провинциального чиновника КНР, рожденного в 80-х годах (по повести молодого сценариста) // Общество и государство в Китае. LI научная конференция. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 40, Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2021. С. 246–267.

2022

90. Синецкая Э.А. Немного о быте, если можно так сказать // Полвека конференции «Общество и государство в Китае». Исторический очерк и аналитический указатель. Ученые записки Института востоковедения РАН. Отдел Китая. Вып. 42. М.: ИВ РАН, 2022. С. 256–259.

91. Э.А. Синецкая (интервью 2013 г.) // Полвека конференции «Общество и государство в Китае». Исторический очерк и аналитический указатель. Ученые записки Института востоковедения РАН. Отдел Китая. Вып. 42. М.: ИВ РАН, 2022. С. 271.

2024

92. Синецкая Э.А. Некоторые особенности «Культурной революции» // Общество и государство в Китае. LIII научная конференция. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 49. М.: ИВ РАН, 2024. С. 331–375.

Составитель:
С.Г. Андреева

ИДЕОЛОГИИ
В ТРАДИЦИОННОЙ
ЖЕНЩИНАХ



Женщина в китайской эротологии¹

1. Пол и сексуальность



Среди наиболее фундаментальных и специфичных в китайском мировоззрении выделяются категории *инь* 陰 и *ян* 陽, которые означают не только темное и светлое, пассивное и активное, но также женское и мужское (см. [2]). В традиционной китайской космогонии появление *инь* и *ян* знаменует собой первый шаг от недифференцированного, хаотического (*хунь-дунь/тунь* 混沌, см. [3]) единства первозданной пневмы-*ци* 氣 (см. [4]) к ее разделению на женскую (*инь-ци* 陰氣) и мужскую (*инь-ци* 陽氣), их взаимодействию и порождению всего многообразия мира в виде «десяти тысяч/тьмы вещей» (*вань-у* 萬物, см. [5]). Иначе говоря, первичный космогонический акт связан с исходной половой, или протополовой, дифференциацией, становящейся фундаментальным принципом онтологии и космологии.

Один из лежащих в основе китайской эротологии (см. [1; 6; 7; 8]), известный с IV в. трактат «Секретные приемы для нефритовых покоев» (*Юй-фан ми/би-цзюэ* 玉房秘訣; см. пер. [9]) начинается цитатой из «книги книг» Китая «Чжоу-и» 周易 («Всеохватные перемены [эпохи] Чжоу»), или «И-цзин» 易經 («Канон перемен», подробно см. [10; 11]): «Одна *инь*, один *ян* — это назы-

¹ Настоящая статья является переработанным и дополненным вариантом основной части раздела «Эротология» энциклопедии «Духовная культура Китая», см.: [1, с. 435–450].

вается Путем-дао», свидетельствующей о двуполом характере высшего закона мироздания — Пути-дао (см. [12]). В оригинале приведенная фраза имеет такое продолжение: «Оформление этого есть [индивидуальная] природа» («Чжоу-и», раздел «Предание привязанных слов» (*Си-цы чжуань* 繫辭傳), I, 5). Данная связь Пути-дао с индивидуальной природой-син 性 (см. [13]) отражена и в самом начале еще одного канонического трактата V–IV вв. до н.э. «Срединное и обыкновенное» (*Чжун-юн* 中庸) (см. пер. [14]): «Руководство [индивидуальной] природой называется Путем-дао».

В соответствии с этой подчиненностью Пути-дао сил *инь-ян* важнейший мировоззренческий термин *син* совмещает в себе обозначение индивидуальной природы всего сущего со значением «пол». Отсюда следует, что в китайской культуре, естественный язык которой не знает грамматической категории пола, последний тем не менее представлен в качестве онтологической универсалии, т. е. всеобъемлющей характеристики. Эту универсальность подчеркивает синонимия однокоренных и схожих иероглифов *син* 性 («[индивидуальная] природа, пол») и *шэн* 生 («жизнь, рождение», см. [15]) в основополагающем для китайской эротологии, макробиотики (см. [16]) и алхимии (см. [17; 18; 19]) терминологическом сочетании *ян-шэн* 養生 или *ян-син* 養性, означающем «пестование жизни» или «пестование [индивидуальной] природы» и соответствующую науку *ян-шэн-сюэ* 養生學. Подобная взаимозамена выглядит еще более естественной в оригинальной графике, поскольку иероглиф *син* 性 состоит из знака *шэн* 生 с добавлением элемента *синь* 忄 («сердце, сердцевина, психика», см. [20]). Разумеется, это единство было осознано уже первыми китайскими философами. К примеру, Гао-цзы 告子 в IV в. до н.э. дал прямое определение «жизнь — это [индивидуальная] природа», а важнейшим свойством последней, наряду с питанием, назвал любострастие (*сэ* 色) («[Трактат] Учителя Мэна» (*Мэн-цзы* 孟子), VI A, 3, 4; см. пер. [21, с. 626, 628]).

Однако и тут скрыт очередной парадокс. С одной стороны, китайская эротология признавала транссексуализм, считала возможным прямой материально-энергетический обмен между мужчиной и женщиной, их полную или частичную трансформацию друг в друга. Это даже нашло свое отражение в эротической живописи и порнографических картинках, где изображения сексуальных партнеров порой настолько сходны, что с первого взгляда их трудно различить по половому признаку. В этой связи выдающийся немецко-американский синолог В. Эберхард (W. Eberhard, 1909–1989) в статье «Мужчина» своего «Словаря китайских символов» отметил, что «некоторые мужчины, как и святые, зачастую изображаются без рубах. И всегда наделены большей грудью, чем женщины, изображенные на картинах» [22, с. 177].

Но, с другой стороны, понимание двух полов как двух разных видов природы, точнее даже разных «природ», различающихся между собой не меньше, чем вода и огонь, обнаруживает радикальную противоположность женщины и мужчины, которая в эротологической терминологии названа «враждой, соперничеством» (дэ 敵). Наоборот, в кардинально маскулинизированной культуре Запада явное признание неравноценности и противоположности мужчины и женщины сочеталось с христианской верой во внеполовую природу человека (подробно см. [23, с. 64–72]).

Для прояснения вопроса о соотношении сил в этой борьбе целесообразно обратиться еще к одной центральной категории китайского мировоззрения. Прямым воплощением Пути-дао в индивидуальной природе-син является благодать-дэ 德 (см. [24]). Образую коррелятивную пару с дао (ср «Канон Пути-дао и благодати-дэ» (Дао-дэ цзин 道德經) Лао-цзы 老子 [25; 26] и современный термин дао-дэ 道德 «мораль»), дэ обозначает основное качество, которое обуславливает наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, а поэтому в применении к людям обычно трактуется как «добродетель» и на западные языки переводится словами, производными от латинского «virtus».

По поводу этого широко распространенного отождествления русско-американский синолог П.А. Будберг (P.A. Boodberg, 1903–1972) заметил: «Филологов, однако, беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону “vir”, а именно: “мужественности” и “мужества”. Они напоминают нам, что термин дэ 德 свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается этим от парного ему термина дао 道 — “путь”, который в одном или двух выражениях, таких, как жэнь дао 人道 — “путь мужчин и женщин”, внушает мысль о сексуальной активности» [27, с. 324].

Теснейшая взаимосвязь дэ с дао, особенно в производительной функции, когда «дао рождает, а дэ вскармливает» («Дао-дэ цзин», строфа-чжан 章 51), заставляет усомниться в абсолютном отсутствии сексуального смысла у этой категории самой по себе, тем более что, как справедливо заметил выдающийся нидерландский синолог и первый западный исследователь китайской эротологии Р. ван Гулик (R.H. van Gulik, 1910–1967) в пионерской книге «Сексуальная жизнь в древнем Китае» («Sexual Life in Ancient China», 1961; рус. пер.: А.М. Кабанов, 2000; Н.Г. Касьянова, 2003), в «доханьский период (до рубежа III–II вв. до н.э. — А.К.) дэ обозначало способность женщины привязывать к себе мужчин не столько своей красотой, сколько женской магической силой» [28, с. 25].

Так или иначе, в даосизме категория *дэ* была привлечена к сексуальной сфере человеческого бытия, в частности посредством концепции непосредственной связи с напоминающим сперматический логос стойков семенем-*цзин* 精 (см. [29]) как квинтэссенцией психосоматического зачатия, соединяя которую (*гоу-цзин* 構精) мужское и женское начала мироздания «превращают и рожают (*хуа-шэн* 化生) тьму вещей» («Си-цы чжуань», II, 5). В строфе 55 «Дао-дэ цина» «содержащий изобилие *дэ*» сравнивается с новорожденным младенцем, которому «неведомо соитие самки и самца, но пестик которого подъят и семя-*цзин* совершенно». В комментирующей «Канон Пути-дао и благодати-дэ» главе 20 «[Трактата] Учителя Хань Фэя» (*Хань Фэй-цзы* 韓非子) III в. до н.э. (см. пер. [30]) сказано, что для телесной личности-*шэнь* 身 (подробно см. [31, с. 287–331], этимон этого иероглифа изображал беременную женщину) «накопление семени-*цзин* является благодатью-дэ». В афоризме основоположника даосизма заключено идейное ядро всей древнекитайской эротологии.

Во-первых, описанный младенец — мужского пола и, следовательно, принадлежит категории *ян*, но в то же время еще неотделим от матери или кормилицы, а значит, постоянно черпает энергию из источника, относящегося к сфере *инь*. Аналогичную роль в половом акте древнекитайские эротологи отводили мужчине. Ему предписывалось питаться женской энергией, подобно сосущему грудь младенцу, что, в частности, отразилось и в теме куннилингуса (мужского орального контакта с женскими половыми органами), широко представленной в китайском эротологическом искусстве. У Лао-цзы «совершенство семени-*цзин*» олицетворяет дитя мужского пола, но за ним стоит ктеический символ всепорождающего начала — «таинственно-темная самка» (*сюань-пинь* 玄牝) («Дао-дэ цин», строфа 6; см. [18, с. 73]), чему в эротологических трактатах параллельно соотношение сексуально главенствующих мужчин (зачастую представленных в образе императора) и наставляющих их волшебных дев.

Во-вторых, младенец с подъятым удом и предельной концентрацией семени-*цзин* представляет собой прообраз идеального любовника в китайской эротологии, который не совершает эякуляции и постоянно готов к сколь угодно долгому соитию.

В-третьих, этот же идеальный персонаж подобен младенцу сочетанием в себе субстанций *ян* и *инь*, мужественности и женственности. Данное следствие теории неразъемлемости и взаимопроникновения *инь* и *ян*, быть может, наиболее ярко проявляется при изображении китайскими художниками интимных сцен, в которых, по наблюдению Р. ван Гулика, сексуальные герои весьма далеки от брутальной маскулинности, характерной, например,

для японского эротического искусства, непомерно гипертрофировавшего мужские половые органы и эстетизировавшего сексуальное насилие, а очень часто вообще малоотличимы от своих партнерш, поскольку, в частности, и у мужчин, и у женщин редко встречаются волосы на других частях тела, кроме гениталий [28, с. 362]. В процитированном афоризме Лао-цзы специально подчеркнуто, что у младенца «слабые кости и мягкие мышцы, но крепкая хватка». Ему соответствует женоподобный, но неумный любовник, секрет неисчерпаемости энергии которого заключен в ее неисчерпываемости, то есть экономии и пополнении за счет противоположной стороны, что даже иногда трактуется как «сексуальный вампиризм».

В-четвертых, младенец символизирует высшую степень витальности, или саму жизнь в ее исходной оппозиции смерти, но именно укрепление жизненного начала в человеке, противодействие одряхляющему старению и составляет главную задачу китайской эротологии как части учения о «пестовании жизни».

Таким образом, замечание П.А. Будберга требует уточнения. Прежде всего, следует разграничить два смысла определения «сексуальный»: 1) присущий одному из полов в отличие от другого, 2) связанный с отношениями двух полов. В приведенном рассуждении русско-американский синолог говорил об отсутствии сексуальных ассоциаций у дэ в первом смысле и о наличии таковых у дао — во втором. Но в первом смысле асексуально и дао, которое поэтому может рассматриваться и как женский, и как мужской предок всего сущего (см., например, «Дао-дэ цзин», строфы 4 и 25), будучи собственно единством женского начала *инь* и мужского *ян* («Си-цы чжуань», I, 5). Второго же смысла не исключает и дэ, что явствует не только из связи этой категории с семенем-*цзин*, но и из определения жизни-рождения-*шэн* как «великой благодати-дэ Неба и Земли» в «Чжоу-и», где также говорится о «соединении благодатей-дэ [женской] *инь* и [мужского] *ян*» («Си-цы чжуань», II, 1, 6), и даже из того, что разврат (*цзянь* 姦) мог осмысляться как дэ, поскольку признавалось существование «развратного Пути-дао» (*цзянь-дао* 姦道) [32, гл. 7, 8, 10, с. 71, 79, 123].

«Благодать разврата» — еще один парадокс китайского эроса, сопоставимый с положением музыки в этой «стране ритуальной благопристойности и музыки» (*ли-юэ чжи бан* 禮樂之邦). В письменном языке китайской классики одним и тем же иероглифом 樂 (хотя и с разным произношением — *лэ* и *юэ*) выражается как понятие «радость», так и понятие «музыка», охватывающее помимо собственно музыки также массу других искусств вместе с соответствующими духовно-психическими состояниями, главное из которых — именно радость. Это семантическое сочетание древнекитайские мыс-

лителю возвели в ранг теории, основной тезис которой, выраженный в главе «Записки о музыке» (*Юэ-цзи* 樂記) (см. пер. [33]) канона «Записки о ритуальной благопристойности» (*Ли-цзи* 禮記) (см. [34]), гласил: «Музыка — это радость (*юэ чжэ лэ е* 樂者樂也), то, чего человеческие чувства (*цин* 情) не способны избежать». В этом же источнике музыка определяется как «благодатное-дэ звучание» (*дэ-инь* 德音), «символ» (*сян* 象) и «цветок» (*хуа* 華) благодати-дэ (ср. пер. [33, с. 299, 300, 302, 305]).

Однако неразрывная связь с чувственностью (*цин* 情) (подробно см. [31, с. 249–279]) делает музыку и потенциальным источником распутства (*инь* 淫), о чем тоже подробно сказано в «Записках о музыке» [33, с. 299, 300, 302, 305]. Причем в сфере такого ее применения оказываются весьма экзотические объекты. Например, главный герой самого известного китайского эротического романа XVI в. «Цветы сливы в золотой вазе» или «Цзинь, Пин, Мэй» (*Цзинь пин мэй* 金瓶梅) см. [35]) Симэнь Цин 西門慶 обладал специальным набором сексуальных приспособлений, два из которых — вагинальный шарик «бирманский бубенчик» (*мян-лин* 緬鈴) и афродизиак «тремоллирующая чаровница» (*чжань-шэн-цзяо* 顫聲嬌) — явно придавали соитию музыкальную окрашенность [36, с. 68].

Опасность чувственной природы музыки осознавали уже древнейшие оппоненты конфуцианцев — моисты (*мо-цзя* 墨家) (см. [37]), посвятившие этому специальное произведение «Отрицание музыки» (*Фэй-юэ* 非樂), вошедшее в качестве главы 32 в их канонический «[Трактат] Учителя Мо» (*Мо-цзы* 墨子) V–III вв. до н. э. (см. [38; 39]).

Конфуцианцы также отдавали себе отчет в ее двойственном характере, одновременно чувственно-стихийном и гармонично-упорядоченном, но, не страшась алогизма, призывали обуздывать непристойную музыку и вообще регулировать музыку-радость, при этом в качестве главного регулятора выдвигая ее же саму. В созданной ученым-конфуцианцем Бань Гу 班固 (32–92) (см. [40]) официальной истории Западной Хань (206 до н.э. — 8 н.э.) «Книге [об эпохе] Хань» (*Хань-шу* 漢書) I в. (см. [41]) сказано: «[Искусство] внутренних покоев является пределом чувственности и [индивидуальной] природы (*цин-син* 情性), границей совершенного Пути-дао (*чжи-дао* 至道). Поэтому святомудрые (*шэн* 聖, см. [42]. — А.К.) правители, наложив ограничения на внешнюю музыку-радость, дабы держать в узде внутреннюю чувственность, создали для этого регулирующие тексты. “Предание [Цзо о канонической летописи ‘Весны и осени’]” гласит: “Первые правители создали музыку-радость, чтобы регулировать [все] сто дел” (“Чунь-цю Цзо-чжуань” 春秋左傳, Чжао-гун, 1-й год. — А.К.). Если музыка-радость регулируется,

то наступают благоденствие и долголетие. Впадающий в заблуждение, пренебрегая указанным, тем самым рождает болезни и губит [свое] природное предопределение (*мин* 命, см. [43]. — А.К.)».

Компромиссная формулировка содержится в «Записках о музыке»: «Музыка — это радость. Благородный муж (*цзюнь-цзы* 君子, см. [44]. — А.К.) с помощью музыки-радости следует своему Пути-дао. Маленький человек с помощью музыки-радости следует своим страстям. Если посредством Пути-дао обуздывать страсти, то будет музыка-радость и не будет смуты. Если же из-за страстей пренебрегать Путем-дао, то возникнут заблуждения и не будет музыки-радости».

Но как бы ни были глубокомысленны и хитроумны конфуцианские толкования музыки-радости, остается непреложным фактом, что и этой универсалии китайской культуры присуща глубокая эротическая подоплека.

Такие исходные духовные установки, естественно, находили то или иное выражение во всех культурных сферах, о чем, например, можно судить по высказыванию матери героини «Предания о красавице Ли» (*Ли-гуй чжуань* 李娃傳) (см. «Обширные записи [периода] Великого равновесия» (*Тай-пин гуан-цзи* 太平廣記), 977/981 г., цз. 10, гл. 484): «В соитии мужчины и женщины содержится великое желание (*да-юй* 大欲)» (ср. пер. [45, с. 153]: «Отношения между мужчиной и женщиной самое важное, что есть на свете»). Это высказывание воспроизводит слова самого Конфуция 孔子 (552/551–479 до н.э.) (см. [46]) из другой главы «Записок о ритуальной благопристойности» (*Ли-цзи*) — «Циркуляция ритуальной благопристойности» (*Ли-юнь* 禮運): «В питье и еде, мужчине и женщине содержится великое желание человека» (ср. пер. [47, с. 106]), хотя в «Записках о музыке» (*Юэ-цзи*) удовлетворение своего желания названо радостью маленького человека (*сяо-жэнь* 小人), антипода благородного мужа, чья радость — удовлетворение своим Путем-дао (см. пер. [33, с. 300]). Сам же автор процитированной новеллы танский литератор и ученый Бо Син-цзянь 白行簡 (776–826) в предисловии к эротической «Оде великой радости» (*Да-лэ фу* 大樂賦) (см. пер. [48]) утверждал универсальность сексуального стремления, ибо «нет большей радости для всех людей», чем соитие мужчины и женщины. Через восемь с лишним веков ему вторил литератор и ученый Ли Юй 李漁 (1610/1611–1679/1680) (см. [49]): «Среди радостей, которые люди творят в своей жизни, на первое место следует поставить любодееяние, или “спальное искусство”, как его еще называют» («Случайное пристанище для праздных дум», раздел «Успокоение и поддержание», гл. «Умерьте плотские желания»; цит. по [50, с. 454]).

2. Универсальная оппозиция *инь* — *ян* и транссексуализм

Несмотря на свою специфичность, универсальные категории *инь* и *ян*, соединенные в символе Великого предела (*тай-цзи* 太極, см. [51]), прототип которого восходит к китайскому неолиту (см., напр., керамические орнаменты культуры *яньшао* 仰韶, V–III тыс. до н.э.), оказались столь популярны и за пределами Срединного государства, что были водружены на государственный флаг Южной Кореи и даже стали эмблемой пепси-колы. Завораживающая привлекательность этих символов неотделима от того факта, что иероглифы *инь* и *ян* служат важнейшими формантами китайской эротологической терминологии, в частности буквально обозначая соответствующие половые органы. Причем парадоксальным образом иероглиф *инь* и в традиционной, и в современной терминологии (*инь-бу* 陰部 — «срамное место», буквально «иньский отдел»; *инь-цзин* 陰莖 — «пенис», буквально «иньский стебель» и др.) способен обозначать не только женские, но и мужские гениталии, классическим примером чего может служить описание Сыма Цянем 司馬遷 (145/135–87/86 до н.э.) (см. [52]) в цз. 85 «Исторических записок», или «Записок историографа-астролога» (*Ши цзи* 史記) (см. [53]), необычайных сексуальных достоинств колоритного придворного в государстве Цинь III в. до н.э. Лао Ая 嫪毐 (259–238 до н.э.), чье имя стало нарицательным. В этом эпизоде половая амбивалентность *инь* усугублена тем, что сексуальный гигант с «огромным иньским [членом]» (*да инь* 大陰) маскировался под кастрата, и данная ситуация также определена как *инь* в значении «тайная, непристойная» (см. пер. [54, с. 298–299]).

Подобная терминологизация, очевидно, связана с, казалось бы, необычным первенством *инь* в паре с *ян*. Необычно оно потому, что, несмотря на кажущееся при первом взгляде равноправие *инь* и *ян*, в их соотношении имеется глубинная асимметрия в пользу второго, мужского, элемента, которая в китайской эротологии усилена до степени явного маскулецентризма. Последний находится в сложном, но, видимо, в конечном счете, гармоническом диссонансе с повышенной значимостью символа левизны, т.е. женской стороны, в китайской культуре и указанного приоритета *инь*. Так в «Каноне Пути-дао и благодати-дэ», преисполненном пафосом возвеличивания женского, иньского начала, сказано, что «благородный муж (*цзюнь-цзы*), располагаясь на покое, ценит левое, а применяя оружие, ценит правое» и «в счастливых деяниях почитается левое, в зловещих деяниях почитается правое» («Дао-дэ цзин», строфа 31).

В соотношении *инь* и *ян* нетривиальна не только их иерархия, но и взаимное замещение, что на терминологическом уровне можно проиллюстри-

ровать биномами *инь-цзин* 陰莖 — «иньский (женский) стебель» и *ян-тай* 陽台 — «янская (мужская) башня», обозначающими соответственно пенис и часть вульвы. Подобная половая амбивалентность распространялась и на специальную медицинскую терминологию. Например, бином *тянь-гуи* 天癸 («небесная десятица»), имевший значение «месячные», обозначал также мужскую половую силу, что обуславливалось общей мужской семантикой «неба» (*тянь* 天, см. [55]) и конкретным проведением аналогии между менструацией у женщины и семяизвержением у мужчины, а «почечной пневмой» (*шэнь-ци* 腎氣) называлась как женская половая функция, так и деятельность тестикул, поскольку и то и другое считалось проявлением сексуальной энергии, поступающей в почки из основных внутренних органов одинаково у обоих полов.

Основополагающая для Китая идея взаимопроникновения женского в мужское и мужского в женское, самым непосредственным образом воплощенная в символе *тай-цзи*, где *инь* внедрено в *ян*, а *ян* — в *инь*, и закрепленная в таких мировоззренческих формулах, как «Внутри *инь* имеется *ян*, внутри *ян* имеется *инь*» («Канон Желтого императора-первопредка о внутреннем» (*Хуан-ди нэй-цзин* 黃帝內經), раздел «Вопросы о простом» (*Су-вэнь* 素問), цз. 1, гл. 4) (см. [56]) и «Сын неба (т. е. император. — А.К.) — отец и мать народа» («Канон писаний» (*Шу-цзин* 書經), или «Чтимая книга» (*Шан-шу* 尚書), гл. 24/32 «Величественный образец» (*Хун-фань* 洪範), раздел 5) (см. [57]), на Западе впервые была отчетливо сформулирована на рубеже XIX–XX вв., прежде всего О. Вейнингером (Otto Weininger, 1880–1903) в пионерской книге «Пол и характер. Принципиальное исследование».

Древнегреческий миф о слепом прорицателе Тиресии (Τειρεσίᾱς), превратившемся в женщину и через семь или восемь лет возвратившем себе мужской облик, свидетельствует о восприятии подобной трансформации как обусловленной сверхъестественным вмешательством богов исключительной ситуации, в которой, кроме того, оба состояния неравноценны. С одной стороны, превращение в женщину представлено наказанием, но с другой — Тиресий заявил Зевсу и Гере, спорившим о соотношении мужского и женского сексуального наслаждения при соитии, что последнее втрое или даже в девять раз сильнее.

Обратное превращение женщины Кениды (Καινίς) в мужчину Кеней (Καινεύς) показано в позднеантичном греческом мифе божественным даром то ли от Посейдона (Нептуна) за любовь к нему, то ли, напротив, от других богов для уберечения от его посягательств.

В античной науке на Западе возможность подобных трансформаций была рационализирована с помощью теории взаимоподобия мужского и женского

организмов. Патриарх европейской медицины Гален (Γαληνός, 129 — ок. 216) утверждал: «Все части мужчины находятся также у женщины. Различие существует только в одном отношении, и это следует помнить в продолжение всего рассуждения, а именно, что части женщины внутренние, а части мужчины наружные, начиная от так называемой промежности. Представь себе мысленно, безразлично какие: выверни наружу органы женщины или выверни и сложи внутрь таковые мужчины, и ты увидишь, что все они совершенно сходны друг с другом. Вообрази, прежде всего, вместе со мной, части мужских органов втянутыми и находящимися внутри между прямой кишкой и мочевым пузырем. При таком предположении мошонка заняла бы место матки с яичниками, расположенными с каждой стороны у наружной части, мужской половой член превратился в шейку образующейся полости, а кожица на конце мужского члена, называемая теперь крайней плотью, стала бы влагалищем женщины. Предположи, с другой стороны, что матка выворачивается и выпадает наружу. Разве ее яичники не оказались бы по необходимости внутри ее полости, разве не покрыла бы она их наподобие мошонки? Шейка, до сих пор скрытая между промежностями, не превратилась ли бы она в мужской член, а влагалище (вместе с наружными половыми органами), являющееся кожным придатком шейки, разве оно не заменило бы то, что называется крайней плотью».

Несмотря на такое сходство, Гален всячески подчеркивал половую асимметрию внутри человеческого рода, одна из половин которого «несовершенна и как бы изуродована», поскольку «в отношении детородных частей женщина менее совершенна, чем мужчина», ее семя «менее обильное, более холодное и влажное» и в целом как «из всех живых существ человек является самым совершенным, так и среди человеческого рода мужчина более совершенен, чем женщина» («О назначении частей человеческого тела», XIV, 6 [58, с. 468–470]).

При определении большего совершенства, помимо противопоставлений правого левому и сильного слабому, Гален использовал оппозицию «теплое — холодное». В такой системе соответствий, восходящей к Анаксагору (Ἀναξαγόρας, ок. 500 — ок. 428 до н.э.), Эмпедоклу (Εμπεδοκλῆς, ок. 490 — ок. 430 до н.э.) и Гиппократу (Ἱπποκράτης, ок. 460 — ок. 370 до н.э.), «мужская особь теплее женской» и поэтому «производящая сперма женщины, согретая правой маткой, порождает мужской плод, а производящая сперма мужчины, охлажденная в левой матке, превращается в противоположный плод». С помощью этой теории объяснялось и превращение одного пола в другой, в частности женского плода в мужской в результате «победы силы тепла спермы» над маткой, однако Гален заключал, «что эти случаи

редки ввиду того, что они требуют большого избытка тепла» («О назначении частей человеческого тела», XIV, 7 [58, с. 473–474]).

В итоге достигнутое на античном Западе научное понимание данной проблемы оказалось структурно подобным ее мифологическому пониманию. В средние же века представление о разнокачественности мужской и женской природы было чрезвычайно усилено библейским мифом об их различном происхождении: вторичном «органическом» («из ребра, взятого у человека») у женщины и первичном «неорганическом» («из праха земного») у мужчины (Бытие, I, 2). Идеологически питавшая традиционный для Запада патриархат оценка женщины как «сосуда зла» в равной степени зиждилась на греческой и иудейской мифологии. К примеру, в «Теогонии» (570–616) Гесиод (Νηϊοδος, VIII–VII в. до н.э.) изложил миф о мстительном создании Зевсом женщин на «погибель смертным», а в «Екклесиасте» (УШ, 23) сказано, что «горче смерти женщина».

В отличие от западного взгляда на транссексуализм как аномалию или сверхъестественный казус, китайская эротология признавала его нормальность и естественность, отвечающую самому общему мировому закону постоянного взаимоперехода *инь* и *ян*, а также позднее привнесенному буддизмом представлению о кармически обусловленных перерождениях в «коловращении жизни», или «колесе сансары» (*лунь-хуй* 輪回, см. [59]). Поэтому в китайском религиозно-мифологическом сознании совершенно органично произошло превращение мужчины-бодхисаттвы Авалокитешвары (Avalokiteśvara) в покровительницу женщин богиню Гуаньинь 觀音 (см. [60]) и, наоборот, связанного с культом лягушки женского божества в бога домашнего очага Цзао-вана 灶王 (см. [61]).

Однако в подтверждение хитрости мирового разума и на удивление традиционалистам транссексуализм получил практическое, медицинское и юридическое осуществление на Западе, а не в Китае, где издавна существовал не только как миф, религиозно-философская идея или психологический стереотип, но и как культурный институт, проявлявшийся, в частности, в театральной традиции исполнения женских ролей мужчинами вплоть до XX в., особенно ярко отразившись в творчестве крупнейшего китайского актера Мэй Лань-фана 梅蘭芳 (1894–1961) (см. [62]) и судьбе другого актера Ши Пэй-пу 時佩璞 (1938–2009), легшей в основу пьесы (1988 г.) и фильма (1993 г.) «М. Баттерфляй» («М. Butterfly»), а также в широком и социально значимом использовании евнухов (см. [61]). Сам способ кастрации последних — полное удаление пениса и тестикул (наподобие «большой печати» русских скопцов), будучи в функциональном плане явно избыточным, свидетельствует о натуралистическом стремлении к максимальному соматиче-

скому сближению с противоположным полом, ибо производит эффект уподобления вульве.

Миф или натурфилософское умозрение отражают асимметричность транссексуализма в самой реальности: в силу понятных естественных причин легче из мужчины сделать женщину, нежели наоборот. Данная асимметрия, разумеется, прежде всего, распространяется на сложившиеся организмы, для которых при перемене пола даже современными медицинскими средствами задача создания мужского полового органа неизмеримо сложнее противоположной.

Столь же асимметричны и генетические основы полового деления. Мужской кариотип ХУ принципиально сложнее женского ХХ. Аналогичным образом обстоит дело и при развитии уже образовавшегося зародыша: «Для того, чтобы эмбрион развился по мужскому типу, должна поступать соответствующая “команда” от мужских половых желез. Если же по каким-то причинам этого не происходит, развитие идет по женскому типу, даже в том случае, если в клетках эмбриона присутствует мужской набор хромосом. В развитии же женских внутренних гениталий яичники никакого участия не принимают. Женский фенотип, таким образом, является как бы нейтральным, базовым. Его развитие не зависит от генетического и гормонального пола эмбриона. А вот мужской фенотип может сформироваться только при наличии активного тестикула — мужской половой железы» [64, с. 21].

Поэтому символизируемый Тиресием и его современным продолжателем Орландо (Orlando), героем одноименного романа В. Вулф (Virginia Woolf, 1882–1941), переход из мужской ипостаси в женскую, если так можно выразиться, более естествен, чем китайский стандарт исходного превращения *инь* в *ян*, который в «Секретных приемах для нефритовых покоев» (*Юй-фан ми/би цзюэ*) выражен следующим суждением: «Если [женщина] знает Путь-дао пестования [силы] *инь* и приводит две пневмы к гармоничному совпадению, то превращается и становится мужчиной (*хуа вэй нань-цзы 化為男子*)».

Комментируя этот фрагмент как сообщающий именно о превращении женщины в мужчину, Р. ван Гулик предпринял попытку дать ему естественнонаучное истолкование: «Следует отметить, что у женщин монгольской расы, как правило, клитор развит слабее, чем у других народов. Поэтому китайцы воспринимают большой клитор с омерзением и крайне подозрительно относятся к этой физиологической особенности. На основании приводимой в “И синь фан” (яп. “И сим по” 醫心方 “Сердцевинные методы медицины”, 984 г. — А.К.) цитаты можно сделать вывод, что, по представлениям древних китайцев, у некоторых женщин клитор увеличивается вместе с луной, пока не достигнет размера пениса. Они считали, что такая жен-

щина умрет, если не совокупится с другой женщиной. После совокупления клитор начинает уменьшаться вместе с луной, пока не достигнет своего обычного размера. И когда это окончательно произойдет, такая женщина не может выжить, если не совокупится с мужчиной. Поэтому подобные существа в течение двух недель являются женщинами, а в течение двух недель — мужчинами, по причине чего отличаются особым сладострастием» [28, с. 175].

Вслед за Р. ван Гуликом А.Д. Дикарев перевел данный пассаж как сообщающий о превращении женщины в мужчину, хотя в примечании оговорился, что в нем может идти речь о зачатии мальчика [9, с. 168, 178, примеч. 16]. Некоторые китайские, японские и западные исследователи и переводчики полагают, что тут имеется в виду именно последнее более прозаическое явление [65, с. 228–229; 66, с. 27]. В основе такого понимания лежит обозначение мужчины биномом *нань-цзы* 男子, далее в тексте редуцированным до одного иероглифа *цзы* 子, который, обозначая мужа, вместе с тем имеет исходное и распространенное значение «плод, дитя, сын» (подробно см. [67, с. 228–229]).

Все-таки, по-видимому, ближе к истине первая точка зрения, поскольку в «Секретных приемах для нефритовых покоев» (*Юй-фан ми/би цзюэ*) явно процитирована древняя мантико-эротологическая формула, говорящая о превращении женщины в мужчину. Она лапидарно выражена в одной из старейших глав «Мо-цзы» «Отрицание нападений» (гл. 19 «Фэй-гун» 非攻, ч. 3): «Была женщина, ставшая мужчиной» (*ю нью вэй нань* 有女為男), а более развернуто — в «современном тексте» (*цзинь-бэнь* 今本) «Летописного свода в письменах на бамбуке», или «Бамбуковых анналов» (*Чжу-шу цзинянь* 竹書紀年) (III в. до н.э.), сообщившем о событии 42-го года правления последнего государя эпохи Шан-Инь — Чжоу-синя 紂辛 (1056/1037? до н.э.): «Была девушка, которая превратилась и стала парнем» (*ю нью-цзы хуа-вэй чжан-фу* 有女子化為丈夫) (ср. пер.: «Была женщина, которая превратилась в мужа» [68, с. 213, п. 3.30.37]), и теми же словами — в «Исторических записках» (*Ши-цзи*) Сыма Цяня (цз. 44) о случившемся в 13-м году правления вэйского Сян-вана 魏襄王 (322 до н.э.) (ср. пер.: «появилась девушка, которая превратилась в парня» [69, с. 87]), а также в ханьском апокрифе «Змей, сокрытый в бездне “Весен и осеней”» (*Чунь-цю цянь-тань ба* 春秋潛潭巴). Понимание в развернутой формуле бинома *нью-цзы* 女子 как «девушки», а не «женщины» и *хуа-вэй* 化為 как двух действий «превратиться и стать», а не одного «превращения» поддерживает сообщение в цзюане 29 «Книги [об эпохе] Цзинь [265–420]» (*Цзинь-шу*) (648 г.) «Трактате о пяти стихиях» (*У-син чжи* 五行志) о том, что в период Юань-кан 元康 (291–299) «была девушка»

(ю ньюй-цзы 有女子), которая с восьми лет постепенно «превращалась и становилась мужчиной» (хуа-вэй нань 化為男), полностью став им к 17–18 годам.

Так или иначе, в данном случае достаточно зафиксировать объединяющее обе позиции признание того, что при любом понимании в тексте описывается трансформация *инь* в *ян*, будь последнее мужским началом, сыном или даже алхимическим бессмертием в виде внутриутробного зародыша, зачатый женщиной в собственном теле (о последнем см. [8, с. 250–255]).

А.А. Маслов обратил внимание на китайские «ритуалы, благодаря которым женщина (т. е. *инь*) могла перейти на уровень мужчины (т. е. *ян*) и тем самым улучшить свой статус. В основном такие ритуалы были связаны с различными “превращениями” менструальной крови, которая в этот момент считалась воплощенной энергией *инь*. В одном из таких ритуалов, в частности, сын символически выпивал менструальную кровь матери и тем самым поднимал ее на статус мужчины» [70, с. 33].

В фольклоре идея транссексуальности приобретала еще более радикальный характер. «В китайских магических историях, — продолжал тот же автор, — обсуждаются моменты перехода женщины в мужчину и наоборот. Смена пола могла выполняться различными магическими методами, например, приемом чудесных пилюль или при помощи даосов или бродячих магов.

Частично это объясняется все тем же исключительным оккультным магизмом, шаманистскими архетипами, жившими в сознании китайцев и проступавшими в фольклоре. Перемена облика вообще является распространенной частью оккультных ритуалов, поскольку вступление в запретный мир характеризуется общей трансформацией внешнего облика адепта, — это подчеркивает принципиальное отличие мира духов от мира людей. И именно это подразумевает в ряде случаев временное перерождение человека в ином образе и облике, в том числе и переход мужчины в женское божество.

Так, одна история из даосского сборника рассказывает о женщине, которая после долгого отсутствия мужчины при помощи магических средств сумела перевоплотиться в мужчину, осеменить себя, а затем уже, вновь в качестве женщины, родить ребенка.

Более того, в китайской традиции такие чудесные трансформации имели и дидактический подтекст: здесь даже волшебство использовалось с прагматической целью служения предкам. Девушка долгое время сожалела, что не родилась юношей, ибо лишь юноша может в полной мере совершать все обряды по усопшим предкам, и прежде всего по отцу. Мучимая тем, что не способна в полной мере воплотить идеал сыновней почтительности (*сяо* 孝,

см. [71]. — А.К.), однажды ночью во сне она увидела духа, который вскрыл ей живот и что-то вложил в него. Когда она пробудилась ото сна, оказалось, что она превратилась в мужчину [70, с. 35–36].

В целом, касаясь мистического превращения женщины в андрогина, А.А. Маслов заключил: «В ранней мифологии переход может быть и обратным, от мужчины к женщине, в то время как в даосской практике особую ценность приобрел путь от “женского к мужскому”» [8, с. 255].

Развивая тему гермафродитизма, Р. ван Гулик [28, с. 255] сослался на древнейший медико-криминальный прецедент, описанный ученым и чиновником эпохи Мин (1368–1644) Чжан Цзином 張景 (1485–1546) в гл. 8 своего дополнения (бу 補) к знаменитому сборнику криминальных историй «И-юй цзи» 疑獄集 («Собрание сомнительных судебных дел»), который начал составлять канцлер, ученый и литератор Хэ Нин 和凝 (898–955). Событие относится к периоду Сянь-чунь 咸淳 (1265–1274) эпохи Сун (960–1279). Одна семья в провинции Цзянси «приняла буддийскую монахиню для обучения их дочери вышиванию, а дочь внезапно забеременела. Отец и мать стали выяснять, в чем дело, и та назвала монахиню. Отец с матерью поразились этому, а дочь сказала, что монахиня с ней спала и постоянно говорила о делах, которыми обычно занимаются муж с женою, так что однажды вдруг воспламенила сердце. Монахиня ей поведала: “Мне неестественным образом присущи две телесные формы. Если сталкиваюсь с [силой] *ян*, то становлюсь женщиной; если сталкиваюсь с [силой] *инь*, то становлюсь мужчиной”. Ощупала ее — и оказалась подобной мужчине, после чего неоднократно соединялись».

В разбираемом аспекте данный случай показателен тем, что, несмотря на как будто бы симметричную двуполость, описанный гермафродит все же действует в женском облики, подтверждая тем самым базовое представление о преимущественном характере транссексуального превращения *инь* в *ян*. Сходным образом и в повести Ли Юя «Двуполое чадо» младенец-гермафродит сначала воспринимается как девочка, а затем как мальчик, в какового постепенно и превращается под влиянием чудотворных сил. Там же приведено и народное наименование полумужчины-полуженщины — «каменная дева» [72, с. 188–189]. В свою очередь, такая первичность *инь* отражает вполне здоровое и даже научное представление о базовом характере женского начала и его доминантности в детородном процессе, чему соответствует универсальный образ праматери всего сущего, или «тёмно-таинственной самки» (*сюань-пинь*), как сказано в «Каноне Пути-дао и благодати-дэ» («Дао-дэ цзин», строфа 6).

3. Амбивалентность роли женщины

Женская доминантность в китайском мировоззрении распространяется и на всю сексуальную сферу, которая в целом определяется женским символом *инь*. Об этом же сигнализирует и еще один важнейший символ — «киноварь» (*дань* 丹), который, с одной стороны, знаменует собой женщину (в противоположность «свинцу» *цян* 鉛, знаменующему собой мужчину), обладательницу «киноварной щели» (*дань-сюэ* 丹穴), с другой — является общим определением алхимии как в значительной мере основанной на эротологии теории и практики продления жизни, а также служит обозначением важнейших центров сексуальной энергии в теле человека — его «киноварных полей» (*дань-тянь* 丹田). В китайской медицине апогеем этой тенденции стала теория «пестования [силы] *инь*» (*ян-инь* 養陰), или ее «взращивания» (*цзы-инь* 滋陰), ученика в четвертом поколении крупнейшего философа и ученого Чжу Си 朱熹 (1130–1200) (см. [73]), знаменитого врача эпохи Юань (1271–1368) Чжу Чжэнь-хэна 朱震亨 (1281–1358), который вопреки господствовавшей установке на сбережение мужской силы выдвинул тезис о том, что «[сила] *ян* обычно избыточна, а [сила] *инь* обычно недостаточна», поэтому именно последнюю следует «пестовать» и «взращивать». Данная теория была сформулирована в виде прямой антитезы древним эротологическим трактатам, где, как, например, в «Секретных приемах для нефритовых покоев» (*Юй-фан ми/би-цзюэ*), героем выступал мужчина, «пестующий [силу] *ян*», а антигероем — женщина, «знающая Путь-дао пестования [силы] *инь*» [9, с. 167–168].

В китайской литературе указанная «проиньская» тенденция отзывалась идеями не просто эмансипации, но и феминизма. К примеру, как отметил В. Эберхардт, «в популярном романе “Защита от демонов” (*Пин-яо чжуань* 平妖傳) (точнее «Предание об усмирении нечисти». — А.К.), замечательном документе XVII в. (возможно, более раннем, ибо точная датировка не установлена), сказано, что сексуальная энергия одинаково интенсивна у мужчин и женщин, следовательно, если мужчине позволено иметь более, чем одну женщину, то стоит ли порицать женщину, совершающую то же самое» [22, с. 176].

Поразительно, что даже в, казалось бы, всецело подвластном женщине деторождении маскулецентрично настроенные западные мыслители, рассудку вопреки, усматривали господство мужского начала. Так, пифагореец и безбожник Гиппон (Ἰππών, V в. до н.э.), натуралист Диоген Аполлонийский (Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης, 499/498–428/427 до н.э.) [74, с. 271, фр. 13, с. 422, фр. 13, с. 546, фр. 27], медики Гиппократ (Ἱπποκράτης, ок. 460 — ок. 370 до н.э.)

[75, с. 224–229] и Гален [56, с. 478–480], а вслед за ними неоплатоник и епископ Немезий Эмесский (Νεμέσιος, IV/V–V/VІ вв.; «О природе человека», гл. 25, 247 [76, с. 95]) считали женское семя без пользы для зачатия испускаемым мимо матки или же вообще неполноценным и бесплодным.

В древнекитайских эротологических сочинениях противоположный подход нашел свое проявление в том, что главные тайны в них раскрывают женские персонажи: Чистая дева (Су-ньюй 素女) (см. [77]), Тайнственно-темная дева (Сюань-ньюй 玄女) (см. [78]), Избранная дева (Цай-ньюй 采女). Это представление закрепилось и в художественной литературе. К примеру, в самом знаменитом китайском романе «Грезы красного терема» (Хун-лоу мэн 紅樓夢) Цао Сюэ-цзиня 曹雪芹 (гл. 5, см. пер. [79, с. 97]) предвещающие первое соитие «тайные» (ми/би 秘) наставления о «делах облака и дождя» (юнь-юй чжи ши 雲雨之事) и «вхождении во внутренние покои» (жу-фан 入房), т.е. о совокуплении, главному герою Бао-юю 寶玉 дает фея Предостерегающая от химер (Цзин-хуан сянь-гу 警幻仙姑). Р. ван Гулик указал, что «в древних мифах и легендах женщины наделяются особой магической силой. Еще более важно, что в “пособиях по сексу” — известные образцы которых относятся к началу нашей эры, но которые несомненно восходят к более глубокой древности — женщина предстает как хранительница тайн секса, владеющая совокупностью всех сексуальных знаний. Во всех текстах, где говорится о сексуальных отношениях, женщина выступает в роли искусной наставницы, а мужчина — в роли невежественного ученика» [28, с. 19].

Это очередной раз ярко контрастирует с общей ориентированностью данных произведений на мужчину. Вся парадоксальность ситуации отчетливо высвечена в даосском апокрифе IV–VI вв. «Внутреннее предание о ханьском императоре Воинственном» (Хань У-ди нэй-чжуань 漢武帝內傳) (см. пер. и исслед. [80; 81]), где сказано, что секретные способы сохранения спермы передавались только от одной женщины другой раз в четыре тысячи лет, а их первое раскрытие мужчине — ханьскому государю Воинственному (У-ди, 157–87 до н.э., правил со 141 г. до н.э.) — произошло в начале нового временного цикла в 110 г. до н.э. при его встрече с женскими божествами Матушкой Владычицей Запада (Си-ван-му 西王母, см. [82]) и Госпожой Высшего Начала (Шан-юань фу-жэнь 上元夫人).

В эротологических трактатах настоящий парадокс доведен до предела рекомендацией скрывать от женщин полученные от них же сведения, дабы они сами не оказались победительницами в сексуальной борьбе за животворную энергию. Например, в «Секретных приемах для нефритовых покоев» (Юй-фан ми/би-цзюэ) о той же Си-ван-му сказано, что она «пестуя [силу] инь, постигла Путь-дао и совокупление с нею немедленно приносило

утрату здоровья мужчины, а ее лицо становилось ярким и гладким», «Си-ван-му не имела мужа и любила совокупляться с юношами, поэтому не следует такому учить весь свет, что за нужда повторять за Си-ван-му!». Общий же вывод гласил: «Мужи, пестующие [силу] *ян*, не должны позволять женщинам овладевать этим искусством, ибо это не только не принесет обретений [силе] *ян*, но и обернется утратами здоровья, ведь, как говорится, если даешь другому острое оружие, то потом с ним не справишься» (ср. пер. [9, с. 166–167; 28, с. 174]).

В таком неожиданно высоком эротологическом статусе женщин в маскулецентричной и полигамной культуре традиционного Китая, где, как сказано в первой главе канонического даосского «[Трактата] Учителя Ле» (*Ле-цзы 列子*) (см. [83]), «мужчина почитался, а женщина презиралась», Р. ван Гулик усматривал одно из подтверждений гипотезы, что «древнейшее китайское общество было организовано по принципу матриархата» [28, с. 21] (см. также [84, с. 97–104]). По его мнению, «хотя с эпохи Чжоу (XII/XI — III вв. до н.э. — А.К.) китайское общество было преимущественно патриархальным, до и/или при династии Инь в нем доминировало женское начало» [28, с. 17]. Обосновывая эту гипотезу, он привел еще ряд аргументов.

Во-первых, анализ исходных графем иероглифов «женщина» (*нью 女*) и мужчина (*нань 男*) позволяет «предположить, что если иньцы воспринимали женщину прежде всего как кормящую мать, то мужчину они ассоциировали с его деятельностью по возделыванию земли и заботами по поддержанию семьи, — подобное разделение функций является указанием на существование матриархата» [28, с. 17].

Во-вторых, в китайской цветовой символике издавна приоритет отдавался красному цвету как обозначению «созидательного начала, сексуальной силы, жизни, света и счастья». При этом в «китайской алхимической и эротологической литературе мужчина постоянно называется “белым”, а женщина “красной” (*нань бай нью чи 男白女赤*), а голые тела на эротических картинках часто выкрашивались в соответствующие цвета. Подобная цветовая символика позволяет предположить, что в древние времена женщину в сексуальном отношении ставили выше мужчины» [28, с. 18]. Видимо, определяющим фактором в подобной символизации стало «естественное» представление о том, что физиологическим носителем мужского семени является белая сперма, а женского — красная кровь. Однако эта простая ассоциация чревата очередной антиномией, поскольку в основополагающей для традиционного мировоззрения системе корреляций белый цвет — атрибут женских сущностей: запада, осени, металла, а красный — мужских: юга, лета, огня.

В-третьих, по крайней мере со второй половины I тыс. до н.э. в качестве обозначения «родового имени» использовался иероглиф *син* 姓, состоящий из ключевого, смыслоопределяющего элемента «женщина» (*нюй* 女) и графемы «рождение, жизнь» (*шэн* 生), что является «красноречивым свидетельством живучести матриархальных воспоминаний в китайском сознании». Попутно Р. ван Гулик откровенно признался в некотором дефекте данного аргумента: пока «не удалось обнаружить этот иероглиф среди иньских надписей на костях», в древнейших же из известных ему чжоуских формах вместо ключевого элемента «женщина» (совр. *нюй* 女) стоит «человек» (совр. *жэнь* 人/ 亻), означая, что в период более близкий к предполагаемому матриархату последний в иероглифе *син* не был отражен, а отразился позднее, когда, напротив, во всей красе расцвел патриархат [28, с. 18–19]. Но ныне данный дефект устранен, поскольку искомый этимон *син* найден в иньской эпиграфике.

Р. ван Гулику были известны древние графемы иероглифа *син*, относящиеся только к эпохе Чжоу, точнее фигурирующие в надписях на бронзовых сосудах (*цзинь-вэнь* 金文) периода Чунь-цю (770–476 до н.э.), а не в более ранней эпиграфике, что он с сожалением и констатировал. Однако позднее и в более древних надписях — на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота (*цзя-гу вэнь* 甲骨文) эпохи Шан-Инь (XVII/XV — XII/XI вв. до н. э.) был обнаружен прототип данного иероглифа, состоящий из элементов «женщина» и «рождение, жизнь» 𡚦 или 𡚧. Еще было установлено использование в надписях на бронзовых сосудах графемы *син* не только с элементом *жэнь* 亻, но и идентичной одному иероглифу *шэн* 生, а также ее повторное и окончательное соединение с *нюй* в последующий период Чжань-го (475–221 до н. э.).

Эти открытия, с одной стороны, подтверждают правильность тезиса об исходном матриархальном смысле иероглифа *син*, а с другой — подчеркивают парадоксальность исторической ситуации. Получается, что со сменой Шан-Инь эпохой Чжоу и развитием патриархата иероглифически выраженная матриархальная идея была преодолена, но затем, когда патриархальный строй окончательно укрепился, неожиданно реанимировалась, или, по выражению Р. ван Гулика, «вспомнилась», и получила окончательную знаковую кодификацию в форме стандартного иероглифа *син*, хотя в целом включившая его иероглифика имела прямую преемственную связь с чжоускими надписями на бронзе, а не с иньскими надписями на панцирях и костях.

В самом общем плане подобное явление объяснимо с помощью аналога древнегреческой энантиодромии — китайской универсальной теории взаимодействия *инь* и *ян*, согласно которой в апогее доминирования одной из сил

начинает активизироваться противоположная. Подходя более конкретно и исторично, стоит вспомнить о новаторской диссертации М.В. Крюкова (1932–2024), еще в 1965 г. проведшего различие двух наследственных наименований: восходящего к тотему родового имени по женской линии — *син* 姓 и патронимического имени групп семей, происходящих от общего предка по мужской линии, — *ши* 氏, а также сделавшего вывод, что «исчезновение родовой организации *син* в древнем Китае может быть датировано серединой 1-го тысячелетия до н.э.» [85, с. 24–25] (см. [86, с. 112–113]). Соотнесение этого вывода с эволюцией иероглифа *син* позволяет предположить, что закрепление в нем обозначения женщины как ключевого элемента стало логичной реакцией на строгое разделение родовых имен по женской и мужской линиям.

«В-четвертых, — писал Р. ван Гулик, — в древних династийных легендах сообщается, что некогда наследование власти правителями (или, возможно, главами кланов) переходило от деда к внуку, таким образом пропускалось целое поколение родственников по мужской линии (см., например, «Ши цзи», цз. 1 [87, с. 133–149]. — А.К.). Вне всяких сомнений, у социологов есть все основания истолковывать эту традицию как пережиток стадии перехода от матрилинейного к патрилинейному [принципу]» [28, с. 19].

К изложенному следует добавить, что в самой китайской культуре присутствовало не только общее признание высокочаимости женского начала как равноценности силы *инь* силе *ян*, но и вполне конкретное представление о первичности матриархата. К примеру, в «Книге правителя [области] Шан» (*Шан-цзюнь шу* 商君書) IV в. до н.э. (см. [88]) седьмая глава начинается словами: «После возникновения неба и земли стали рождаться люди. В те времена люди знали своих матерей, но не знали своих отцов». Р. ван Гулик сослался на этот пассаж в примечании, предположив, что «по-видимому, мы скорее имеем дело с искусственной картиной, предлагаемой позднейшими китайскими авторами, чем с реальными отголосками матриархата» [28, с. 19, примеч. 1]. Однако он не объяснил причину, по которой надо было создавать эту якобы искусственную картину, дословно повторенную в другом классическом памятнике той эпохи победившего маскулентризма — «[Трактате] Учителя Чжуана» (*Чжуан-цзы* 莊子) (см. [89]), где в главе 29 сказано, что при первобытном существовании «люди знали своих матерей и не знали своих отцов». Если в даосском каноне «Чжуан-цзы» можно предположить основанную на общем приоритете женского начала перед мужским теоретическую мотивацию для признания исторического первенства матриархата, то в легистской (*фа цзя* 法家, см. [90]) в «Книге правителя [области] Шан» (*Шан-цзюнь шу*) таковая не просматривается.

Впрочем, архаизация — это общий прием повышения ценности в традиционной китайской культуре, исходившей из господствовавшего до новейшего времени представления о превосходстве древности (古 古) над современностью (цзинь 今). Обращаясь же опять к исторической конкретике, нельзя не отметить, что наибольшего расцвета во всех жанрах эротологическая литература достигла в эпохи Тан (618–907) и Сун, когда женщина обрела беспрецедентно высокий статус в истории Китая (подробно см. [91]).

4. Мифологические и исторические истоки

В подобном идейном контексте эротологическая литература также демонстрировала тенденцию к предельной архаизации женской доминанты. В частности, это выражалось в клишированной форме диалога между одной из вышеуказанных наставниц в искусстве «внутренних покоев» и наставляемым ею Желтым императором-первопредком (Хуан-ди 黃帝) (см. [92]), который традиционно считался великим культурным героем и идеальным государем «высокой древности», а, согласно основоположнику китайской историографии Сыма Цяню, был первым историческим императором, правившим в середине III тыс. до н.э. [87, с. 133–135].

С мифологическим образом Хуан-ди соединились идеи сексуальной доминантности женского начала и предельной древности эротологической традиции, своими корнями восходящей к самым истокам китайской цивилизации. По-видимому, прежде всего на этом двуедином основании Желтый император-первопредок стал особенно почитаться в качестве даосского и медицинского божества.

Одно из первоначальных наименований даосизма — «учение Хуан-ди и Лао-цзы» (Хуан-Лао сюэ-пай 黃老學派) (см. [93]), и его же именем назван первый главный трактат традиционной китайской медицины «Канон Желтого императора-первопредка о внутреннем» (Хуан-ди нэй-цзин), III–I вв. до н.э. Именно в даосизме приоритет отдавался женскому началу (см. [94]), а исходные формы китайской медицины были максимально эротологизированы, о чем убедительно свидетельствует корпус соответствующих древнейших текстов из Мавандуя (о них см. ниже).

Китайская эротология как синтез даосской и медицинской мысли также почитала Хуан-ди своим основоположником, достигшим бессмертия с помощью эротологически фундированного использования тысячи двухсот жен. В первом же исторически документированном списке эротологической литературы, содержащемся в библиографической главе «Книги [об эпохе] Хань» (Хань-шу) — «Трактате об искусных и изящных текстах» (И-вэнь чжи

藝文志), отмечено названное его именем сочинение «Способы пестования [силы] ян, [восходящие к] Желтому императору-первопредку и трем царям» (Хуан-ди сань-ван ян-ян фан 黃帝三王養陽方).

Уже в относящейся к 525 до н.э. записи из «Предания Цзо [о канонической летописи “Весны и осени”]» (Чунь-цю Цзо-чжуань, Чжао-гун, 17 г., осень) представлена изложенная добродетельным правителем маленького государства Тань (современная пров. Шаньдун) и сведущим о своих предках потомком Хуан-ди — виконтом Таня (Тань-цзы 鄭子) концепция, согласно которой в начале человеческой истории первые божества-правители соотносили свою деятельность с одним из пяти символических «образцов» (цзи 紀): облако (юнь 雲), огонь (хо 火), вода (шуй 水), дракон (лун 龍), птица (няо 鳥) и соответственно «прежде господин (ши 氏) Желтый император-первопредок использовал как образец облако, поэтому воздействовал в качестве облачного наставника (юнь-ши 雲師) с облачным именем (юнь-мин 雲名)». Позднее «облачное предопределение» (юнь-мин 雲命) Хуан-ди засвидетельствовал и кодифицировал Сыма Цянь (Ши-цзи, цз. 1; см. пер. [87, с. 134, 226, коммент. 24]).

В дальнейшем данная концепция легла в основу традиционной китайской историософии, связывавшей последовательность эпох правления со сменой господства той или иной стихии из системы у-син 五行 (см. [95]) в их пятеричном цикле «взаимопреодоления» (сян-кэ 相剋, сян-шэн 相勝): почва (ту 土) — дерево (му 木) — металл (цзинь 金) — огонь (хо 火) — вода (шуй 水) — почва, как зафиксировано в философско-эциклопедическом трактате III в. «Весны и осени господина Люя» (Люй-ши чунь-цю 呂氏春秋), (XIII, 2; см. пер. [96, с. 183]). В этой теории Желтый император-первопредок (Хуан-ди) в согласии со своим именем соотнесен со стихией почвы, атрибутом которой является желтый (хуан 黃) цвет. Центральная среди стихий почва в их половой дифференциации, дабы не нарушать симметрию инь-ян в виде парности женских металла и воды мужским дереву и огню, сочетает в себе те и другие свойства, являясь своеобразным андрогином и соответственно перенося эту амбивалентность на деятельность Хуан-ди, в том числе как мифологического создателя эротологии.

Его потомок Таньский правитель — тоже знаковая фигура в данном контексте, поскольку с его именем, видимо как знатока древней родовой традиции, связан один из эротологических трактатов, упомянутых в династийной истории Суй (581–618) «Книге [об эпохе] Суй» (Суй-шу 隋書), нач. VII в. (см. [97], гл. «Трактат о канонах и литературе» (Цзин-цзи чжи 經籍志)), «Канон изъяснений Тань-цзы [сил] инь и ян» (Тань-цзы шо инь-ян цзин 鄭子說陰陽經).

Облако же в китайской культуре искони является важнейшим эротическим символом. «С незапамятных времен, — писал Р. ван Гулик, — китайцы воспринимали облака как яичники земли, которые оплодотворяются дождем — небесной спермой» [28, с. 30]. В паре с «дождем» (юй 雨) иероглиф «облако» (юнь 雲) образует терминологическое сочетание *юнь-юй* 雲雨, буквально означающее половой акт и использующееся в заглавиях книг о китайской эротике даже на Западе (см., напр., [98; 99]). Развитая эротическая символика как «облака» («тучки»), так и «дождя» уже присутствует в «Оде высоким [горам] Тан» (*Гао Тан фу* 高唐賦) (см. пер. [100]) одного из родоначальников китайской поэзии Сун Юя 宋玉 (298–222 до н.э.), а в величайшем шедевре китайской прозы «Грезях красного терема» (гл. 5, см. пер. [79, с. 97]) радости «облака и дождя» прямо определены как конечный продукт «похоти» (сэ 色) и «чувственности» (*цин* 情).

О бытовом проявлении этой символики, продолжавшей оставаться реально действующим культурным фактором и в XX в., оставил личное свидетельство корифей отечественного китаеведения академик В.М. Алексеев (1881–1951): «Путешествуя в 1907 г. по Северному Китаю, я нередко видел в харчевнях порнографические лубки, висящие над очагом рядом с иконой кухонного бога Цзао-вана. На мой недоуменный вопрос мне отвечали: “для дождя”. Считается, что акт, который по-китайски называется “туча и дождь” (ибо отношения двух полов напоминают отношения неба — мужского начала — к земле — женскому началу, т. е. дождь), должен предупреждать пожар, и поэтому картинки наклеиваются над очагом, где чаще всего возникают пожары. Замечу, кстати, что китайские скабрёзные картинки в отличие от японских, например, лишены каких-либо непристойных надписей» [101, с. 24, примеч. 17].

Таким образом, правление Желтого императора-первопредка издревле считалось отмеченным символом с ярко выраженным эротическим смыслом, чему вполне соответствовали и приписываемые ему деяния. В частности в шестой главе еще одного даосского канона, философско-энциклопедического «[Трактата] Учителя из Хуайнани» (*Хуайнань-цзы* 淮南子), II в. до н.э. (см. [100]), сказано, что Хуан-ди «упорядочил пневму [сил] *инь* и *ян*», «разделил мужчин и женщин, разъединил самок и самцов» (ср. пер. [103, с. 94]).

Хотя, как это вообще принято в Китае считать все существующим от века, истоки эротологии возводятся традицией к самым первым шагам цивилизации, совершавшимся под руководством Желтого императора-первопредка, рациональным зерном в подобной генеалогии можно признать лишь указание на тотальную эротизированность данной культуры, пронизывающую все ее основные символы и категории (см., например, [104; 105]).

Что же касается эротологии как самостоятельной дисциплины, то более приемлемой выглядит тоже выделяемая традицией дата, а именно указанный во «Внутреннем предании о ханьском императоре Воинственном» (*Хань У-ди нэй-чжуань*) 110 г. до н.э. [80, с. 332]. До недавнего времени западная наука подвергала сомнению подобную датировку, связанную с легендой, подчеркивая также, что основной корпус сохранившихся до наших дней древнекитайских эротологических текстов был написан в III–VII вв. н.э. Однако современный научный взгляд на эту проблему изменился. Начнем с последнего аргумента.

Во-первых, письменная фиксация в указанные века еще не означает, что именно тогда данные произведения были созданы, а не просто переписаны (отредактированы, переделаны и т.п.).

Во-вторых, уже в древнейшем в Китае библиографическом каталоге — «Трактате об искусных и изящных текстах» (*И-вэнь чжи*) из «Книги [об эпохе] Хань» (*Хань-шу*, I в.) приведен специально выделенный список из восьми аналогичных произведений общим объемом в 191 «свиток» (*цзюань* 卷).

В-третьих, специальное исследование древнейших памятников китайской письменности обнаруживает в них различные следы эротологической традиции. Об этом, например, свидетельствует ранее приведенная, использованная в «Трактате об искусных и изящных текстах» «Книги [об эпохе] Хань», цитата из «Предания [Цзо о канонической летописи “Весны и осени”]» (*Чунь-цю Цзо-чжуань*), которая там входит в состав натурфилософско-медицинско-эротологического текста, привязанного к истории о правителе царства, заболевшем от половых излишеств (см. пер. [106, с. 10–11]). Данный текст может быть датирован VI–IV вв. до н.э., т.е. тем же периодом, когда был создан «Канон Пути-дао и благодати-дэ» (*Дао-дэ цзин*), где также присутствуют аналогичные пассажи, например, в строфе 61: «Самка постоянно благодаря покою побеждает самца, благодаря покою воздействует как низ».

Наконец, в-четвертых, среди выдающихся археологических открытий, совершенных в КНР с начала 70-х годов (курган Мавандуй, окр. Чанша, пров. Хунань), одной из сенсаций явилось обнаружение самых древних из имеющихся на сегодняшний день китайских эротологических трактатов: «Десять вопросов» (*Ши-вэнь* 十問) (см. пер. [18, с. 165–188]), «Обсуждения совершенного Пути-дао в Поднебесной» (*Тянь-ся чжи-дао тань* 天下至道談) (см. пер. [18, с. 189–201]), «Совпадение [сил] инь и ян» (*Хэ инь-ян* 合陰陽) и других, которые находились в захоронении II в. до н.э. и датируются IV–III вв. до н.э. (подробно см. [107]).

Следовательно, традиционная дата возникновения эротологии в Китае ныне не только научно подтверждена, но и удревнена. Согласно вполне достоверным свидетельствам древнекитайских письменных памятников, по крайней мере уже в эпоху Хань (206 до н.э. — 220 н.э.) в Срединном государстве получили достаточно широкое распространение эротологические трактаты, содержание которых охватывало весьма обширный круг вопросов: от философии космического эроса до практических наставлений о совокупительных (копулятивных) позах, любовных телодвижениях (фрикциях) и связанных с половой функцией снадобьях (афродизиаках). Подобные сочинения по искусству «спальных (нефритовых, внутренних) покоев» первоначально имели серьезный научный статус и ставились в один ряд с традиционной медициной. Об этом в первую очередь свидетельствуют найденные в Мавандуе трактаты, которые практически невозможно разделить на эротологические и медицинские: они представляют собой единый континуум макробиотического учения о «пестовании жизни».

Уже к IV–III вв. до н.э. это учение достигло столь высокого развития, что, в частности, использовало весьма богатую и красочную терминологию для обозначения половых органов и их частей. К примеру, в конце мавандуйского текста «Способы пестования жизни» (*Ян-шэн фан* 養生方) присутствует «Изображение проема самки» (*Пинь-ху ту* 牝戶圖), на котором схематический рисунок женского полового органа сопровождается восьмью терминами, а с учетом плохой сохранности писчего материала (шелковой ткани) есть основание предполагать утраченность еще четырех терминов [108, с. 67 (факсимиле), с. 118 (транскрипция)]. Для сравнения отметим, что современное медицинское изображение вульвы обходится десятком пояснительных терминов [109, с. 244]. Однако оборотной стороной такого разнообразия китайских генитальных терминов является проблема их точной анатомической идентификации (подробно см. [5, с. 450–451]).

Характерная для всей культуры традиционного Китая антропоцентрическая установка определила весьма ранний и повышенный интерес китайских мыслителей к такому фундаментальному аспекту человеческого существования, как половая жизнь. Древнекитайские философы сумели рационализировать и выразить в понятийной форме свойственные вообще мифологическому сознанию панэротические представления о человеческой сексуальности и половой дифференциации как проявлении космических, мироуправляющих, божественных сил. Поэтому самые общие категории китайской философии, науки, культуры обладают особыми эротическими смыслами, в особенности связанными с женским началом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Кобзев А.И. Эротология // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 5:] Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит., 2009. С. 430–474.
2. Кобзев А.И. Инь–ян // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 271–272.
3. Ткаченко Г.А. Хунь дунь / Библ. А.И. Кобзева // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 507–508.
4. Кобзев А.И. Ци [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 549–551.
5. Кобзев А.И. У [3] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 449.
6. Китайский эрос. Научно-художественный сборник / Сост. А.И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. 504 с.
7. Эрос за Китайской стеной / Сост., пер., вступ. ст. А.И. Кобзева. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. 144 с.
8. Маслов А.А. Битвы на атласных простынях. Святость, эрос и плоть в Китае. М.: РИПОЛ классик, 2020. 384 с.
9. «Тайные предписания для нефритовых покоев / Пер. А.Д. Дикарева // Китайский эрос. Научно-художественный сборник / Сост. А.И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. С. 166–180.
10. Кобзев А.И. «Канон перемен» как мировая константа // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева / Сост. С.В. Дмитриев. М.: ИВ РАН, 2014. С. 629–708.
11. И цзин («Канон перемен»): Перевод и исследование / Сост. А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2003. 246 с.
12. Кобзев А.И. Дао // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 220–226.
13. Кобзев А.И. Син [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 385–387.
14. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2003. 247 с.
15. Юркевич А.Г. Шэн шэн // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 629–630.
16. Миляньюк А.О. Макробиотика / Библ. А.О. Миляньюка, А.И. Кобзева // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 5:] Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит., 2009. С. 475–491.
17. Кобзев А.И., Торчинов Е.А. Алхимия // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 5:] Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит., 2009. С. 340–348.
18. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. 480 с.
19. Белая И.В. «Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр»: даосское учение для женщин. М.: Ганга, 2020. 354 с.

20. Юркевич А.Г. Синь [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 390–391.
21. Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семененко. М.: Вост. лит., 2016. 901 с.
22. Eberhard W. Dictionary of Chinese Symbols: Hidden Symbols in Chinese Life and Thought. L.; N.Y.: Routledge, 1986. 332 p., illus.
23. Нисский Григорий. Об устройении человека / Пер. В.М. Лурье. СПб.: Axioma, 2000. 223 с.
24. Кобзев А.И. Дэ [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 257–258.
25. Кобзев А.И. «Дао-дэ цзин»: главный канон китайской философии в первом академическом переводе на русский язык // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 102–111.
26. Канон Пути-дао и благодати / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 112–131.
27. Boodberg P.A. The Semasiology of Primary Confucian Concepts // Philosophy East and West. Honolulu, 1953. Vol. 2. № 4. P. 317–332.
28. Гулик Р. ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае / Пер. А.М. Кабанова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 400 с.
29. Кобзев А.И. Цзин [3] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 526–527.
30. «Хань Фэй-цзы». Глава двадцатая «Разъяснение [положений] Лао-цзы» / Пер. В.С. Спирина // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 235–257.
31. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002. 606 с.
32. Сюнь-цзы ([Трактат] Учителя Сюня) // Чжу-цзы цзи-чэн (Завершенное собрание [трактатов] всех учителей). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй (Издательство «Китай»), 1956. Кн. 2. 38, 367 с. 荀子 // 諸子集成。北京：中華書局，1956。第二冊。38, 367 頁。
33. «Записки о музыке» («Юэ цзи») // Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов / Сост. А.И. Кобзев. М.: Вост. лит., 1999. С. 294–307.
34. Юркевич А.Г. «Ли цзи» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 308–309.
35. Кобзев А.И. Загадки «Цзинь пин мэй» // Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4-х т. / Пер. В.С. Манухин и др. Сост. А.И. Кобзев. Т. 4. Кн. 2. М.: ИВ РАН, 2016. С. 432–459.
36. Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4-х т. / Пер. В.С. Манухин и др. Сост. А.И. Кобзев. Т. 4. Кн. 2. М.: ИВ РАН, 2016. 616 с.
37. Титаренко М.Л. Мо-цзя // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 358–361.
38. Титаренко М.Л. «Мо-цзы» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 357–358.

39. «Мо-цзы» / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 197.
40. Кобзев А.И. Бань Гу // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 153.
41. Кобзев А.И. «Хань шу» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 478–479.
42. Юркевич А.Г. Шэн [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 628–629.
43. Кобзев А.И. Мин [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 340–342.
44. Кобзев А.И. Цзюнь цзы // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 547.
45. Бо Син-цзянь. Повесть о красавице Ли / Пер. О.Л. Фишман // Танские новеллы. М.: Худ. лит., 1960. С. 150–164.
46. Кобзев А.И. Конфуций // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 284–286.
47. «Ли цзи». Глава девятая. «Действенность ритуала» / Пер. И.С. Лисевича // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 100–110.
48. Бо Син-цзянь. Да Лэ Фу. Ода Великой радости любовного соития Неба и Земли, тени и света / Пер. О.М. Городецкой. М.: Наталис, 2003.
49. Воскресенский Д.Н. Ли Юй // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 3:] Литература. Язык и письменность. М.: Вост. лит., 2008. С. 334–335.
50. Ли Юй. Полуночник Вэйян, или Подстилка из плоти: Роман; Двенадцать башен: Повести; Случайное пристанище для праздных дум: Эссе-размышления / Пер. Д.Н. Воскресенского. М.: Худ. лит., 1995. 558 с.
51. Кобзев А.И. Тай цзи // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 425–428.
52. Пань Фу-энь, Кроль Ю.Л. Сыма Цянь // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 401–403.
53. Пань Фу-энь. «Ши цзи» / Библ. А.И. Кобзева // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 621–623.
54. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII / Пер. Р.В. Вяткина. М.: Вост. лит., 1996. 464 с.
55. Кобзев А.И. Тянь [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 441–444.
56. Юркевич А.Г. «Хуан-ди нэй цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 486.
57. Юркевич А.Г. «Шу цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 626–628.
58. Гален Клавдий. О назначении частей человеческого тела / Пер. С.П. Кондратьева. М.: Медицина, 1971. 554 с.
59. Торчинов Е.А. Лунь хуй // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 316–317.

60. Мялль Л.Э. Гуань-инь // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 422–423.
61. Рифтин Б.Л. Цзао-ван // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 679–680.
62. Серова С.А. Мэй Лань-фан // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 6:] Искусство. М.: Вост. лит., 2010. С. 677–678.
63. Усов В.Н. Евнух // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 4:] Историческая мысль. Политическая и правовая культура. М.: Вост. лит., 2010. С. 498–501.
64. Белкин А.И. Третий пол: Судьбы пасынков Природы. М.: Олимп, 2000, 432 с.
65. Сун Шу-гун. Чжун-го гу-дай фан-ши ян-шэн цзи-яо (Собрание важнейших [материалов] по древнекитайскому [искусству] внутренних покоев и пестования жизни). Пекин: Чжун-го и-яо кэ-цзи чу-бань-шэ, 1991. 宋書功。中國古代房室養生集要。中國醫藥科技出版社, 1991。550 頁。
66. Levy H.S., Ishihara Akira. The Tao of Sex. The Essence of Medical Prescriptions. Lower Lake (California): Integral Publishing, 1989. 242 p.
67. Кобзев А.И. Самоопределение китайской философии // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 56–65.
68. Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / Пер. М.Ю. Ульянова и др. М.: Вост. лит., 205. 311 с.
69. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI / Пер. Р.В. Вяткина. М.: Вост. лит., 1992. 483 с.
70. Маслов А.А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М.: Алетейя, 2003, 474 с.
71. Юркевич А.Г. Сяо ти // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 423.
72. Книга дворцовых интриг. Евнухи у кормила власти в Китае / Сост.: Д.Н. Воскресенский, В.Н. Усов. М.: Наталис, 2002. 431 с.
73. Кобзев А.И. Чжу Си // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 593–596.
74. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Сост. А.В. Лебедев. М., 1989.
75. Гиппократ. Избранные книги. Пер. В.И. Руднева. М., 1994.
76. Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф.С. Владимирского. М.: Канон+ : Реабилитация, 1998. 461, [3] с.
77. Кобзев А.И. Су-ньюй // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 578–581.
78. Кобзев А.И. Сюань-ньюй // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 586–588.
79. Цао Сюэ-цин. Сон в красном тереме / Пер. В.А. Панасюка. М.: Худ. лит., 1958. Т. 1. 879 с.
80. Неофициальное жизнеописание ханьского У-ди, государя Воинственного / Пер. К.И. Гольгиной // Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост. И.С. Лисевич. М.: Вост.лит., 1994. С. 331–347.

81. *Schipper K.M.* L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste: Han Wou-ti Nei-Tchouan. P.: École française d'Extrême-Orient, 1965. 168 p.
82. *Рифтин Б.Л.* Си-ван-му / Библ. А.И. Кобзев // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 568–570.
83. *Торчинов Е.А.* «Ле-цзы» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 295.
84. *Васильев Л.С.* Аграрные отношения и община в древнем Китае (XI–VII вв. до н. э.). М.: Вост. лит., 1961. 267 с.
85. *Крюков М.В.* Род и патронимия в древнем Китае / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: ИЭ АН СССР, 1965. 26 с.
86. *Крюков М.В.* Формы социальной организации древних китайцев. М.: Вост. лит., 1967. 204 с.
87. *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. I / Пер. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М.: Вост. лит., 2001. 415 с.
88. *Переломов Л.С.* «Шан цзюнь шу» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 612–613.
89. *Кобзев А.И.* «Чжуан-цзы» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 584–589.
90. *Кобзев А.И.* Легизм // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 663–665.
91. *Мыльникова Ю.С.* Правовое положение женщин в истории средневекового Китая (VII–XIII века). СПб.: Издательство НП-ПРИНТ, 2014. 336 с.
92. *Рифтин Б.Л.* Хуан-ди / Библ. А.И. Кобзев // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2007. С. 568–570.
93. *Кобзев А.И., Торчинов Е.А.* Хуанлао-сюэпай // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 487–488.
94. *Торчинов Е.А.* Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки. 1982, № 6. С. 99–107.
95. *Кобзев А.И., Лукьянов А.Е.* У син // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 451–457.
96. *Льюйши чуньцю* (Весны и осени господина Лью) / Пер. Г.А. Ткаченко. М.: Мысль, 2001. 525 с.
97. *Попова И.Ф.* «Суй шу» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 4:] Философия. М.: Вост. лит., 2009. С. 599–600.
98. *Étiemble. Yun yu. Essai sur l'érotisme et l'amour dans la Chine ancienne.* Genève; Paris; Munich: Nagel, 1969. 171 p., ill.
99. *Beurdley M. et al.* The Clouds and the Rain. The Art of Love in China. Fribourg; London: Hammond & Co., 1969. 209 p., ill.
100. *Сун Юй.* Горы высокие Тан // Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В.М. Алексеева: в 2 кн. М.: Вост. лит. Кн. 1. 2006. С. 43–49.
101. *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М.: Вост. лит., 1966. 260 с.
102. *Кобзев А.И.* «Хуайнань-цзы» // Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 482–485.

103. Хуайнаньцзы: философы из Хуайнани / Пер. Л.Е. Померанцевой. М.: Вост. лит., 2016. 527 с.

104. Завадская-Байчжи Е.В. Сексуальность как особый колорит китайской традиционной живописи // Китайский эрос. Научно-художественный сборник / Сост. А.И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. С. 52–61.

105. Скиппер К. Заметки о даосизме и сексуальности / Пер. А.Д. Дикарева // Китайский эрос. Научно-художественный сборник / Сост. А.И. Кобзев. М.: Квадрат, 1993. С. 102–123.

106. «Цзо чжуань» / Пер. Е.П. Сеницына // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 5–13.

107. Harper D. The Sexual Arts of Ancient China as Described in Manuscript of the Second Century B.C. // Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge (Mass.), 1987. Vol. 47. № 2. P. 539–593.

108. Мавандуй Хань-мо бо-шу (Письмена на шелке книги из ханьской могилы в Мавандуе). Т. 4. Пекин: Вэнь-у чубаньшэ, 1985. 291 с. 馬王堆漢墓帛書。北京：文物出版社。291頁。

109. Краткая Медицинская Энциклопедия / Гл. ред. Б.В. Петровский. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1989. Т. 1: А — Кривошея. 624 с.

В.М. Алексеев: китайская женщина как бытовой ингредиент патриархального типа и не только



В библиографических списках работ о женском вопросе в Китае имя Василия Михайловича Алексеева не фигурирует, и совершенно напрасно. В дневнике путешествия Алексеева по Китаю 1907 года [1] много упоминаний о женщинах: как заметок о личных встречах, так и экскурсов в историю.

Всякий, кто решит прочесть дневники под этим углом, найдет для себя много интересного. В.В. Малявин, например, подготовил в марте 2021 г. для Международного радио Тайваня специальную передачу, в которой зачитывал соответствующие выдержки из Дневника.

Сразу следует оговорить, что хотя Алексеев провел в Китае много времени, и не только в столице и крупных городах, его возможности встречи с китайками были ограничены: он описывает только разговоры с глубокими деревенскими старухами или с маленькими девочками, радуется, когда ему удастся увидеть женщин на праздничных церемониях. Европеизированные китайки, редкость в 1907 году, особого удовольствия Алексеева не вызывают.

Архивные материалы свидетельствуют, что Алексеев готовил и научную статью о китайских женщинах.

Великую Отечественную войну В.М. Алексеев провел в эвакуации в Казахстане, вместе с некоторыми другими академиками. Место эвакуации

он неизменно характеризует как «курорт Боровое». Он прибыл на «курорт» с небольшим количеством книг, «два тома антологии “Тан ши сюань” (唐詩選) и словарь» [2, с. 355], вопрос с доставкой книг решался по возможности, с превеликими трудностями добывалась писчая бумага.

Директор Библиотеки Академии Наук СССР Иннокентий Иванович Яковкин (1881–1949) пишет Алексееву в Боровое из Москвы ¹:

Глубокоуважаемый Василий Михайлович!

В течение длительного времени здесь в Москве ничего не удавалось сделать для получения необходимых Вам книг и при этом убеждаться все более и более в том, что организовать необходимое обслуживание при том, что большинство московских библиотек было в той или иной степени эвакуировано почти что невозможно и в особенности по линии литературы по наукам общественным, в том числе и по востоковедению. Тем не менее, я очень надеюсь, что та партия книг, которая высылается в Боровое, порадует Вас. Две книги хотя и с большим трудом удалось для Вас достать, а самое главное это то, что мы переправляем Вам пять Ваших ящиков, доставленных из Ленинграда в составе библиотечного груза, прибывшего в Москву. Очень надеюсь, что все эти материалы, вместе взятые дадут Вам хотя бы некоторые возможности для работы.

Примите уверения в моем уважении к Вам,

/И.И. Яковкин/
6.VIII.1943

Что за книги были в тех пяти ящиках и были ли еще посылки, сказать сейчас нельзя.

Алексеев много внимания уделяет налаживанию социальной жизни «курорта». Обязательным элементом проведения досуга были чтения друг другу лекций. Алексеев участвовал в этом самым активным образом. По свидетельству М.В. Баньковской, именно Алексеев был организатором еженедельных (!) собраний [2, с. 357], на которых обитатели «курорта» отчитывались в произвольной форме о проделанной работе. Востоковедов среди слушателей было немного — иранист А.А. Фрейман, арабист И.Н. Винников, китаист В.М. Аникеев, несколько раз приезжал Л.З. Эйдлиן [2, с. 358].

В конце войны и в первые послевоенные годы АН СССР выпускала «Рефераты научно-исследовательских работ» структур Академии по годам. Это была своеобразная форма информирования общественности о дея-

¹ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 3, дело 925, л. 2.

тельности академических институтов и отдельных ученых в годы войны. В сборнике рефератов за 1945 г., изданном только в 1947 г., есть специальный раздел о работах Алексеева из 37 пунктов: перечень работ, как и опубликованных, так и подготовленных к печати, названия докладов, прочитанных уже по возвращении, но подготовленных явно задолго до того. Судя по стилю, авторство принадлежит самому Алексееву.

23. Женщина в Китае. (Доложено 8 марта 1945 г. в ЛГУ). В этой статье, имеющей сказать нечто новое без повторений общеизвестного из энциклопедий и общих обзоров, китайская женщина характеризуется не только как бытовой ингредиент патриархального типа, но и как сюжет литературных шедевров, где ее красоте воздано должное, правда, с оговорками, характерными только для Китая. Прослежена двойственность отношения к ней мужчин-поэтов и историков как к добродетельной жене и как к женщине, живущей «на людях». Указано на конфуцианскую идеологию, определяющую женщине ее место в обществе и моральный кодекс ее прав и обязанностей. Однако говорится и о закулисном быте, разрушавшем самые строгие регламенты, вплоть до открытой проституции, принявшей, правда, несколько специфические черты. В конце статьи говорится об императрицах и дается перевод знаменитой прокламации VII в., направленной против наиболее знаменитой и пресловутой из них У Цзэ-тянь [3, с. 34].

Речь идет и о прочитанном докладе, и о готовой статье, среди опубликованного такой статьи нет, но в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН есть дело, озаглавленное «Женщина в Китае. Конспект и тезисы доклада в ЛГУ и ИВ. 8 марта 1944–48»². В 1944 г. доклад был впервые озвучен в Боровом, а потом повторен минимум дважды уже в Ленинграде.

В деле 242 листочка, так что никакой подготовленной статьи не было, а были материалы доклада в конспективном виде. Работать с карточным материалом сложно — отрывочные записи, плохой почерк, многие карандашные записи стерлись и едва читаются. При нумерации листов дела сотрудники Архива нарушили порядок листов, как он был у Алексеева (он проставлял номера листов почти всегда), так что истинный план восстановить сложно. Сказались и условия, в которых подготавливался доклад: несвойственные Алексееву ошибочность и неполнота библиографических ссылок. Это следствие той самой неточности и работы по памяти, о которой пишет в своей книге М.В. Баньковская [2, с. 357].

Предпримем попытку реконструкции текста доклада. По записям невозможно точно установить дату написания. Часть явно была сделана в эвакуации, Алексей сует на недостаток материала, особенно «реквизита», часть

² СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462.

была добавлена позднее, уже со ссылками на реквизит — народные картины с номерами коллекции и альбомы.

Из анализа материалов дела явствует, что в распоряжении Алексеева в Боровом точно были дневники его путешествия по Китаю 1907 г., его собственные переводы из Ляо Чжая 聊齋 (Пу Сун-лин 蒲松齡, 1640–1715) антологии классической поэзии и прозы. Остальное цитируется либо по памяти и недостоверно, либо добавлено позднее, уже при подготовке ленинградской версии доклада.

В деле больше всего карточек посвящены традиции бинтования женских ног, тогда как об этом нет упоминания в опубликованном реферате доклада/статьи. Складывается впечатление, что Алексеев чувствовал запросы аудитории, пришедшей на праздничные слушания. В архивном деле карточки распределены по пяти конвертам, примерно по 50 листов в каждом, первые два конверта заняты исключительно материалами о бинтовании ног.

Мнения Алексеева об этом обычае изложены им в дневниковой записи от 26 июня 1907 г. [1, с. 176–177], на карточках для доклада некоторые пассажи приведены почти дословно, совпадает и основной вывод, т.е. почти за сорок лет, прошедших после путешествия, Алексеев своего мнения не изменил. Но если в Дневнике мы находим только описание обычая, его осуждение и сочувствие жертвам, то в лекции просматривается попытка понять, как исковерканная женская ножка оказалась сексуально привлекательной для китайских мужчин.

Начинать лекцию предполагалось с уверений слушателей в том, что для китайцев-мужчин деформированная женская нога была объектом эротического преклонения: имела место «разнузданная похоть ног»³, «бинтование ног происходит, прежде всего, от любострастия мужчин (у нас в этом патологическом варианте непонятном)»⁴. «Сексуальность ножки ощущается всеми — даже стариками»⁵, в Дневнике же отмечено, что «Ноги стали центром женской привлекательности, создающим женственность даже антиженственным фигурам, даже глубоким старухам» [1, с. 177]. Применительно к бинтованным ногам и необходимой для них обуви Алексеев предполагает использование терминов «фетишизм»: «пил вино из кривого башмака», «экстибиционизм»: выставленная «женская нога на публичное любование», «подолатрия»: «Поклонение золотому лотосу»⁶.

³ Там же, л. 32.

⁴ Там же, л. 34.

⁵ Там же, л. 35.

⁶ Там же, л. 36–38.

В качестве примера приводится «Популярная (разнузданно — почти похабная) “Песня о забинтованной ножке в золотом лотосе”»⁷. Скорее всего речь идет о песне, которую опубликовал Гу Цзе-ган 顧頡剛 (1893–1980) в собранном им сборнике песен и стихов «культуры У», т.е. Сучжоу [4, с. 107].

Книга издана в год, когда Алексеев был в Китае и мог ее лично привести, была ли она доставлена на «курорт Боровое» или Алексеев предполагал воспроизвести суть стихотворения по памяти, непонятно.

纏金蓮的山歌

佳人房內纏金蓮，才郎移步喜連連娘子啊，
你的金蓮怎的小，宛比冬天斷筍尖；
又好像五月端陽三角粽，又是香來又是甜；
又好比六月之中香佛手，還帶玲瓏還帶尖。
佳人聽言紅了臉，貪花愛色能個賤，
今夜與你二頭睡，小金蓮躑在你的嘴旁邊；
問你怎樣香來怎樣甜？還要請你嘗嘗斷筍尖。

Красавица в опочивальне бинтует золотые лотосы,
Эй, молодец, приходи ласкать снова и снова свою прелестницу!
Золотые лотосы твои отчего так малы?
Как будто сломанные побеги бамбука зимой;
Или будто треугольные клёцки на праздник Дуаньян в мае,
Так же благоуханны, так же вкусны!
Источают аромат подобно «пальцам Будды» в июне,
Столь изящны и столь же остры!
Красавица услышала, личико зарделось,
Сладострастна и похотлива, шлюха!
Ночью нынче спим: одно тело — две головы!
Маленький золотой лотос достал до твоего рта;
Спрашиваю тебя: отчего так благоуханна и так вкусна?
И прошу тебя вкусить бамбука сломленные побеги.

По мнению ученого, обычай возник как эротический эксцесс в верхах: «Успех моды у мужчин-правителей»⁸. В Дневнике Алексеев пишет, что первоначальный толчок был дан еще в VII в. неким императором-эротоманом, который «воспел в стихах маленькие ножки своей любимой наложницы, ступающей по цветам лотоса, специально для этой цели сделанным

⁷ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 39.

⁸ Там же, л. 54.

из листового золота» [1, с. 177]. Это рассказ об императоре Сяо Бао-цзюане 蕭寶卷 (483–501) государства Южная Ци 南齊, который жил двумя веками ранее времени, указанного Алексеевым. Наложницу звали Пань Юй-эр 潘玉儿 (潘玉奴, ?–501), восхищенный ее танцем император воскликнул «Небожительница спустилась с небес, под каждым ее шагом рождаются лотосы» (*Сяньцзы сяфань, бубу шэн лян* 仙子下凡, 步步生蓮). О судьбе женщины сообщается в «Истории Южных династий» [5, с. 148]. У Пань Юй-эр была не забинтованная, а естественно маленькая нога, считается, что танцевала она босиком, что в принципе невозможно после бинтования. Ей стали подражать, искусственно препятствуя росту ног у девочек и формируя стопу особым образом, чтобы получить в результате острый носок, самое эротичное в ножке, что подтверждает и Алексеев: *лиси* 利屣 остроносые туфли для танцев, «острый носочек» — «основа всей моды и эксцесса. Бинтованная ножка — полумесяц — вся в ладони помещается»⁹.

Вспоминая убранство гробницы Улянцы 武梁祠 (147–163) в провинции Шаньдун, посещенной во время путешествия по Северному Китаю, Алексеев констатирует, что носки женской обуви в те времена изображались острыми, но в древности у женской обуви был еще круглый носок в противовес квадратному носку мужской обуви¹⁰.

В докладе Алексеев планировал на примерах из художественной литературы показать, как мода постепенно распространялась на все слои общества, становясь универсальной.

Трудно сказать, какие конкретно тексты имел в виду Алексеев, утверждая: «У Ли Бо есть свидетельство (стихи) что в его время бинтование ног не было универсальным». Анонимную «Песню о бинтованной ножке Ян Гуй-фэй», на которую ссылается Алексеев, по приведенной информации найти не удалось. Вообще-то считается, что у Ян Гуй-фэй была маленькая естественная нога, поэтому она и могла хорошо танцевать, чем и пленила императора. Есть народная картина «Ян Юй-хуань как богиня цветов абрикоса» (*Си Синхуа-шэнь Ян Юй-хуань* 司杏花神楊玉環) (рис. 1)¹¹, на которой Ян изображена несколько необычно, лист этот был Алексееву, скорее всего не знаком, его привез и подарил Кунсткамере в 1907 г. полковник Евгений Фёдорович Новицкий (1867–1931). На террасе дворца, облокотившись на стол, сидит в кресле женщина в богатых одеждах, с высокой прической. Поза дамы слишком расслаблена по китайским представлениям, обращает на себя внимание большая ступня, виднеющаяся из-под халата. Ян Юй-хуань,

⁹ Там же, л. 44.

¹⁰ Там же, л. 47.

¹¹ Источник: МАЭ № 1080-97-22-Р16.



Рис. 1. Народная картина
«Ян Юй-хуань как богиня цветов абрикоса»

более известная как Ян Гуй-фэй 楊貴妃 (719–756), любимая наложница танского императора Сюань-цзуна 玄宗 (685–756), по преданию была настолько хороша собой, что цветы не выдерживали конкуренции, увядали и осыпались. Позднее стала почитаться как богиня цветов абрикоса, символ второго месяца по лунному календарю.

Текст «поэмы о женских бинтованных ногах» «Воспеваю ноги. На мотив «Варвары мань, [одетые, как] бодхисаттвы» (Юн цзу. Пуса мань 詠足菩薩蠻) Су Ши 蘇軾 (Су Дун-по 蘇東坡, 1037–1101) [6, с. 130] был в распоряжении Алексеева, и он предполагал его цитировать, но готовый перевод не обнаруживается.

塗香莫惜蓮承步/長愁羅襪凌波去
只見舞迴風都無行處蹤

Путь благоуханен, не пощадит лotosовой походки,
Скорблю, что шелковые чулки ушли, едва касаясь земли.
Только заметил танца стремительный вихрь,
А уж нет ни следа шагов, что она прошла.

偷穿宮樣穩並立雙趺困
纖妙說應難須從掌上看

Тайно оделась в дворцовые одежды, пристроилась,
Но ходить так утомительно.
Нежной и грациозной, говорю Вам, быть трудно,
Нужно поместиться на ладонях.

Мода постепенно охватывала различные слои общества, с XII в., т.е. после «неоконфуцианского морального зажима», бинтование ног стало обязательным. Охрана морали — одна из причин экзекуции. «Для меня почти несомненно, что острый период начала общей моды бинтования женских ног совпал с суровой эпохой неоконфуцианской морали Чжу Си (朱熹) XII в.»¹² — эта же мысль практически дословно зафиксирована в Дневнике [1, с. 177]. «Бинтование ног как нельзя лучше устраивало авторов и приверженцев Цзя ли (家禮) (семейный кодекс — семейный ли) Чжу Си и ко»¹³. Бинтование ног с детства закрепляло «разницу между мужчинами и женщинами»¹⁴, девочки просто физически не могли принимать участие в играх с мальчиками, так что изоляция происходила как бы естественно, причем даже внутри одной патриархальной семьи.

«При Мин над небинтованными тянь цзу 天足 (естественные, как от Неба) уже издевались. Бинтовали ноги даже нищие и рабочие крестьянки»¹⁵.

Алексеев пишет, что видел изображение ноги актера-исполнителя женских ролей в журнале «Чжунго сицуй» 中國戲曲 «Китайский театр». По приведенной информации найти репродукцию трудно, приведем иллюстрацию из книги Орлингтона «Китайский театр» [7, р. 76] (рис. 2). В большинстве случаев актеры выходили на сцену в обычной обуви, не привлекающей к ногам особого внимания публики, но в успешных трупп-



Рис. 2. Нога актера-исполнителя женских ролей в специальной обуви

¹² СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 54.

¹³ Там же, л. 55.

¹⁴ Там же, л. 51.

¹⁵ Там же, л. 50.

пах применялись особые конструкции, позволяющие обуть мужскую ногу в «лотосовый башмачок».

Алексеев очень ценил творчество Линь Юй-тана 林語堂 (1895–1976). В деле есть довольно большой лист, на котором алексеевским почерком написан перевод отрывка из романа «Мгновение в Пекине» [8, р. 4]¹⁶, предваряемый следующим комментарием: «Наилучшая и сильная евлога красоты бинтованной ноги у Линь Юйтана (Lin Yutang. Moment in Peking. A Novel of contemporary Chinese life. New York):

«Эта молодая женщина, Кассия, была как раз прямо вызывающим примером такой красоты. Конечно, дело было не только в одних ее забинтованных ногах, вся ее фигура подчеркивала их красоту, напоминая какую-нибудь хорошую статую по неподвижной гармонии в ее подножии. “Высокий” подъем поддерживал ее тело деликатно и в то же время твердо, так что в любую минуту линия ее тела была совершенною. Эффект, производимый изогнутым в лук башмачком, который был на ней и в которых эта женщина ходила на высоких своих пятках, в точности напоминал эффект западных башмачков на высоких каблуках, тех самых, что совершенно изменяют женскую походку, отбрасывая бедра назад и делая почти невозможным для женщины, носящей такую обувь, какое-либо иное положение, кроме совершенно прямого, или ходить свободно и без стеснений как в обуви на низком каблуке. Кассия была скорее высокого роста, с прекрасной головой и шеей, линия ее тела как бы выплывала постепенно, вплоть до места пониже талии, где она сужалась внутрь круглыми, заботливо пригнанными шароварами, и затем, оканчивалась на двух маленьких точках ее слегка подвернутых башмачков — точь-в-точь как ваза с совершенными пропорциями, которую человек рассматривает целый день, чувствуя ее совершенство, но не имея слов, чтобы сказать, почему ваза совершенна. Пара больших, небинтованных ног эту гармонию линии совершенно бы разрушила!»¹⁷.

Очевидно, текст предполагалось зачитывать целиком непосредственно в собрании ученых. Стоит отметить литературные достоинства и точность перевода. Алексеев отчасти разделяет эмоции Линь Юй-тана: «Я видел ужасы забинтованных ног — у девочек 4-5 лет — у крестьянок на мокрой земле. Но видел красавиц, изящнейших женщин, после которых неприятно смотреть на наших ступающих козыми каблуками грузных женщин. Жизнь везде создает равновесие!»¹⁸. Случайно встреченная европейская дама в китайском костюме, «весьма курпулентная, большеногая особа» не выдерживает

¹⁶ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 49.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, л. 71.

сравнения с китайками [1, с. 244]. Если у европейских дам козы каблук, то у китаянок — «козы ножки»: «...пичужка, на козых ножках ...». Далее хорошо написано о макияже, об общем впечатлении диссонанса, производимого обитательницами Поднебесной на европейцев: «Обильная косметика странно сочетается в китаянках с подчеркнутой пугливостью и вычурной суровостью лица и фигуры» [1, с. 244].

Стремление следовать моде наносит ущерб здоровью. Алексеев сравнивает бинтование ног в Китае с долгой европейской очарованностью тонкими талиями: «Корсет был в Европе менее жесток и страшен (не очень мешал движениям)»¹⁹; высокие каблуки меняют анатомию женских ног: «Если сделать рентген современной ноги, то в пальцах получим нечто китайское»²⁰. Достается и длине одежды: «Нынешние короткие юбки: после [название болезни неразборчиво — Т.В.] и радикулита в –38 домой из больницы в коротких юбках»²¹.

Далее по плану следует рассказ о попытках борьбы с жестоким обычаем. Здесь особо видно, как ученому не хватает конкретного материала, пишет об «императорских указах против бинтования ног с карами 禁纏足: отцу и мужу — 80 палок и ссылка». Цитирует прошение трону о запрете бинтования ног Кан Ю-вэя 康有為 (1858–1927): «дикари мы, смешные всему миру», «Наш величайший позор (о маленькой ноге)». К сожалению, не перечислены «суеверия, связанные с бинтованием ног». Только обозначены «филиппики против ног, возмущения, жалобы, песни»: некая «Песня женщины XVIII века против бинтования ног», «Муки девочки Народная песня гэяо 歌謠 (Фуцзянь) о страданиях малой ноги», «Пословицы яньюй 諺語 о бинтованных ногах (жалобы)», «Стихи о бинтовании ног как о капкане для женщин», «Песня о бинтовании ног — жалоба девочки и мальчика»²². Отмечается, что были «Пять писателей против бинтования ног при Цин (маньчжурская династия)»²³, но названы только «Хун Сю-цюань 洪秀全 (1813–1864) — борец против бинтования» и «Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929) — публицист, профессор XIX–XX вв.». В Дневнике это все обобщено в пространной записи от 13 сентября [1, с. 332–333]. На каком основании Алексеев столь категорично записал предводителя тайпинов в борцы за избавление женщин от пагубной моды, непонятно. По мнению Э.А. Синецкой, распространенное мнение,

¹⁹ Там же, л. 83.

²⁰ Там же, л. 82.

²¹ Там же, л. 84.

²² Там же, л. 78–81.

²³ В записях часты комментарии, явно указывающие на то, что доклад предназначался для неподготовленной аудитории.

будто в армии тайпинов существовал запрет на бинтование ног, основано на том, что в их рядах были женщины с небинтованными ногами, «варварские женщины», скорее всего — представительницы национальных меньшинств, которые ноги не бинтовали [9, с. 84]. Кан Ю-вэй и Лян Ци-чао предпринимали попытки убедить власти в необходимости законодательного запрета уродовать девочек, об этом для первой справки также можно прочитать в монографии Э.А. Синецкой.

Один из текстов, на которые ссылается Алексеев, удалось найти по его описанию: «Линь Цинь-нань. Стихи о женщинах с маленькими ногами в трех актах (текст) филиппики»²⁴.

林琴南 (1852–1924) 小脚婦詩。

小脚婦，誰家女。裙底弓鞋三寸許。

下輕上重怕風吹，一步艱難如萬里。

左靠嬾嬾右靠婢，偶然蹴之痛欲死。

問君此腳纏何時，奈何負痛無了期。

婦言奴不知，五歲六歲才勝衣。

阿娘做履命纏足，指兒尖尖腰兒曲。

號天叫地娘不聞，宵宵痛楚五更哭。

兒顛跌，娘驚惶。

兒今腳痛入骨髓，兒自淒涼娘弗忙。

阿娘轉笑慰嬌女，阿娘小時亦如汝。

但求腳小出人前，娘破工夫為汝纏。

豈知纏得腳兒小，筋骨不舒日食少。

無數芳年泣落花，一弓小墓聞啼鳥。

Женщина с бинтованными ножками, кто ты?

Под юбкой треугольные туфельки в три вершка — как положено,

Внизу легко, сверху тяжело, боится дуновений ветра.

Один шаг труден, как десять тысяч верст.

Слева опирается на мамку, справа опирается на служанку,

Боль, если вдруг кто наступит, такая, что хочется умереть.

Спросил, когда перебинтовали, а ведь боль не прекращается!

Женщина ответила: Я, ничтожная, не знаю —

В 5 лет, в 6 лет «надели одежду».

Мать сделала туфельки, чтобы бинтовать ножки,

Чтобы носок был острый и подъем изогнутый.

Взывала к небесам, молила землю — матушка не слышала.

²⁴ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 64.

Ночами маялась от боли, все пять ночных страж рыдала.
А сыну стоит чуть споткнуться — мать испугалась!
У сына нынче ноги болят невыносимо,
Сын горюет, а мать вся исхлопоталась.
Матушка, повернись, улыбнись, успокой любимую дочь,
Матушка, когда была маленькой, была как ты.
Только чтобы ноги были крошечными, чтобы предстать перед людьми,
Матушка тратит время, чтобы их бинтовать.
Ведь знает же, как забинтованная ножка мала, как болят мышцы и кости,
Как портится аппетит.
Долгие годы льет цветущая женщина слезы по опавшим лепесткам,
Изгиб ноги — могилка, где слушают пение птиц [10, с. 178].

Упоминает Алексеев и о деятельности общества Тяньцзу хуй 天足會²⁵ («Небесное равно естественное», как трактует Алексеев смысл названия), которое пыталось превратить «естественное в государственное принуждение», не очень результативное еще к 1926 году, хотя Алексеев во время последней поездки в Китай наблюдал уже «любителей естественных».

О прочих особенностях внешности китайских женщин много говорить не предполагалось. «Самый наряд китаянки противоположен наряду наших женщин. Всё то, что наши женщины любят выставлять напоказ (особенно под предлогом жары) китаянки скрывают изо всех сил: весь покрой без всякого намека на талию и грудь. Даже фею так рисуют»²⁶. Мешало отсутствие реквизита, оставленных в Ленинграде коллекций народных картин, альбомов: «Я мог бы (в Ленинграде) [показать — Т.В.] альбомы китайских причесок и костюмов дореформенных китаянок, о чем можно было бы подробно поговорить»²⁷. Акварельный альбом дамских причесок под шифром алексеевских коллекций К/37,7 хранится сейчас в Эрмитаже, некоторые листы из него выставлены на сайте музея²⁸.

Идеалом женской внешности Алексеев считает Гуань-инь 觀音, хоть это и «андрогин»²⁹ («есть целая коробка с ее изображениями») и сопровожда-

²⁵ Общество было организовано в Сямыне в 1874–1875 г. по инициативе британского миссионера Джона Макгована (John Mac Gowan, 1835–1922), сотрудничало с Кан Ю-вэем и Лян Ци-чао.

²⁶ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 7.

²⁷ Там же, л. 213.

²⁸ ЛТ-6266, для просмотра достаточно ввести указанный инвентарный номер в строку поиска «Коллекции он-лайн»: Государственный Эрмитаж (hermitage.ru).

²⁹ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 113.

ющих ее фей, «народные картины запечатлевают идеал нарядной дамы»³⁰ и пропагандирует «Домашний уют с красивыми женщинами в семье»³¹.

О социальной роли женщины сказано гораздо больше, при этом многое также почерпнуто непосредственно из дневниковых записей.

Запись «Пекин 1906 г. Утро, голуби. Мелодия — и вдруг — ужас! Похороны? — нет — “берут жену”»³² является конспектом дневниковой записи от 25 сентября [1, с. 359]. «Человек (мужчина и женщина) имеет в жизни только один праздник — свадьбу. Выезд с (наемной) помпой как у чиновника. Следующая помпа — увы — смерть!»³³ — также цитата из Дневника [1, с. 322].

От бытовых зарисовок Алексеев предполагал переход к философским обобщениям: «Женщина — великое мировое начало. Но — равновеликое!! Иньян (陰陽 + ☯)». «Китайская старая патриархальная семья есть по учению Да сё как бы некое государство с интригами, дипломатией, изменой и т. д. Сначала устрой свою семью, как некое государство, а теперь от государства к семье»³⁴ — тут непонятно, почему использует японскую транскрипцию названия учения Да сюэ 大學. Алексеев свидетельствует, что в Боровом некоторые книги китайских классиков были в японских изданиях: «Я ничего не отбирал, а использовал японское издание “Сборника танских стихотворений” (“Тан ши сюань”), изданного Ли Пань-луном (李攀龍, 1514–1570) в XVI в. в том виде, в котором оно имеется в знаменитой японской большой “Антологии китайской литературы” начала XX в.» [11, с. 304]. Возможно, перед нами скрытая цитата — перевод с японского.

Равенство мужчины и женщины, по мнению Алексева, заложено в китайских этических категориях: «Дэ (德) есть дао (道) в сознании, а ли (禮) — в поведении. Женщина есть такое же воплощение обоих, как и мужчина». «Учение Конфуция о женщине было также спорно, как и о мужчине. Для женщин — не блудить с другими, не выходить замуж и после смерти мужа. Однако это обязательство перешло лишь в пожелания»³⁵ конфуцианского государства.

Женская добродетель воспевается в некрологах, эпитафиях, написанных от лица известных мужей, существовала «Целая литература наставлений женщинам, ссылающаяся на исторические примеры образцовых

³⁰ СПБФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 214.

³¹ Там же, л. 107.

³² Там же, л. 2.

³³ Там же, л. 3.

³⁴ Там же, л. 56.

³⁵ Там же, л. 57.

женщин», Особого внимания заслуживают «Титулы вдов и матерей больших чиновников»³⁶. «...Строгость брака для женщин особенно заметна с XII в. — конфуцианская доктрина в конфуцианском государстве. Чэн И говорил “Голод — дело малое. А вот нарушить женское целомудрие — дело большое”»³⁷ — это и фрагмент записи в Дневнике 23 августа [1, с. 296], и повторение примечания к новелле Пу Сун-лина «Красавица Цин-фэн» [12, с. 254].

Многоженство было общей практикой в древности: «Женщины (жены Шуня). Им воздвигнут храм». «Развод, многоженство — все это в древнем Китае и в дореволюционном Китае наших дней было распространено»³⁸.

Китайские учителя Алексеева, *сяньшиэны* 先生, не только занимались с ним языком и читали классиков, но и информировали его о скрытых от глаз постороннего наблюдателя реалиях китайского быта.

«Мой учитель Лю Да-бэнь (劉大本) считает себя бездетным и очень переживает (не может иметь наложниц) — 3 дочери в счет не идут — не приносят жертвы духу»: это выписки из дневника от 1 июля, где речь идет, впрочем, о четырех дочерях [1, с. 199].

Ответственным за определения секса и порнографии был назначен учитель Алексеева еще во время первого пребывания в Китае Чжан И-тин 張逸亭, известна его фотография с Алексеевым [1, с. 401]. С Чжаном Алексеев встречался и в 1926 г., в последний приезд в страну, от этого сотрудничества осталась картотека «Дянь-гу, выбранные Чжан Итхином (так в названии дела — Т.В.). Автографы В.М. Алексеева и *сяньшиэна*, 1926»³⁹. *Дянь-гу* 典故 — аллюзия, литературная цитата. Толкования *дянь-гу* из Ляо Чжая были предметом особого интереса В.М. Алексеева. К порнографии по Чжан И-тину относятся: картины, где мать кормит грудью дитя, это и китайские народные картины, и иконы богоматери; перевод «Песни песней» и любой поцелуй, т.е. «сближение губ». Об этом запись «Обряд на свадьбе, когда муж и жена пьют из одной чаши — вместо поцелуя на виду у всех — невозможен»⁴⁰.

Женская свобода измеряется Алексеевым формулой «чем позже по дате, тем строже». Свободная любовь описана в художественной литературе, «четыре исторические красавицы», набор которых варьируется, но они все чьи-то фаворитки, и как таковые доказывают распространенность явления. В Дневнике в записи от 22 сентября перечислены только трое — Си Ши,

³⁶ Там же, л. 111.

³⁷ Там же, л. 108.

³⁸ Там же, л. 114 и 115.

³⁹ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 500, л. 85.

⁴⁰ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 145.

Чжао Фэй-янь (Летающая ласточка) и Ян Гуй-фэй [1, с. 354]. Стандартный набор *Си да мэй нюй* 四大美女, вошедший во все фразеологизмы: Си Ши 西施 (V в. до н.э.), Ван Чжао-цзюнь 王昭君 (I в. до н.э.), Дяо-чань 貂蟬 (?-?, существование не доказано) и Ян Гуй-фэй. На одной из самых старых китайских гравюр «Прекрасный облик повергающих царства красавиц разных династий» (*Суй чао яотяо чэн цин го чжи фан жун* 隨朝朝窈窕呈傾國之芳容) запечатлены Бань Цзи 班姬 (Бань-цзе-юй, придворная дама Бань 班婕妤, I в. до н.э.), Чжао Фэй-янь 趙飛燕 (45–1 до н.э.), Ван Чжао-цзюнь и Люй-чжу 綠珠 (Зеленая жемчужина, ?–300) [13, ил. 1]. В коллекции Алексеева есть альбом исторических красавиц под шифром К 48/8⁴¹, который предполагалось демонстрировать по возможности.

Судьбы китайских императриц, их положение в обществе являются проявлением общих тенденций: «женщина, даже царица, не посмела лично принять своего поэта Сыма Сян-жу, а приняла его жену»⁴². Эта история рассказана в поэме самого Сыма Сян-жу 司馬相如 (179–117 до н.э.) «Там, где длинны ворота», переведенной Алексеевым [14, с. 91–95]: утратившая расположение августейшего супруга императрица через жену поэта, красавицу Чжо Вэнь-цзюнь 卓文君 (II в. до н.э.), заказывает у него поэму, дабы вернуть благосклонность императора.

Фавориток возносили на трон «ум, коварство, интриги etc, ибо прямого трона наследия для них никогда не было»⁴³.

Про У Цзэ-тянь 武則天 (624–705) написано мало, несмотря на заявленное в реферате. Сообщается, что она «обладала смёткой и даже государственным умом, разбиралась в людях»⁴⁴, похоже, этот пассаж переведен с китайского. «С Екатериной Великой не сравнится ни в чем, кроме государственного ума. Однако растеряла все завоевания китайцев в Средней Азии и развратила все верхи»⁴⁵. «Ее карьера необыкновенна. Сначала была певицей и жонглершей у отца императора. Потом была монахиней. ... как мужчина на троне имела массу девственниц в гареме»⁴⁶. «...Перевод знаменитой прокламации VII в.» против У Цзэ-тянь, который обещан в конце доклада [3, с. 34] — это переведенный Алексеевым текст «Наказ для Сюй Цзин-е, идущего карать У Чжао» (*Вэй Сюй Цзин-е тао У Чжао си* 為徐敬業討武曌檄) кисти поэта и сановника

⁴¹ СПБФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 164.

⁴² Там же, л. 179.

⁴³ Там же, л. 180.

⁴⁴ Там же, л. 187.

⁴⁵ Там же, л. 183.

⁴⁶ Там же, л. 184.

Ло Бинь-вана 駱賓王 (626–?) [14, с. 275–276]. Некоторые детали биографии У-хоу, сообщенные Алексеевым в докладе, скорее всего, позаимствованы непосредственно из первых абзацев «Наказа...». Однако Алексеев призывает к объективности: «... все реляции об У-хоу были написаны мужчинами, которые ее ненавидели за поругание ЛИ — очень верить им нельзя»⁴⁷. Завершает разговор об У-хоу напоминанием, что он сам жил в Китае в годы тирании Цы-си 慈禧 (1835–1908), к сожалению, текст на листах об этом очень сильно поврежден, можно только разобрать, что «ею управлял евнух Ли [Лянь-ин]»⁴⁸ 李連英 (1848–1911).

Алексеев видит разницу в положении женщины в старом и новом Китае, женщина в традиционном китайском обществе «напоминает допетровскую русскую женщину. Но до моды на маленькую ножку было иначе — влияние конфуцианской ортодоксии Чжу Си. Обычная для всех патриархальных стран двойственность — раба и царица-гетера. Женщина в демократическом Китае как у нас раскрепощается»⁴⁹.

«О патриархальном браке Линь Юй-тан. Стр. 324»⁵⁰. Алексеев опять обращается к свидетельству из романа «Мгновение в Пекине», только на этот раз нужный отрывок не переведен, а переписан от руки по-английски, в полном соответствии с текстом оригинала:

«... it was the natural condition of two normal young people of opposite sex paying each other the unique compliment of giving their lives to each other as companions for the future. Under normal healthy circumstances, nature did the rest. If it is true that it is hard for a wife to remain on the pedestal of an angel or goddess, possessing the liquid of romantic intoxication to keep her lover-husband under an eternal spell, or for the husband to do the same, it is also true that Heaven has provided for each young married couple a natural method of reconciliation, a cement of affection that patches little holes and smooths out little wrinkles in the garment of matrimony and delivers it like new again each morning, by producing in each a desire for qualities that he or she has not got, and in each an attraction for the other because of what he or she has. The charm of sex works within marriage as well as without and the clay of a humanity which must forfeit the natural charms of sex in marriage would be sorry stuff indeed» [8, p. 324–325].

⁴⁷ Там же, л. 190.

⁴⁸ Там же, л. 193.

⁴⁹ Там же, л. 239.

⁵⁰ Там же, л. 231.

Предложим собственный перевод отрывка:

«...это было естественное состояние двух нормальных молодых людей противоположного пола, которые дополняют друг друга, отдавая свои жизни друг другу в качестве компаньонов на будущее. При нормальных обстоятельствах со здоровьем природа сделала все остальное. Если правда, что для жены трудно оставаться на пьедестале ангела или богини, обладающей жидкостью романтического опьянения, чтобы вечно околдовывать своего мужа-любownika, или для мужа делать то же самое, то верно и то, что Небеса предусмотрели для каждой молодой супружеской пары естественный метод примирения, цемент привязанности, который латает маленькие дырочки и разглаживает маленькие морщинки на одежде супружества и каждое утро делает ее как новенькую, пробуждая в каждом желание обладать качествами, которых у него или у нее нет, и в каждом из них есть влечение к другому из-за того, что у него или у нее есть. Очарование секса работает как в браке, так и без него, и глина человеческой природы, которая должна утрачивать естественные прелести секса в браке, была бы действительно достойна сожаления».

Свободная любовь была в художественной литературе, как один из ранних примеров: «Жена Чжуан-цзы: Велел не выходить замуж, пока не остынет труп — она сразу стала обмахивать труп веером. Мог бы перевести — здесь у меня нет»⁵¹. В Дневнике же рассказывается, что запрет действует до того, как не высохнет земля на могиле, и жена обмахивает веером именно могилу [1, с. 296 и прим. 7]. «Литература была не для женщин, поэтому в романах и новеллах иногда не стеснялись в [описаниях?], напоминающих Каллиниковы “Мощи”»⁵².

Иосиф Федорович Каллиников (1890–1934) — русский писатель, поэт и этнограф, после окончания гражданской войны осел в Чехии, где и написал весьма обширный роман «Мощи» [15], в начале которого запечатлена изнанка дореволюционного монастырского быта, который он наблюдал в детстве и юности в монастырях родной Орловщины. Затем блудливые послушники перебираются в Петербург, входят в круги революционного студенчества, продолжая бороться за руки и сердца богатых купеческих дочерей. Многие сцены выписаны весьма откровенно. Роман «Мощи», первые три тома которого вышли в Москве в 1925–1927 гг. кооперативным

⁵¹ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 168.

⁵² Там же, л. 170.

издательством «Круг» при содействии Максима Горького, вскоре был объявлен в СССР порнографией и контрреволюционным пасквилем. Тут удивительно, что Алексеев в середине 40-х годов ссылается на давно запрещенный роман и полагает, что коллеги-академики поймут, о чем речь.

Судя по отдельным записям, предполагалась сокращенная версия доклада, посвященная исключительно женщинам-литераторам. В качестве примеров фигурируют произведения из сборника классической прозы, также переведенного Алексеевым в эвакуации. Вводится понятие «женская литература (написанная женщинами) (не важно) — 婦女文學 фунюй вэньсюэ»⁵³. Отмечается, что «женщины чаще безграмотны, но немало и поэтесс. В литературе — Бань Чжао 班昭 (49?–120?) — поэтесса, сестра ханьского историка Бань Гу 班固 (32–92)»⁵⁴. Предполагался рассказ о Ван Сун 王宋 (3 в.): «несчастливая поэтесса с типичной китайской судьбой. До 20 лет у нее не было сыновей и муж ее прогнал. Она в горе села за стихи и написала два стихотворения»⁵⁵, эта информация есть в Дневнике [1, с. 296].

Алексеев неоднократно советует слушателям «Читать Лютя у Щуцкого»⁵⁶, что, конечно, примечательно, учитывая, что Щуцкий репрессирован, и большинству слушателей это известно. Речь идет о поэме Бо Цзюй-и «Лютя» (*Пи на син* 琵琶行), повествующей о случайной встрече поэта с бывшей гетерой, перевод впервые издан в 1923 г. под редакцией Алексеева [16, с. 117–126]. Обсуждалась также «женщина в поэтической эротической евлоге Тао Цяня»⁵⁷, т.е. «Запрет на любовь» (*Сянь цин фу* 閑情賦) Тао Юань-мина 陶淵明 (Тао Цянь 陶潛, 365?–427?), переведенный Алексеевым [14, с. 239–243].

Об особенностях китайской проституции новой информации, кроме той, которая изложена в Дневнике, нет. В гетеры девочки попадают не от хорошей жизни: «Война-голод — начинают с продажи девочек»⁵⁸, «топят девочек. Ужас! Пэй цянь хо (賠錢貨) — слишком много ртов — у девочек — бесполезных»⁵⁹. У гетер есть собственные оригинальные имена, тогда как честные женщины «называются иероглифами по порядку появления своего.

⁵³ Там же, л. 176.

⁵⁴ Там же, л. 161.

⁵⁵ Там же, л. 185.

⁵⁶ Там же, л. 159.

⁵⁷ Там же, л. 162.

⁵⁸ Там же, л. 156.

⁵⁹ Там же, л. 157.

Синь-четвертая»⁶⁰, «китайские проститутки воспеты в поэзии, пользуются уважением если не общества, то своего гостя, если не хочет оставить у себя гостя, то принудить ее нельзя. Умеет занять гостя + писать стихи, играть на цитре, играть во всякие — и новые игры, вести тренированный разговор, 99 процентов приходят к ней только за этим»⁶¹: об этом более подробно в Дневнике от 13 июня [1, с. 138–139].

Пореформенный Китай Алексеев наблюдал вскоре после Синьхайской революции, во время этнографической экспедиции на юг страны. Тогда новый китайский быт и обыкновения только формировались, многое еще не устоялось. В последний визит в 1926 г. он и пробыл в стране недолго, и чувствовал себя несвободно: сказывалось настороженное отношение к советским гражданам. Так что сведений о стране республиканского периода может привести не так много.

В целом он заключает, что «революция 1911 г — мало сделала для расширения женщины — только социалистическая революция»⁶² способна кардинально изменить ситуацию: «выход один — в социалистической революции и будет все как у нас и во всем социалистическом мире»⁶³. Конкретные результаты: «Революция 1911 г. уравнила женщину легальным разводом и получила свободу брака»⁶⁴. «Конечно, никаких свидетельств о браках не было, зато сейчас только о свободе или любви, и во всех ее проявлениях, и разговоров в китайской литературе»⁶⁵.

«Я видел в 1926 г. в парке молодой человек за руку с барышней. Раньше не слыхано»⁶⁶, отмечается, что мужчины и женщине могут сидеть рядом в театре, танцевать западные парные танцы.

«Свобода и мораль женщины — женский вопрос — вот во что, собственно, упирается вся новая культура Китая, от запада положительных решений этих вопросов не ждет!»⁶⁷. «Китайская женщина стремится избежать роли домохозяйки и идет на государственную службу охотнее всего. Но на службе она часто сдает и уходит опять в семью»⁶⁸. «Однако в романах, поэзии цы и драмах речь о свободной любви была. Многие европейцы при-

⁶⁰ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 462, л. 207.

⁶¹ Там же, л. 158.

⁶² Там же, л. 202.

⁶³ Там же, л. 224.

⁶⁴ Там же, л. 203.

⁶⁵ Там же, л. 152.

⁶⁶ Там же, л. 196.

⁶⁷ Там же, л. 153.

⁶⁸ Там же, л. 204.

нимают романы за фотографический быт, что так же справедливо, как принимать за французский быт Зола»⁶⁹.

Харбинские народные картины, которые Алексеев не любил за явное снижение художественного уровня, запечатлевают героинь новых романов, на них можно усмотреть даже «коллективный брак», собранные ученым в отдельный альбом⁷⁰.

«Теперь мы видим женщину повсюду... на дансингах, балах, в театре, кино, (звезда кино Ху Де — бабочка) приезжала в Ленинград [...] с директором ко мне»⁷¹.

Речь идет о звезде китайского немого и звукового кино Ху Жуй-хуа 胡瑞華 (1907 или 1908–1989), псевдоним Ху Де 胡蝶 (Бабочка, Butterfly Woo (Wu, Butterfly Hu)). Приезжала на Московский международный фестиваль 1935 г. Снималась в популярнейших фильмах 20–30 гг., в том числе в первых лентах о боевых искусствах. В Москве и Ленинграде шел фильм: «Сестры-близнецы» *Twin Sisters* (*Цзы мэй хуа* 姊妹花, 1934 г.), считается лучшим фильмом с ее участием, сыграла роли близнецов с очень разными характерами. Алексеевская запись о ней очень неотчетлива, возможно, следует понимать, что он был на приеме по случаю приезда кинодивы.

Предполагался разговор и о «Женщина на войне. Трагически сложная борьба за независимость Китая»⁷².

«8 марта — праздник женщины и в Китае так же, как у нас. Сань ба цзе 三八節 — в большом китайском словаре — целая статья о 8 марта!»⁷³

«Если нагромождать все особенности жизни китайской женщины в одной лекции, могут спросить: как так можно жить? — но это же спросят и китайянки и китайцы ... — об особенностях наших женщин — на нашу женщину смотрят с ужасом»⁷⁴. В качестве иллюстрации к этой мысли еще в Дневнике Алексеев приводил отрывок из поэмы Н.А. Некрасова «Мороз, Красный нос» [1, с. 296–297]. В варианте для лекции: «Если перевести на китайский язык стихи Некрасова

Три тяжкие доли имела судьба:

И первая доля — с рабом повенчаться,

⁶⁹ Там же, л. 154.

⁷⁰ Там же, л. 165.

⁷¹ Там же, л. 195.

⁷² Там же, л. 211.

⁷³ Там же, л. 198.

⁷⁴ Там же, л. 200.

Вторая — быть матерью сына-раба,
А третья — до гроба рабу покоряться, —
И все эти грозные доли легли
На женщину русской земли.

то китаянка пришла бы в ужас. И обратно, конечно! слушаться свекровь как родную мать, свекра — как будду, за непослушание — развод!»⁷⁵

Сложно рассчитать время, потребное на прочтение этой лекции, с примерами из художественной литературы и демонстрацией картин. Вероятно, каждый раз материал преподносился по-разному, то делались акценты на женщине в художественной литературе, то на бинтованных ногах или на императрицах и гетерах. Идеологический пафос, неизбежный в то время и в той аудитории, несколько навязчив. Но в нашем распоряжении оказался еще один алексеевский текст, который можно обозначить как художественное произведение. Он называется «Женщине Китая. Ода», написана к 8 марта 1950 г., датирована именно 8 марта, рукопись с незначительными правками, кому и для чего конкретно предназначалась, не указано⁷⁶. Алексеев довольно много написал стихотворных или ритмически организованных прозаических произведений по случаю, часто шуточных, для близкого круга, в нашем случае все совершенно серьезно:

«Тобой пленялись все: историк Сыма Цянь, воспевавший добродетель жён; творец китайского литературного богатства, достойнейший Лю Сян... Они писали о героических китаянках былых культур: о выдающихся *лениюй*'ях. Тобою восхищались — поэтессой — когда, идя наперекор семейному укладу, Ты просвещалась за книгой и письмом, на место кройки и шитья, Тебе предуготовленных веками, и в книжную глубокую и трудную премудрость влияла нежно и легко, как в лотос рыбка золотая. Казалось некоторым людям, желавшим понимать Тебя как человека, что будто б не было препятствий ни малейших к тому, чтоб стать Тебе и впрямь в учёности своей вполне достойною мужчины, идущему сражаться на экзамен, чтобы заверить всех в своих правах писать, творить, внимать, учить, служить на пользу государству. Однако, восхищаясь и пленяясь, и забывая всё в своих, как будто искренних и честных славословиях; расписывая ими камень вечный, в учёной стелографии Китая весьма значительный порок; или мемориальные порталы, которые мы видим там и здесь разбросан-

⁷⁵ Там же, л. 201.

⁷⁶ СПбФ АРАН, фонд 820, опись 1, дело 579, л. 1.

ными по полям, и городам и сёлам, и восхищающие всех нас архитектурой, скульптурою богатой и надписью великой, лапидарной: “Портал в честь истинной и правой стези и доблести её” (*Чжэн цзе фэнбэй*), — итак, и восхищенный, и плененный поэт, историк, славослов был никогда не бескорыстен. Он знал, что добродетель Дэ Тебе давалась трудной жизнью, — да жизнью ли? Не мукой ли сплошною? — И вот она, та лучезарная своею доблестью вдова, “*чжэн цзе*”, могла бы, вместо славы неискренней своей, нам рассказать о том, как свёкор и свекровь её вогнали в гроб, преследуя её, как дармоедку, жену безвременно скончавшегося мужа, вдруг ставшую ничем, несносным быдлом, но не желавшую идти куда попало, лишь снять себя с чужих хлебов, долой от ненависти, злобы, лихих людей... А в монастырь! Что загнало туда несчастных женщин и убогих, ушедших — так как им казалось — в сладкозвучную обитель, чтобы, на самом деле, там рыдать, работая, как нищая раба...

— Тебе, во всех делах твоей земли, глазами всех её людей, Твоя же сторожила добродетель, лихая Дэ, злокозненные Ли, те знаменитые в веках “Ли — церемонии” Китая — сплошной кошмар, который не-китайцу лишь являет лик террора и застенка. А Ты должна была блюсти все эти Ли, сама за них страдая и умирая в полной обезличке.

Но вот теперь в Демократическом Китае, кричи и пой:

“Китайской женщине дорогу!”

= Дорогу китайской рабыне, — страдавшей бессловно и долго!

Ей светит теперь просвещение — настанет советская жизнь!

И тысячелетья былые — В кошмары зароятся снова.

Свободная жизнь наступает — Для женщины даже Китая,

Где долго её содержали, — пытали, томили, терзали,

Учиться совсем не давали... — Так в старом, ушедшем Китае

Во тьме заблуждений погрязшем — свободой повеяло разом

* * *

И женщине Китая — к-и-т-а-я-н-к-е,

Китайке на уродливых копытцах

Открыта стала жизнь в тысячелетях, —

На этот раз грядущих в новой славе,

Со старыми тысячелетями покончив.

中國婦女 萬歲無疆⁷⁷

⁷⁷ «Чжунго фу нун вань суй у цзян» = Китайской женщине тысячи лет без предела!

Комментировать здесь особенно нечего. Хорошо выглядит *лений 烈女* как слово, существующее по правилам грамматики русского языка. «Знаменитые женщины», они же добродетельные и целомудренные, по поводу перевода ведутся дискуссии, но главное — женщины, чьи биографии усилиями указанных Сыма Цяня и Лю Сяня включены отдельной главой в исторические хроники и династийные истории.

«Портал в честь истинной и правой стези и доблести её» (*Чжэн цзе фэн-бэй*) — очевидно, 正則丰碑, образцовый памятник, Алексеев не привел здесь иероглифики. Подчеркивание «даже» самого Алексеева, очень емко отражает его представление о месте китайской женщины в традиционном обществе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В.М. В старом Китае. 2-е изд., исправленное и дополненное. М.: Восточная литература, 2012. 509 с.
2. Баньковская М.В. Алексеев и Китай: книга об отце. М.: Восточная литература, 2020. 487 с.
3. Работы академика В.М. Алексеева // Рефераты научно-исследовательских работ за 1945 год. Отделение литературы и языка. Москва-Ленинград: издательство Академии Наук СССР, 1947. 49 с.
4. У гэ цзя цзи (Песни царства У, первый сборник) // Гу Цзе-ган бяньцзи. Пекин: Бэйцзин дасюэ гэю яньцзюхуй, 1926. 302 с. 吳歌甲集 // 顧頔剛編輯. 北京: 北京大學歌謠研究會, 1926. 302 頁。
5. Нань ши (Истории южных династий) // Эршиу ши. Шанхай: Шанхай шудянь; Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1987. 357 с. 南史。卷五十五。列傳第四十五 // 二十五史。全12。4冊 上海: 上海書店, 上海古籍出版社, 1987。357 頁。
6. Су Ши. Юн цзу. Пуса мань (Воспеваю ноги. [На мотив] «Варвары мань, [одетые, как] бодхисаттвы») // Дун-по цы чжу (Стихотворения в жанре цы Дун-по с комментариями). Чанша: Юэлу шу шэ, 2005. 235 с. 蘇軾。詠足菩薩蠻 // 東坡詞注。長沙: 嶽麓書社, 2005。235 頁。
7. Arlington L.C. The Chinese drama from the earliest time until to-day. Shanghai: Kelly and Walsh, 1930. XXXI, 177 p., ill.
8. Lin Yu-tang. Moment in Peking. A Novel of contemporary Chinese life. New York: The John Day Company, 1939. 815 p.
9. Синецкая Э.А. «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае. М.; СПб.: Институт востоковедения РАН; Нестор-История, 2019. 432 с., ил. (Ученые записки отдела Китая; вып. 31).
10. Линь Цинь-нань. Сяо цзяо фу ши (Стихи о маленькой женской ножке) // Шоуцзе, цзай цзя, чаньцзу цзи цита Чжунго гудай Фуньюй шэнхо мяньмяньгуань (Вдовство, повторное замужество, бинтование ног и другие аспекты жизни китай-

ских женщин прошлого). Сиань: Шэньси жэньминь чубаньшэ, 1990. 438 с. 林琴南。小脚婦詩 // 守節 再嫁 纏足及其它中國古代婦女生活面面觀。西安:陝西人民出版社, 1990。438頁。

11. Алексеев В.М. Антология мастеров китайской классической поэзии. Временное или посмертное предисловие // Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М.: Восточная литература, 2002. 574 с. (Классики отечественного востоковедения).

12. Пу Сун-лин. Ляо Чжай Чжи И. Странные истории из Кабинета Неудачника. Полное собрание в 12 цзюанях. В 7 томах. В переводах с китайского академика В.М. Алексеева и профессора А.Г. Сторожука. Т. 1. СПб: Издательство СПбГУ, 2022. 564 с., ил.

13. Редкие картины народные картины из советских собраний / Составители и авторы предисловий Б.Л. Рифтин и Ван Шуцунь. Ленинград: Издательство «Аврора»; Пекин: Издательство «Народное искусство», 1991. 46 с., 206 ил.

14. Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В.М. Алексеева: в 2 кн. Кн. 1. М.: Восточная литература, 2006. 470 с.

15. Каллиников И.Ф. Мощи. Тт. 1–2. / Предисл. О.В. Володиной. Брянск: Дебрянск, 1993. 486, [2] с. ил.

16. Бо Цзюй-и. Лютня (поэма) // Антология китайской лирики VII–IX вв. по Р. Хр. / Пер. в стихах Ю.К. Щуцкого, ред., вводные обобщения и предисл. В.М. Алексеева. Москва; Петроград: Гос. изд-во, 1923. 144 с. (Всемирная литература).

ЖЕНЩИНЫ
В
ЛИТЕРАТУРЕ



М.Е. Кравцова

Независимый исследователь

Заметки о начальных этапах истории женской поэзии Китая (I тысячелетие до н. э.)



В современных исследованиях первой поэтессой Китая нередко полагают Бань-цзеюй 班婕妤 (ок. 46–ок. 8 гг. до н. э., подробно см. ниже) [1, р. 17], а отсчет истории всего женского литературного творчества ведут с начальных столетий н. э. [2, р. 205–206]. В китайской традиции истоки женской поэзии возводятся к глубокой древности. В различных старинных сочинениях, отражающих историко-культурные реалии эпохи Чжоу 周 (IX–III вв. до н. э.) и предельно стародавних времен, неоднократно упоминается о сочинительстве и исполнении девичьих и женских песен [3, с. 1–2]. Наиболее примечательны два эпизода из коллективного труда III в. до н. э. «Люй-ши чунь цю» 吕氏春秋 («Осени и весны господина Люя»), оба приведены в главе 3 «Инь чу» 音初 («Начало музыкальных мелодий / О началах музыки») свитка (книги) 6. В первом рассказывается о песне Тушаньской девы (Тушань-ньюй 塗山女) — супруги Великого Юя (Да Юй 大禹), главного действующего персонажа «мифа о потопе» и основателя легендарной династии Ся 禹: «Юй совершал свои деяния. Увидел деву из Тушань. Юй даже её не поприветствовал и отправился дальше инспектировать южные земли. Дева из Тушаньского рода приказала своей прислужнице ожидать Юя на южном склоне горы Тушань. Дева сложила песню. В песне говорилось: “О, ожидаю [любимого] человека!”. Вот как было положено начало созданию

южных мелодий. Чжоу-гун и Шао-гун¹ забрали [эти] песни (фэн)² и создали из них “Чжоу нань” и “Шао нань”³ (禹行功。見塗山之女。禹未之遇，而巡省南土。塗山氏之女 乃令其妾候禹于塗山之陽。女乃作歌。歌曰：候人兮猗。實始作為南音。周公及召公取風焉以為周南召南) [4, с. 58]; см. также [5, с. 120–121; 6, р. 161]. Текст «песни Тушаньской девы» не сохранился, что не мешает современным китайским литературоведам вносить её в список древнейших поэтических произведений [7, с. 4–5].

Во втором эпизоде повествуется о двух дочерях-красавицах вождя рода Юсун 有娥. Отец поселил их в неприступной девятирусной башне. «[Высший] Владыка послал ласточку посмотреть, что там происходит. [Ласточка, прилетев], запела “ай-ай”. Обеим девушкам она [настолько] полюбила, что они бросились её ловить, посадили в нефритовый короб и лишь изредка вынимали, чтобы взглянуть на неё. Ласточка снесла два яйца, улетела на север и больше не возвращалась. Сестры тогда сочинили песенку, где говорилось: “Ласточка, ласточка, навсегда улетела”. Вот так было положено начало созданию северных мелодий» (二女作歌一終，曰燕燕往飛。實始作為北音) [4, с. 59; 5, с. 121; 6, р. 162].

Под «южными» и «северными» мелодиями имеются в виду две магистральные традиции песенного фольклора, соотносимые с регионами бассейнов р. Янцзы и Хуанхэ, соответственно. В «Люй-ши чунь цю» со всей очевидностью зафиксированы представления о женской песенной лирике как об одном из главных истоков всего национального поэтического творчества. Более того, с «южными» мелодиями связывается (пусть и опосредованно) возникновение первого в истории Китая поэтического собрания — «Ши» 詩 («Стихи / Поэзия»), в дальнейшем известного как «Ши цзин» 詩經 («Канон поэзии / Книга песен и гимнов»). «Чжоу нань» и «Шао нань»⁴ есть названия

¹ Чжоу-гун 周公 (Чжоуский князь / герцог, личные имена Дань 旦, Шу-дань 叔旦), Шао-гун 召公 (Шаоский князь / герцог, личное имя Ши 奭) — младшие братья У-вана 武王 («Воинственный царь», умер ок. 1043 г. до н. э.), почитаемого основателем государства Чжоу.

² См. ниже.

³ См. ниже.

⁴ Оба названия понимают и переводят по-разному. В отечественном китаеведении утвердились варианты «Песни царства Чжоу и земель к югу от него» и «Песни царства Шао и земель к югу от него». Не исключено, что иероглиф *нань* 南 здесь употреблен не в его обычном значении «юг», а в качестве древнего музыкального термина, обозначавшего вначале разновидность колокольчиков и песни под их аккомпанемент, в затем — песенный жанр [8, с. 279]. «Чжоу» и «Шао» могли указывать на ареалы, находившиеся под патронажем Чжоу-гуна и Шао-гуна, в первый из которых входили районы правобережного бассейна Хуанхэ (части современных провинций Хэнань, Шаньдун и Аньхой), во второй — земли, лежащие к северу и западу от Хуанхэ.

двух начальных подразделов первого (из четырех) раздела «Ши цзина» — «Го фэн» 國風 («Нравы / Ветры царств»). Создателем «Ши» считается, напомним, сам Конфуций. В главе 47 «Кун-цзы ши цзя» 孔子世家 («Наследственный дом Учителя Куна») «Ши цзи» 史記 («Исторические записи / Записки историка») Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 145–ок. 86 до н. э.) сообщается, что он отобрал 305 стихов (ши 詩) из текстов, записанных на 3000 с лишним планках (нянь 篇) [9, т. 6, с. 1936]; см. также [10, т. 6, с. 145–146; 11, с. 341]. Для нас важен факт существования до Конфуция письменных поэтических коллекций, и, понятно, письменной фиксации подлежали тексты — неважно, песенные или стихотворные, сочтенные достойными памятования.

«Го фэн» состоит из 160 произведений, которые принято обозначать как «песни». Предпочтительнее видится использование термина *фэн* 風, введенного в древнейшей жанровой (прото-жанровой) классификации поэтического творчества — «лю ши» 六詩 («шесть видов поэзии») [12, с. 173–175]. Примем во внимание версию, что за термином «фэн» скрывается поэзия, типологически сходная с лирикой [13, с. 411]. Значит, в «Го фэн» могли войти как записи песен, так и тексты стихов, прямо не связанных с песенной стихией.

Все *фэн* формально являются анонимными произведениями, большинство датируют (исходя из лексико-грамматических особенностей) VIII–VII вв. до н. э. Вместе с тем явственно прослеживается присутствие в «Го фэн» различных по происхождению произведений. Наряду с записями исходно архаических молений (заклинаний) и обрядовых песнопений, есть и *фэн*, производящие впечатление не просто литературной, но и авторской поэзии [12, с. 177–181]. В древнейших комментариях к произведениям «Ши цзина» — «малых предисловиях» (*сяосюй* 小序), созданных, предположительно, на протяжении второй половины эпохи Чжоу (от поколения первых учеников Конфуция) до середины II в. до н. э. (см., напр. [14, р. 91–95]), немало *фэн* приписаны конкретным историческим лицам.

Бросается в глаза популярность в *фэн* любовной тематики, на что обратил внимание ещё ак. Василий Павлович Васильев (1818–1900), первый в России исследователь «Ши цзина» [15, с. 455–488] и переводчик «Го фэн» [16]: «Мы видим и песни любовные, песни девицы, желающей выйти замуж, песни любовника, очарованного своей милой, назначение свидания, жалобы покинутой жены, еще более жалобы разлученных супругов, любовников, родственников» [15, с. 475].

Среди *фэн*, так или иначе повествующих о женщинах, наличествует немало записей явно народных песен, отмеченных художественной безыскусностью и незамысловатостью образности. Такова, например, «Фэнь

цзюй жу» 汾沮洳 («Болотистая низина Фэнь») из подраздела 9 «Вэй» 魏 («Песни княжества / царства Вэй», № 108; I, IX, 2) ⁵ [17, с. 357]:

I. Вот Фэнь болотистая низина,
Собираю (собираем) здесь подорожник.
А вот — господин ⁶,
Прекрасен без меры.
Прекрасен без меры,
Да совершенно иной, чем *гунлу*! ⁷
彼汾沮洳。言采其莫。彼其之子。
美無度。美無度。殊異乎公路。

II. Вот Фэнь берег,
Собираю (собираем) здесь тутовые листья.
А вот — господин,
Прекрасен — словно бутон.
Прекрасен — словно бутон,
Да совершенно иной, чем *гунсин*.
彼汾一方。言采其莫。彼其之子。
美如英。美如英。殊異乎公行。

III. Вот Фэнь изгиб,
Собираю (собираем) здесь щавель.
А вот — господин,
Прекрасен — словно нефрит.

⁵ Здесь и далее указаны общий порядковый номер текста в памятнике и нумерация по разделам и подразделам (обозначены через римские цифры), введенная Джемсом Леггом (James Legge 1815–1987) и использованная при переводе «Ши цзина» Алексеем Александровичем Штукиным (1904–1963).

⁶ В оригинале — иероглиф *цзы* 子, употребляемый в качестве личного местоимения 2-го и 3-го лица как форма вежливого упоминания или обращения (главным образом к мужчине), в значении «ребенок» (сын) и для обозначения уважаемого человека, в том числе имеет значение «наставник», «мудрец». Какое из перечисленных значений в данном случае предпочтительнее, до конца неясно. Правоммерно понимать здесь *цзы* как указание и на человека, уже занимающего определенное социальное положение («сударь», «господин»), и на юношу («барич», «молодец»), что сказывается на трактовках всего произведения (см. ниже).

⁷ В тексте названы три должности: *гунлу* 公路 («[ведающий] княжьей дорогой»), *гунсин* 公行 («[ведающий] княжьими путями»), *гунцзу* 公族 («[ведающий] княжьей родней»), которые были специфическими для государственного аппарата княжества Вэй, существовавшего в XI–VII вв. до н. э. (на юге совр. пров. Шэньси).

Прекрасен — словно нефрит,
Да совершенно иной, чем *гунизу*
彼汾一曲。言采其藿。彼其之子。
美如玉。美如玉。殊異乎公族。

Сбор растений входил в круг женских трудовых занятий. В комментариях «Фэнь цзюй жу» наделена социально-критическим смыслом (высмеивание вельможи) [16, с. 101; 18, vol. 4, p. 164–165]. Оправданна и версия шутиливой девичьей песенки, восходящей, возможно, к игровому фольклору [19, с. 38–39]: высмеивание молодого человека лирической героиней⁸ или несколькими девушками⁹. Указанные разночтения не столь уж принципиальны, ибо в любом случае «Фэнь цзюй жу» относят именно к женскому (девичьему) песенному фольклору. Её присутствие в «Го фэн» равно подтверждает и популярность женских песен в народном творчестве эпохи Чжоу, и внимание к ним со стороны представителей образованных кругов того времени.

Некоторые «женские» *фэн* напрашивается отнести, напротив, к условно-авторской поэзии, воспроизводящей переживания лирической героини в определенной жизненной ситуации. Сошлюсь на «Инь ци лэй» 殷其雷 («Громкие раскаты грома») из «Шао нань» (№19; I, II, 8) [17, с. 289]¹⁰:

I. Громкие раскаты грома
К югу от Южных гор.
Зачем он отправился туда,
Не позволив себе немного побездельничать?
Дорогой, дорогой супруг¹¹,
Вернитесь! Вернитесь!
殷其雷。在南山之陽。何斯違斯。莫敢或遑。
振振君子。歸哉歸哉。

⁸ Вариант поэтического перевода («Над рекою Фэнь») [20, с. 89–90].

⁹ Вариант поэтического перевода («У низины да у Фэнь у реки») [21, с. 60–61].

¹⁰ См. также [16, с. 26; 18, vol. 4, p. 164–165]; поэтические переводы: «Гулко грохочет гром» [21, с. 89–90]; «Громко грохочет гром» [21, с. 56].

¹¹ Употребленное в тексте сочетание *цзюнь-цзы* 君子 в книжном языке эпохи Чжоу (и последующих исторических эпох) имело несколько принципиально различных значений: «государь», «благородный муж» (конфуцианский идеал личности) и «супруг». Соответственно, «Инь ци лэй» тоже допускает различные толкования, однако господствует точка зрения, что повествование ведется от лица именно лирической героини, которая обращается к своему супругу.

II. Громкие раскаты грома
Рядом с Южными горами.
Зачем он отправился туда,
Не позволив себе немного побездельничать-отдохнуть?
Дорогой, дорогой супруг,
Вернитесь! Вернитесь!
殷其雷。在南山之側。何斯違斯。莫敢遑息。
振振君子。歸哉歸哉。

III. Громкие раскаты грома
У [самого] подножия Южных гор.
Зачем он отправился туда,
Не позволив себе немного побездельничать дома?
Дорогой, дорогой господин,
Вернитесь! Вернитесь!
殷其雷。在南山之下。何斯違斯。莫或遑處。
振振君子。歸哉歸哉。

Текст тоже насыщен повторами, но здесь они воспринимаются в качестве литературно-художественного приема, исключительно выразительно передающего эмоциональное состояние лирической героини. Показательно включение «Инь ци лэй» в число шедевров не только «Го фэн», но и всей китайской любовной лирики [22, р. 18]. Давно уже высказано соображение, что изобразительные средства, универсально свойственные поэтике народной песни, в определенной части *фэн* трансформировались в сугубо литературные способы, владение которыми было признаками образованности и искушенности в поэтическом мастерстве [22, р. 75–76]. Поэтому «Инь ци лэй» вполне могла быть образцом авторской стихотворной поэзии, созданной, к тому же, женщиной, обладавшей незаурядным поэтическим даром.

Подлинно авторским женским произведением является «Цзай чи» 載馳 («Погоняла коней») из подраздела 4 «Юн» 鄘 («Песни княжества / царства Юн», № 54, I, IV, 10, в 28 четырехсловных строк) [17, с. 320]¹². В «малом предисловии» оно приписано дочери правителя княжества Вэй 衛 (IX в. — 209 г. до н. э., в левобережной зоне Хуанхэ) — Сюань-гуна 宣公 (718–700 гг. до н. э.), вышедшей замуж за Му-гуна 穆公, правителя (697–659 гг. до н. э.) княжества Сюй 許 (?–494 г. до н. э., на юге совр. пров. Хэнань). О создании «Цзай чи» этой княгиней — Сюйму-фужэнь 許穆夫人, упоминается

¹² Поэтический перевод («Мчалась утешить») [20, с. 56–57].

в «Цзо-чжуань» 左傳 («Комментарий Цзо») ¹³, в записях о 2-м годе царствования Луского Минь-гуна 閔公 (669? — 660 г. до н. э.) и в контексте событий 660 г. до н. э. [18, vol. 5, p. 127, 129–130; 24, с. 175–176]. Армия народности ди 狄 разгромила Вэй, уцелевшее население возглавил вначале один из сыновей Сюань-гуна, через год — другой. В «Цзо-чжуань» никакие подробности жизни Сюйму-фужэнь не раскрываются [25, с. 650]. «Цзай чи» позволяет предположить, что она была несчастлива в браке и не пользовалась любовью среди населения Сюй, а потому попыталась бежать в Вэй, надеясь найти приют у брата [26, р. 36]. Княгиня уже было добралась до новой резиденции князей Вэй, когда ее настигли эмиссары супруга и насильно вернули домой.

Даже единичное подтверждение сведений из «малых предисловий» побуждает с доверием к ним относиться. В подраздел 3 «Бэй» 邶 («Песни княжества / царства Бэй») входят три произведения (№№ 28–29; I, III, 3–5): «Янь янь» 燕燕 («Ласточки, ласточки», четыре шестистроочные строфы), «Жи юэ» 日月 («Солнце и луна», четыре шестистроочные строфы) и «Чжун фэн» 終風 («До конца [дня все дует] ветер», четыре четырехстрочные строфы) [17, с. 298–299] ¹⁴, которые тоже отмечены повествовательной конкретикой и силой звучания личностных интонаций. Приведу начальную строфу «Жи юэ»:

«Солнце ли, луна ли, —
Ярко озаряют внизу землю.
А вот здесь этот человек,
[Кто] относится [ко мне] не так, как принято в древности.
Сможет ли настать порядок?
Будет ли [он] иначе ко мне относиться?»
日居月諸。照臨下土。
乃如之人兮。逝不古處。
胡能有定。寧不我顧。

В «малых предисловиях» эти фэн приписаны Чжуан-цзян 莊姜 — княжне из Ци 齊 (ок. XI в. – 379 г. до н. э.; совр. пров. Шаньдун), ставшей супругой

¹³ Комментаторская часть конфуцианской канонической летописи «Чунь цю» 春秋 («Весны и осени»), ведшейся в княжестве Лу 魯 (ок. 1115–249 до н. э., родина Конфуция); считается исходно самостоятельной хроникой, созданной (по одной из версий) Цзо Цю-мином 左丘明, современником Конфуция и придворным историографом Лу.

¹⁴ Поэтические переводы («То ласточки», «Песнь забытой жены», «Ветер все дует») [20, с. 39–41].

Чжуан-гуна 莊公, правителя (757–735 гг. до н. э.) все того же княжества Вэй 衛 (см. также [16, с. 33–36; 18, vol. 4, p. 43–46]).

Принято считать, что Чжуан-цзян («княжне из Ци») — тогда ещё невесте Чжуан-гуна, только что прибывшей в Вэй, посвящено стихотворение из подраздела 5 «Вэй» 衛 («Песни княжества / царства Вэй») «Шо жэнь» 碩人 («Красавица», № 57, I, V, 3, четыре семистрочные строфы) [17, с. 322]. Принимаемое за величальное песнопение¹⁵, оно примечательно ещё и тем, что в нем впервые для китайской поэзии дан развернутый женский литературный портрет. Нельзя не согласиться с точкой зрения, что смысловую квинтэссенцию «Шо жэнь» составляет описание женщины в момент ритуального действия и для репрезентации её социальной роли [2, p. 195]. Тем примечательнее сообщение в главе 1 «Му и» 母儀 («Образцы материнства») «Ле нью чжуань» 列女傳 («Отдельные жизнеописания женщин») Лю Сяна 劉向 (77–6 до н. э.), что «Шо жэнь» сочинила наставница Чжуан-цзян для восхваления и наставления своей воспитанницы (подраздел «Ци нью фуму» 齊女傅母, «Наставница девы из Ци») [27, с. 21–22]; см. также [3, с. 4]. Женщина, славящая женщину, — редкий, думается, прецедент для истории мировой поэзии.

В главе 4 «Чжэнь шунь» 貞順 («Всецело покладистые») «Ле нью чжуань» отдельно сказано и о создании «Хэн лу» 行露 («На дороге роса»). Это произведение, входящее в «Шао нань» (№ 17, I, II, 6) [17, с. 288], бесспорно является одним из наиболее своеобразных по содержанию текстов «Го фэн»¹⁶:

I. Влажная и мокрая на дороге роса,
Почему не [пришла] на исходе ночи?
Сказала, что на дороге [слишком] много росы.
厭浥行露。豈不夙夜。謂行多露。

II. Кто сказал, что у воробья нет рога?
Как же умудрился продырять [кровлю] моей комнаты?
Кто сказал, что у тебя нет [положенных] в семье [свадебных даров]?
Как же умудрился мне угрожать судебной тяжбой?
Раз уж мне угрожаешь судебной тяжбой,
[Никаких положенных] в семье [свадебных даров] не хватит.
誰謂雀無角。何以穿我室。誰謂女無家。何以我速獄。
雖我速獄。室家不足。

¹⁵ Поэтический перевод («Ты величава собою») [20, с. 59–60].

¹⁶ Передано в придуманном А. А. Штукиным названии «Хэн лу» — «Песня невесты, отвергающей жениха» [20, с. 32–33].

III. Кто сказал, что у крысы нет клыков?

Как же умудрилась продырявить моего [дома] глинобитную стену?

Кто сказал, что у тебя нет [положенных] в семье [свадебных даров]?

Как же умудрился мне угрожать публичным разбирательством?

Раз уж мне угрожаешь публичным разбирательством,

Тем более за тебя не выйду.

誰謂鼠無牙。何以穿我墉。誰謂女無家。何以我速訟。

雖我速訟。亦不女從。

В «малом предисловии» «Хэн лу» связывается с практикой судебных разбирательств между женихом и невестой (их семьями), введенной чжоуским Вэнь-ваном 文王 («Просвещенный царь», XI в. до н. э.) — отцом У-вана и основоположником чжоуской государственности, что подталкивает к рассмотрению произведения прежде всего в этнологическом ракурсе [26, р. 10]. В «Ле нью чжуань» автором «Хэн лу» названа девушка из местности Шэнь (Шэнь нью 申女) [27, с. 131]; см. также [3, с. 3–4; 18, vol. 4, р. 27]. Её просватали в семью из местности Фэн 豐. Родственники жениха, не завершив положенных брачных церемоний, потребовала приезда невесты. Та отказалась, сославшись на то, что из-за нарушения свадебного церемониала их брак может быть признан недействительным. Жених посчитал, что это невеста нарушила брачный договор, и потребовал судебного разбирательства. Когда конкретно сие случилось, в «Ле нью чжуань» не уточняется. Трудно избавиться от ощущения, что рассказ о девушке из Шэнь был навеян художественными особенностями «Хэн лу»: настолько эмоционально и правдиво здесь передано возмущение героини, подчеркнутое на уровне формальных особенностей текста. Переход от четырехсловного (по четыре иероглифа в строке) поэтического размера к пятисловному словно бы воспроизводит сбивчивый от гнева монолог. С кажущейся шаблонностью литературных приемов (те же повторы) диссонирует нетривиальность метафор, смысл которых активно дискутируется комментаторами [28, т. 1, с. 81–83]. В строках о зловредных птицах и мышах усматривают образный намек на нарушение правил сватовства, столь же противоречащее брачным устоям и здравому смыслу, как и представления о наличии рогов у птиц и клыков у мышей (см. также [16, с. 25]). Либо же в них вкладывают почти философское мудрствование (толкование, утвердившееся с VII в. н. э.): обвинения, предъявленные женихом, не являются юридическим доказательством точно так же, как пробитая кровля и прогрызенный фундамент дома не являются доказательством наличия рогов у птиц и клыков у мышей (см. также [20, с. 316]).

Туманен и смысл первой строфы в её связи с последующим повествованием [18, vol. 4, p. 27]. Возникает впечатление, что за привычным для поэтики фэн зачином скрывается намек на какое-то другое произведение, то есть литературный прием аллюзии.

Художественная самобытность и смысловая неоднозначность поэтического повествования повышают, на мой взгляд, степень вероятности принадлежности «Хэн лу» к авторской и, возможно, стихотворной поэзии, что в свою очередь, свидетельствует о владении поэтическим мастерством представительницами не только знати, но и более низких по социальному статусу слоев населения.

Итак, анализ произведений «Го фэн» позволяет предположить, что уже в первой половине эпохи Чжоу (в начальные столетия I тысячелетия до н. э.) в Китае имело место быть, помимо женского фольклора, авторское поэтическое творчество, в рамках которого создавались как песенно-поэтические, так и собственно стихотворные произведения.

Следующий этап эволюции женской поэзии соотносится с эпохой Ранняя (Западная) Хань (Цянь / Си Хань 前 / 西漢, 206 г. до н. э. — 8 г. н. э.), представленной одноименной империей. Ранняя Хань образует первую половину масштабной исторической фазы, привычно называемой «эпоха Хань». Но ход историко-политических событий: государственный переворот, осуществленный Ван Маном 王莽 (45 г. до н. э.—23 г. н. э.), провозгласившим новое государство («династия Синь» 新, 8/9–25 гг. н. э.), и реставрация прежнего правящего дома (Лю 劉) — эпоха (империя) Поздняя (Восточная) Хань (Хоу / Дун Хань 後 / 東漢, 25–220), заставляет принять традиционное видение «двух Хань» (лянь Хань 兩漢) как относительно самостоятельных историко-культурных периодов. Ранняя Хань, сменившая империю Цинь 秦 (221–207 гг. до н. э.) — первое в Китае собственно имперское государство, стала, очень кратко, временем осмысления и развития духовного наследия Чжоу для его адаптации к имперской форме правления. Духовная жизнь и книжная культура Поздней Хань характеризуется стремлением понять природу и причины государственного переворота, поисками средств дополнительного упрочения правящего режима и, шире, принципов государственного правления, а также (приблизительно с конца I в. н. э.) рефлексией (умозрительной и эмоциональной) неумолимо нараставшего социально-политического кризиса. Соответственно, на Раннюю Хань приходится заключительный этап литературных процессов, имевших место при Чжоу. При Поздней Хань проявились и вступили в полную силу новые тенденции, выразившиеся, прежде всего, в дальнейшей индивидуализации поэтического творчества — возрастанием числа произведений, повествующих о личных жиз-

ненных реалиях, мировоззренческих позиций и психоэмоциональном состоянии автора, что и привело к становлению авторской стихотворной лирики (*ши* 詩) в качестве отдельного вида «высокой художественной словесности» (*вэнь* 文).

Первоочередным источником по истории поэзии Ранней Хань служит раздел 3 «Ши фу люэ» 詩賦略 («Отдел стихотворной и одической поэзии») трактата «И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о канонах и книжной словесности») ¹⁷, входящего (глава 30) в официальное историографическое сочинение «Хань шу» 漢書 («Книга о [Ранней] Хань») Бань Гу 班固 (32–92) [29, т. 4, с. 1701–1784]. Трактат основан на каталоге императорской библиотеки, составленном названным выше Лю Сяном и его сыном Лю Сином 劉歆 (46 до н. э. – 23 н. э.). «Ши фу люэ» распадается на пять подразделов (рубрик), четыре из них посвящены одической поэзии (*фу* 賦) ¹⁸, пятый озаглавлен «Гэ-ши» 歌詩 («Поэзия / Стихи [для] пения», «Песни и стихи») [29, т. 4, 1747–1755]; см. также [30, с. 204–230]. Названы в общей сложности 88 литераторов, создавших 1184 *фу*, среди них фигурируют монархи, принцы крови, высокопоставленные сановники и знаменитые ученые, включая Сыма Цяня (подробно см. [31, с. 58–62]). Хотя до наших дней дошло всего 57 произведений (преимущественно фрагменты) 23 поэтов [32], сведения из «И вэнь чжи» служат непреложным аргументом в пользу тезиса о доминировании при Ранней Хань авторского поэтического творчества в жанре одической поэзии.

В подразделе «Гэ-ши» приведены сведения о песенной поэзии: ритуально-церемониальных, авторских и фольклорных произведениях.

Начну с песенного фольклора, больше известного как песни-юэфу (*юэфу-шигэ* 樂府詩歌). По сообщению источников (включая «И вэнь чжи»), во времена правления Ханьского У-ди (Хань У-ди 漢武帝, или Сяоу-ди 孝武帝, прав. 140–86 гг. до н. э.) было создано ведомство Юэфу 樂府 («Палата Юэфу», «Бюро музыки») ¹⁹. Назначенным в его штат литераторам вменялось в обя-

¹⁷ В отечественной синологической литературе наиболее принят вариант перевода названия трактата «Искусства и изящная словесность» [8, с. 431]. Я следую указанию ханьских комментаторов, что термин *и* 藝 («искусство») употребляли в качестве синонима *цзин* 經 («канон»), обозначавшего конфуцианские канонические книги, а под *вэнь* 文 («словесный узор») понимали всю книжную словесность [30, с. 1].

¹⁸ Перевод термина *фу* как «одическая поэзия» и «ода» (для отдельных произведений, содержащих в названии этот иероглиф) условен. Общепринятого в мировом синологическом литературоведении его научного терминологического эквивалента не существует по причине отсутствия у поэзии-*фу* четких формальных признаков [12, с. 232–233].

¹⁹ Книжные сведения и научные точки зрения об истории создания и функциях Палаты Юэфу изложены в том числе в [12, с. 253–254].

занности сочинять тексты для ритуальных песнопений и собирать народные песни — в современной терминологии «народные юэфу» (*юэфу-миньгэ* 樂府民歌 или *миньцзянь-юэфу* 民間樂府), дабы власти могли судить по ним о состоянии нравственности народонаселения империи.

В «И вэнь чжи» приведены названия 138 произведений, собранных в двадцати с лишним местностях [33, с. 210–211]. Сохранились более 50 текстов, которые принято сводить в две серии: «Нао гэ» 饒歌 («Песни под гонг», 18 текстов) и «Сяньхэ гэцы» 相和歌辭 («Песни под гармоничные мелодии», 35 текстов). Точно установить время их создания невозможно. Допускают, что часть произведений были не просто литературными обработками народных песен, но и стилизациями фольклора, созданными анонимными литераторами Поздней Хань [34, р. 954–955]. Остается вновь довериться комментаторской традиции, настойчиво возводящей «Нао гэ» ко временам правления У-ди [35, с. 95–97; 36, с. 47–50]. Среди песен этой серии присутствуют, как и в «Го фэн», тексты, производящие впечатление записей женских фольклорных и авторских произведений.

Так, «Цзюнь ма хуан» 君馬黃 («Господина конь гнедой») [7, с. 159] отчасти напоминает «Фэнь цзюй жу» по шутливости тона и пронизана флиртующими интонациями, если исходить из эротической символики (метафора детородного органа) образа коня [21, с. 45] ²⁰:

[I] Господина конь гнедой,
у слуги конь соловый,
Оба скакуна одинаково горячи,
да у слуги конь получше.
Неожиданно приобрел такое великолепие,
что трава стала красной.

[II]. Молодец-красавец возвратился с юга,
Торопил повозку, погонял коня.
Молодец-красавец ранил мое сердце.

[III]. Милый да пригожий возвратился с севера,
Торопил повозку, погонял коня.
Милый да пригожий полностью успокоил.

[I] 君馬黃。臣馬蒼。二馬同逐臣馬良。易之有瑰蔡有赭。
[II] 美人歸以南。駕車馳馬。美人傷我心。
[III] 佳人歸以北。駕車馳馬。佳人安終極。

²⁰ В некоторых современных антологиях юэфу эта песня выпущена [37].

В «Шан я» 上呀 («О, Небо!») озвучены в целом универсальные женские чаяния о взаимной любви и семейном счастье [7, с. 160–161; 37, с. 6]; см. также [38, с. 7]:

[I] О, Небо!

Я мечтаю познать взаимное [счастье] с любимым,
Прожить всю жизнь и, не расставаясь, состариться.

[II] Когда горы лишатся скал,
Речные воды иссякнут,
Зимой гром раскатами загрохочет,
летом пойдут дожди со снегом.
Когда небо сольется с землей, —
Пусть только тогда с любимым разлучимся.

[I] 上邪。我欲與君相知。長命無絕衰。

[II] 山無陵。江水為竭。冬雷震震，夏雨雪。天地合。
乃敢與君絕。

А вот «Ю со сы» 有所思, принятый перевод названия — «Есть о ком думать», но здесь означает, скорее, «Было о ком думать» (см. ниже), повествует об определенной жизненной ситуации и вызванных ею переживаниях, уверенно передавая всю гамму девических эмоций: безоглядную влюбленность, отчаяние от несбывшихся надежд, ненависть к неверному возлюбленному, страх от огласки с ней произошедшего [7, с. 159–160; 37, с. 5–6].

[I] Было о ком думать,

Да вот оказался к югу от великого моря.

[Казалось] — зачем что-то дарить на прощание?

[Подаренные им] черепаховые шпильки с парными жемчужинами
Носила, обвязав, неритовым [низаньем].

[II] Как услышала, что у него другая на сердце,
Шпильки вытащила, разломала и сожгла,
Разломала и сожгла!

Пепел по ветру пустила.

[III] С этого дня, и никогда уже больше,
Вновь и не вспомню о нем.
Взаимные чувства он сам разрушил!

[IV] Петух уж прокричал, собаки залаяли,
Старший брат и его жена точно обо всем прознали.

[V] Увы, увy!

Осенний ветер шумит-шелестит, ястреб тенью пронесся,
На востоке вот-вот [рассвет] займется, и повсюду о том прознают.

[I] 有所思。乃在大海南。何用問遺君。雙珠瑇瑁簪。用玉紹繚之。

[II] 聞君有它心。拉雜摧燒之。摧燒之。當風揚其灰。

[III] 從今以往。勿復相思。相思與君絕。

[IV] 雞鳴狗吠。兄嫂當知之。

[V] 妃呼狔。秋風肅肅晨風颭。東方須臾高知之

Наблюдение, что это юэфу может быть литературной обработкой народной песни [39, р. 93], граничит с его пониманием как анонимного женского стихотворения.

По свидетельству «Гэ-ши», на протяжении Ранней Хань было создано в общей сложности 314 лирических (включая песенные) произведений, принадлежавших 28-и авторам [29, т. 4, с. 1753]. В главе 6 «Мин ши» 明詩 («Прояснение стихов») «Вэнь синь дяо лун» 文心雕龍 («Сердце словесности и искусство ваяния дракона / Резной дракон литературной мысли») Лю Се 劉勰 (460?–520?) тоже сообщается, что со времен царствования У-ди и до правления Чэн-ди 成帝 (32–6 гг. до н. э.) сочинили более 300 стихотворных произведений [40, с. 42]. До нас дошли чуть более сорока текстов [7, с. 86–117], восемь, к слову сказать, принадлежат Ханьскому У-ди [41, с. 226]. Большинство из них относятся не к собственно стихотворной поэзии (ши 詩), а к песенной лирике (гэ-ши 歌詩): тексты приведены в историографических сочинениях и показаны песенными экспромтами, исполненными в предельно ответственный, часто трагический, момент жизни их авторов (подобно см. [42]; см. также [12, с. 276–286]). Сохранились несколько женских произведений, наиболее известны «песни» Юй-цзи 虞姬 (Возлюбленная Юй, ум. 202 до н. э.), Ци-фужэнь 戚夫人 (Госпожа Ци, ум. 194 г. до н. э.) и Лю Си-цзюнь 劉細君 (II в. до н. э.).

Юй-цзи, она же Юй-мэйжэнь 虞美人 (Красавица Юй) — возлюбленная Сян Юя 項羽 (232–202 гг. до н. э.), выходца из аристократии царства Чу 楚 (XI в.–223 г. до н. э.), потомственного полководца и одного из лидеров повстанческого движения, уничтожившего империю Цинь. После победы (206 г. до н. э.) Сян Юй возглавил Западное Чу (Си Чу 西楚, 206–202 гг. до н. э.), фактически возрожденное древнее царство Чу, и получил титул «Си

Чу ба-ван» 西楚霸王 («Царь-гегемон Западного Чу») ²¹. Но вскоре вступил в противоборство со своим недавно главным соратником по антициньской коалиции Лю Баном 劉邦 (256/247–195 до н. э.), возглавившим царство Хань и затем ставшим основателем и первым монархом (Гао-цзу 高祖, 206–195 гг. до н. э.) Ранней Хань. Решающее и роковое для Юй Сяна сражение с армией Лю Бана произошло у Гайся 垓下 (север совр. пров. Аньхой). Всю ночь перед битвой он до рассвета просидел в походном шатре, пил вино, рядом находились Юй-цзи и верный скакун по кличке Пегий (Чжуй 騅). Сян Юй, спев чуские песни, сложил песню о себе ²²:

Силен так, что сдвигал горы, духом охватывал мир,
[Но] время [для меня оказалось] несчастливым,
Пегий не [в состоянии больше] нестись.
Пегий не [в состоянии больше] нестись, — что же делать?
О Юй! О Юй! Что же станет [с тобою]?!
力拔山兮氣蓋世。時不利兮騅不逝
騅不逝兮可奈何。虞兮虞兮奈若何。

Экспромт Юй-цзи, в дальнейшем фигурирующий под названиями «Да Сян-ван чу гэ» 答項王楚歌 («Ответ на чускую песню царя Сяна») [43, с. 50], «Хэ Сян-ван гэ» 和項王歌 («Вторая песне царя Сяна») [7, с. 89; 44, с. 6–7], «Мэй жэнь хэ гэ» 美人和歌 («Ответная песня красавицы») [3, с. 22]:

Ханьские войска заполонили все земли,
[Но] по четыре сторонам чуской песни [разносятся] звуки.
Великого царя помысли и дух исчерпались,
Бедной наложнице зачем наслаждаться жизнью?
漢兵已略地。四方楚歌聲。
大王氣意盡。賤妾何樂生。

Затем она покончила с собой.

Считают [44, с. 6], что легенда об Юй-цзи и текст ее песни впервые были приведены в утраченном впоследствии сочинении «Чу Хань чунь цю» 楚漢春秋 «Вёсны и осени [царств] Чу и Хань») Лу Цзя 陸賈 (216–172) — тоже

²¹ Глава 7 «Сян Юй бэнь цзи» 項羽本紀 («Основные записи о Сян Юе») «Ши цзи» [9, т. 1, с. 295–340; 10, т. 2, с. 117–156].

²² Текст песни («Гай ся гэ» 垓下歌, «Песнь о Гайся») тоже приведен в «Ши цзи» [9, т. 1, с. 333; 10, т. 2, с. 151–152]. Опубликован во многих современных изданиях, неоднократно переведен на европейские языки [12, с. 281].

уроженца царства Чу, соратника Лю Бана и одного из крупнейших ученых и мыслителей начала Ранней Хань. Поэтому историческая достоверность и легенды, и текста песенного экспромта не подвергается сомнениям. Кроме того, песня является древнейшим авторским лирическим произведением, выполненным пятисловным поэтическим размером, что позволяет внести его в историю развития всей китайской стихотворной поэзии (*ши*).

Эпизод обмена предсмертными песенными экспромтами Сян Юя и Юй-цзи вдохновил, не исключено, на сочинительство аналогичных сюжетов. Одно из них посвящено прощальной трапезе Лю Даня 劉旦 (ум. 80 г. до н. э.), о которой сказано в «Хань шу» (глава 64) [29, т. 9, с. 2757]; см. также [42, р. 42–43]. Четвертый сын Ханьского У-ди, носивший титул Янь-ван 燕王 (Яньский принц)²³, он попытался сместить императора Чжао-ди 昭帝 (прав. 87–74 гг. до н. э.). Заговор потерпел неудачу, Лю Дань покончил с собой. Ночь перед самоубийством он провел, пируя со своей возлюбленной Хуажун-фужэнь 華容夫人 (Госпожа Хуажун), и спел песню²⁴:

Возвращусь в опустевший город, где собаки не лают,
Петухи не поют.
Протянувшиеся улицы, — как же они пустынно-заброшены:
Твердо знаю, что в [этом] царстве нет людей²⁵.
歸空城兮狗不吠。雞不鳴。
橫術何廣廣兮。固知國中之無人。

Хуажун-фужэнь встала и, танцуя, спела в ответ [7, с. 109]:
Волосы спутаны-перепутаны, переполнены [водой] каналы²⁶,
Кости раскиданы-разбросаны, позабыта [былая] обитель.
Мать ищет мертвого сына,
Жена ищет мертвого мужа.
[Я буду] скитаться-кружить между двумя каналами,
Мой господин, в одиночестве мирно упокойтесь.

²³ С начала Ранней Хань титул ван 王, бывший при Чжоу державным титулом, стали жаловать ближайшим родственникам императора по мужской линии, включая братьев и сыновей. Вану, независимо его возраста, полагалось и собственное удельное владение (царство).

²⁴ Перевод выполнен по изданию [7, с. 108–109].

²⁵ По мнению Янь Ши-гу 彦師古 (581–645), одного из самых авторитетных комментаторов «Хань шу», Лю Дань визуализирует свое посмертное возвращение в родное царство.

²⁶ Имеются в виду каналы, пролежавшие рядом с дворцом, где пировали Лю Дань и его возлюбленная (Янь Ши-гу).

髮紛紛兮寘渠。骨籍籍兮亡居
母求死子兮。妻求死夫。
裴回兩渠間兮。君子獨安居。

Затем они сели рядом и заплакали.

Ци-фужэнь — возлюбленная Лю Бана (Гао-цзу) и мать его третьего (по старшинству) сына — Чжаоинь-ван Жу-и 趙隱王如意 (Чжаоиньский принц / князь Жу-и, ум. 194 г. до н. э.)²⁷. Рассказывается, что Лю Бан настолько его любил, что в какой-то момент вознамерился официально сделать своим наследником в обход сына от старшей супруги Люй-хоу 呂后 (она же Люй-тайхоу 呂太后, императрица Люй, личное имя Чжи 稚, 241–180 гг. до н. э.)²⁸. Приблизительно через полгода после кончины Гао-цзу и возведения на трон сына Люй-хоу — Хуэй-ди 惠帝 (Сяохуэй-ди 孝惠帝, правил 194–198 гг. до н. э.)²⁹, она жестоко расправилась с Госпожой Ци и её отпрыском. В конце зимы 195–194 гг. до н. э., незадолго до наступления первого месяца весны (ли чунь 立春), она, по сообщению «Ши цзи» (глава 9 «Люй-тайхоу бэнь цзи» 呂太后本紀, «Основные записи о [правлении] императрицы Люй»), заточила ненавистную соперницу в дворцовом узилище³⁰ и, вызвав Жу-и в столицу³¹, его отравила [9, т. 2, с. 2044–2047; 10, т. 2, с. 202]. Затем Госпожу Ци, отрубив её руки и ноги и вырвав глаза, бросили в наполненную нечистотами яму. В главе 97 «Вай ци ле чжуань» 外戚列傳 («Жизнеописания внешних родственников») «Хань шу» эпизод мученической кончины Ци-фужэнь дополняют новые детали её заточения во дворце [29, т. 12, с. 3937–3938]; см. также [42, р. 29–30]. Ей обрили наголо голову, надели на шею тяжелый железный ошейник, одели в платье темно-красного цвета, полагавшееся осужденным на смерть преступникам, и приказали толочь зерно. Занимаясь толчением зерна, она спела экспромт, в дальнейшем называемый «Чунь гэ» 春歌 («Весенняя песня / Песня о наступлении весны») [7, с. 91; 44, с. 8–9], или «Юн сян гэ» 永巷歌 («Песня в узилище») [3, с. 22–23]:

²⁷ Жу-и стал главою удельного царства Чжао 趙 (на территории совр. пров. Хэбэй).

²⁸ О колебаниях Лю Бана по поводу выбора себя наследника и стараниях Люй-хоу воспрепятствовать возвышению Жу-и подробно рассказывается в «Ши цзи» (глава 55) [9, т. 6, с. 2044–2047; 10, т. 6, с. 218–221] и в «Хань шу» (глава 40) [29, т. 7, 2033–2036].

²⁹ Первого июня и 26 июня 195 г. до н. э., соответственно [10, т. 2, с. 198].

³⁰ В тексте употреблен архитектурный термин *юнсян* 永巷, обозначавший одно из дворцовых помещений с длинными переходами и галереями, предназначенное для женщин. То есть госпожу Ци содержали во дворце, но на положении узницы (см. ниже).

³¹ Он находился в столице своего удельного царства — г. Ханьдань 邯鄲 (на месте одноименного совр. города, Хэбэй).

Сын [все ещё] остается принцем,
[А] мать [уже] сделали рабыней.
Конец дня, толку зерно сумрачным вечером,
И постоянно пребываю в компании со смертью.
Нас с тобой разделяют три тысячи ли,
И кого попросить уведомить тебя [о происходящем]?
子為王。母為虜。終日舂薄暮。常與死為伍。
相隔三千里。當誰使告女。

Лю Си-цзюнь, прозванная впоследствии «Усуньская принцесса» (Усунь-гунчжи 烏孫公主), приходилась родственницей по мужской линии Ханьскому У-ди. В середине годов правления под девизом Юань-фэн 元封 (110–105 гг. до н. э.) император велел отправить её в жены вождю усуней 烏孫, надеясь этим браком склонить его на военный союз против сюнну 匈奴³². Но престарелый правитель остался совершенно равнодушным к молодой жене: Лю Си-цзюнь довелось увидеть его всего один раз, во время пиршественной трапезы в честь её приезда. О Лю Си-цзюнь рассказано в главе 96 «Си юй чжуань» 西域傳 («Повествования о Западном крае») «Хань шу» [29, т. 12, с. 3903–3904]. Там же приведен и текст сочиненной ею песни, получившей название «Бэй чоу гэ» 悲愁歌 («Песня об обидах и печалях») [3, с. 26; 7, с. 111; 44, с. 20–22]:

Моя же семья выдала меня замуж на другой край неба
В дальнюю даль отослали, в другое царство, к царю усуней.
Юрта мой чертог, войлок вместо стен,
Питаюсь сырым мясом, пью соевое [молоко].
Влачу существование в думах о родных краях, сердце изранено,
Мечтаю обратиться лебедушкой и возвратиться домой.

³² Сюнну (хунны, гунны) — исходно кочевая народность, которая прорвалась на Дальний Восток приблизительно в IV до н. э. и ко времени возникновения империи Хань создала весьма могущественное этническое государство («держава сюнну»). С правления Лю Бана, китайские власти, пытаясь установить с ними добрососедские отношения, ежегодно посылали их правителям богатые дары. Но сюнну, обладавшие великолепной конницей, постоянно нарушали границу и совершали грабительские рейды вглубь китайской территории. Ханьский У-ди, едва придя к власти, стал строить планы масштабной войны против сюнну, для чего стал искать союзников среди их соседей. Усуни — народность, принадлежавшая к тюркоязычным или ираноязычным народам, тоже располагала собственным государством. Царство усуней (как оно определяется в китайских источниках) располагались в Притяньшанье, доходя на западе до Ферганы, а на востоке гранича с державой сюнну.

吾家嫁我今天一方。遠託異國兮烏孫王。
穹廬為室兮旃為牆。以肉為食兮酪為漿。
居常土思兮心內傷。願為黃鵠兮歸故鄉。

В песне нетрудно уловить имплицитную критику внешней политики Ханьского У-ди и его отношения к родне, чем и объясняется её включение в официальное историографическое сочинение [42, р. 49]. Но в историю китайской поэзии она вошла в качестве одного из шедевров лирики на любовные темы, о чем неоспоримо свидетельствует её включение (глава 9, под названием «Усунь-гунчжи гэши» 烏孫公主歌詩, «Песня Усуньской принцессы») в антологию «Юй тай синь юн» 玉臺新詠 («Новые напевы Нефритовой башни»)³³ [45, с. 330; 46, р. 232].

Лю Си-цзюнь является как бы предшественницей Ван Чжао-цзюнь 王昭君 (она же Ван Мин-цзюнь 王明君, Мин-фэй 明妃, Наложница Мин) — наложницы Юань-ди 元帝 (прав. 48–33 до н. э.), которую послали в жены вождю *сюнну*. Образ Ван Чжао-цзюнь снискал гораздо большую популярность в культуре и литературе Китая³⁴, нежели Лю Си-цзюнь, чему во многом способствовали историографические сочинения. О ней дважды сказано в «Хань шу»: в главе 9 «Юань-ди цзи» 元帝紀 («Записи о [правлении] Юань-ди») и в главе 94 «Сюнну чжуань» 匈奴傳 («Повествование о *сюнну*») [29, т. с 297; т. 11, с. 3806], и в главе 89 «Нань сюнну ле чжуань» 南匈奴列傳 («Отдельное повествование о южных *сюнну*») «Хоу Хань шу» 後漢書 («Книга о Поздней Хань»), составленной в 430–440-е гг. авторским коллективом под руководством Фань Е 范曄 (398–446) [47, т.10, с. 2941]. Содержащаяся в главах и комментариях к ним информация сводится, кратко, к следующему сюжету: Ван Чжао-цзюнь (подлинное имя Ван Цян 王牆/牆) происходила из благородного семейства, уроженцев области Наньцзюнь 南郡 (в совр. пров. Хубэй), была принята в императорский гарем в начале первого года под девизом Цзин-нин 竟寧 (33–32 гг. до н. э.) и вскоре отправлена по августейшему повелению к *сюнну*. Став главной женой вождя Хуханье 呼韓邪, родила ему то ли одного, то ли двух сыновей. После смерти мужа, официально просила китайские власти разрешить ей вернуться, но так и осталась

³³ Антология (из 10 глав), главным составителем которой считается Сюй Лин 徐陵 (507–583), состоит исключительно из лирических произведений на любовные темы. В неё входят (современная редакция) 656 стихотворений, представляющих анонимную песенную лирику обеих эпох Хань и эпохи Лючао 六朝 (Шесть династий / государств, III–VI вв.) и творчество 209 литераторов с I в. н. э. до середины VI в. Подробно см. [12, с. 670–681].

³⁴ Образ Ван Чжао-цзюнь начали активно разрабатывать в литературе (поэзии и художественной прозе) со второй половины III в. [12, с. 513–514].

на чужбине. О сочинении Ван Чжао-цзюнь каких-либо поэтических произведений не упоминается. Тем не менее, впоследствии появились приписанные ей «Юань ши» 怨詩 («Стихи об обиде», из 24-х четырехсловных строк). Впервые о создании Ван Чжао-цзюнь некоего поэтического произведения упомянуто в главе 29 «Юэфу ши цзи» 樂府詩集 («Собрание поэзии юэфу») Го Мао-цяня 郭茂倩 (1050?–1126), в авторской преамбуле к посвященным ей стихам ³⁵ [48, т. 2, с. 425]. Текст приведен в ещё более поздних антологиях, в том числе в главе 2 «Гу ши юань» 古詩源 («Истоки древней стихотворной поэзии») Шэнь Дэ-цяня 沈德潛 (1673–1769) [49, с. 51]. Посему аутентичность этого произведения видится крайне сомнительной, несмотря на убежденность некоторых исследователей в его безусловной подлинности и принадлежности именно Ван Чжао-цзюнь [3, с. 26–29]. Кроме того, возникает впечатление вариации на тему песни Лю Си-цзюнь, приведу завершающие строки:

Ласточка на трепещущих крыльях
 Далеко залетела, до западных цянов.
 Высокие горы могучи-скалисты,
 Речные воды глубоки-бездонны.
 О, батюшка! О, матушка!
 Дорога так бесконечно длинна.
 Ох-ох, как горько!
 Тоскующее сердце извелось-изранено.
 翩翩之燕。遠集西羌。高山峨峨。河水泱泱。
 父兮母兮。道里悠長。嗚呼哀哉。憂心惻傷。

На мой взгляд, велика вероятность использования в легенде о Ван Чжао-цзюнь соответствующего эпизода из повествования о Лю Си-цзюнь, что увеличивает значимость её песни для истории китайской поэзии.

В историографических сочинениях введение песенных экспромтов служило способом драматизации соответствующих исторических эпизодов и демонстрации положительных качеств персонажей. В аспекте истории китайской поэзии они неопровержимо доказывают типичность занятий поэтическим творчеством в женской среде и умение создавать женщинами предельно выразительных и на различные темы произведений. Приоритетная идейно-назидательная функция «окказиональных» песенных экспромтов

³⁵ В общей сложности 29 стихотворений (под названиями «Ван Чжао-цзюнь» и «Мин-цзюнь цы» 明君詞, «Строки о Мин-цзюнь»), созданных на протяжении III–VIII вв. [48, т. 2, с. 426–435]; см. также [50].

объясняет отсутствие среди них текстов собственно любовного содержания. Исключение составляет «Бай тоу инь» 白頭吟 («Песня о седой голове»), приписанная Чжо Вэнь-цзюнь 卓文君 (II в. до н. э.) — супруге великого поэта-одописца Сыма Сян-жу 司馬相如 (ок. 179–ок. 117).

История их брака довольно подробно излагается в жизнеописаниях Сыма Сян-жу из «Ши цзи» (глава 117) [9, т. 9, с. 3000–3001; 10, т. 9, с. 91–93] и «Хань шу» (глава 57) [9, т. 8, с. 2530–2531]. После смерти своего покровителя-принца, Сыма Сян-жу поселился в уезде Линьцзюнь 臨邛 (на территории совр. уезда Цюньлайсян 邛崃縣, пров. Сычуань). Он получил приглашение на пир, устроенный местным богачом Чжо Ван-сунем 卓王孫 (II в. до н. э.), отцом Чжо Вэнь-цзюнь. Та, с детства отличавшаяся прекрасной внешностью и умением разбираться в музыке, рано вышла замуж, но вскоре овдовев (в 17 лет), вернулась в отчий дом. Скрытно наблюдая за пиром, устроенным отцом, она услышала вдохновенную игру на цитре (цинъ 琴) Сыма Сян-жу и страстно в него влюбилась. Едва трапеза завершилась, они тайно встретились и бежали. Разгневанный отец поклялся лишить дочь не то, что приданого, но даже хоть какой-то материальной поддержки. Сыма Сян-жу был беден и теперь влачил с молодой женой жалкое существование. Чжо Ван-суня стали стыдить его же родственники и соседи, и он не выдержал: дал денег на покупку земельного владения и строительства дома и приставил к дочери 100 слуг. Как долго длилось семейное счастье Сыма Сян-жу и Чжо Вэнь-цзюнь не уточняется. В главе 3 сборника «Си цзин цза цзи» 西京雜記 («Разные записки о Западной столице») бегло сказано, что в какой-то момент Сыма Сян-жу охладел к жене, что и побудило её сочинить «Бай тоу инь», но текст не приведен [51, с. 115–116]. Сборник чаще всего приписывают Гэ Хуну 葛洪 (283/284–343/363), однако велика вероятность, что изначальный материал для него был подготовлен Лю Сином 劉歆 (см. выше) и, следовательно, в нем нашли отражение легенды и представления о различных лицах, циркулировавшие в конце Ранней Хань [52, с. 468–471]. Теоретики VI в. сочли «Бай тоу инь» анонимной песней: включена — под названием (по первой строке текста) «Ай жу шань шан сюе» 皚如山上雪 («Белая, словно снег на вершине горы») и из 16-и пятисловных строк, в главу 1 «Юй тай синь юн» [45, с. 11; 46, р. 40]. Го Мао-цзянь тоже отнес «Бай тоу инь» (под этим названием) к юэфу (глава 41), представив, причем, два её текстуальных варианта: из 26-и и 16-и пятисловных строк [48, т. 2, с. 600]. Мнение составителей «Юй тай инь юн» и Го Мао-цзяня оспорил Шэнь Дэ-цзянь, включивший в «Бай тоу инь» в «Гу ши юань» (глава 2, вариант из 16-и строк) под именем Чжо Вэнь-цзюнь [49, с. 46]. В самых авторитетных современных сводах китайской лирической поэзии оба варианта

«Бай тоу инь» опубликованы в качестве *юэфу* [7, с. 274; 43, с. 75–76]. По мнению специалистов в области поэзии-*юэфу*, вариант из 16-и строк был ханьской народной песне, а второй вариант — песней на ту же тему, созданной в III–IV вв. [37, с. 42–44]. Распространена также гипотеза, что Чжо Вэнь-цзюнь осуществила литературную обработку одноименной народной песни [35, с. 98–99]. Однако немало литературоведов убеждены в авторстве Чжо Вэнь-цзюнь (16-строчный вариант) [3, с. 24; 44, с. 101–102]; см. также [53, р. 2]. Пространность повествования, четкость сюжетной линии, строгость пятисловного размера, эмоциональная напряженность, выразительность и одновременно сложность поэтического языка, приводящая к заметным разночтениям в переводах текста [8, с. 403–404; 54, с. 42–43], — все это указывает, на мой взгляд, на принадлежность «Бай тоу инь», скорее к авторской стихотворной поэзии, чем к песенному фольклору:

[Голова] белая, словно снег на вершине горы,
 [Седина] мерцает, как луна среди облаков.
 Прослышала, что у господина мысли о другой,
 Значит, наступает пора нам расстаться.
 Сегодня выпьем вместе по чарке вина,
 А завтрашним утром [окажусь] у речушки.
 Пойду-побреду вдоль речушки,
 Речушка [неважно куда] — на восток или запад — течет.
 Зябко и стыло, очень зябко и стыло, —
 [Коль сама] замуж пошла, нет смысла теперь голосить.
 Надеялась, что обрела человека-однолюба,
 До седин доживем, не расставаясь.
 На бамбуковом удилище, таком гибко-нежном,
 Рыбий хвостик, чуть что — затрепещет-забьется.
 Мужчина [волен] утвердиться в своих чувствах,
 [Но] разве за деньги получит желаемое?
 皚如山上雪，皎若雪間月。
 聞君有兩意，故來相訣絕。
 今日斗酒會，明旦溝水頭。
 躑躑御溝上，溝水東西流。
 淒淒復淒淒，嫁娶不須啼。
 願得一心人，白頭不相離。
 竹竿何嫋嫋，魚尾何蕤蕤。
 男兒重意氣，何用錢刀為。

При Ранней Хань появились и собственно поэтессы, то есть женщины, активно занимавшиеся поэтическим творчеством: Таншань-фужэнь 唐山夫人 (Госпожа Таншань, рубеж III–II вв. до н. э.), Ли-фужэнь 李夫人 (Госпожа Ли, ум. 100 г. до н. э.) и упомянутая выше Бань-цзеюй.

Ли-фужэнь — возлюбленная Ханьского У-ди, является единственной женщиной, названной в «И вэнь чжи» (подраздел «Гэ ши») с сообщением, что она создала три произведения [29, т. 4, с. 1753]. В жизнеописании Ли-фужэнь (глава 97 «Хань шу»), особо подчеркиваются её творческие дарования (танцовщицы и певицы) и упоминается о создании ею некоего стихотворения (ши 詩) [29, т. 12., с. 3951–3952]. Пусть никаких иных сведений об её поэзии нет [30, с. 228], «И вэнь чжи» свидетельствует о том, что записи поэтических произведений Ли-фужэнь хранились в императорской библиотеке.

Таншань-фужэнь объявлена в главе 22 «Ли юэ чжи» 禮樂志 («Трактат о ритуалах и музыке») «Хань шу» автором 17-и ритуальных песнопений, сведенных в цикл «Ань ши фан чжун гэ» 安世房中歌 («Песни внутренних покоев, умиротворяющие мир», или «Ань ши гэши» 安世歌詩 «Песни умиротворения мира»); там же приведены и их тексты [29, т. 4, с. 1043, 1046–1051]. О ней единственно сказано, что она была наложницей Ханьского Гао-цзу (Лю Бана). Однако нигде более — ни в других главах «Хань шу», ни в «Ши цзи» Сыма Цяня, о ней не упоминается, и дебаты по поводу авторства «Ань ши фан чжун гэ» разгорелись уже в эпоху Лючао [12, с. 266]. В «Юэфу ши цзи» (глава 8) цикл представлен в качестве анонимного произведения, но в преамбуле к нему Го Мао-цянь сослался на сведения об его авторстве Таншань-фужэнь [48, т. 1, с. 109]. Шэнь Дэ-цянь, напротив, счел его творением Таншань-фужэнь и поместил (глава 2) сразу после «Песни о Гайся» Сян Юя [49, с. 35–38]. Местоположение цикла в «Гу ши юань», во-первых, позволяет предположить, что он был создан около 206 г. до н. э., после получения Лю Баном статуса «царя Хань» [39, р. 85]. И, во-вторых, подсказывает, что Шэнь Дэ-цянь относился к нему как к светскому произведению. Точки зрения современных литературоведов тоже принципиально расходятся: в одних изданиях цикл отнесен к анонимным ритуальным песнопениям [7, с. 145–147], в других опубликован под именем Таншань-фужэнь и тоже среди светских произведений [43, с. 47–48].

Входящие в цикл произведения невелики по объему (6–10 строк), преобладают тексты, выполненные четырехсловным поэтическим размером, есть трехсловные (№ 7–9) и с разноразмерными (№ 6) строками (полный комментированный перевод см. [50, с. 100–173]). Несмотря на краткость поэтического повествования и ограниченность изобразительных средств, все они обладают редкой выразительностью и чеканностью слога, создающими при-

поднято-торжественное настроение, необходимое для гимнов, воспевающих правящий режим.

Шестое песнопение

Великое море бушует-волнуется, возвращая в себя воду,
Высокий мудрец радуется-наслаждается, думая о народе.
Великие горы величавы,
Сто трав разрастаются.
Народ почему [почитает] знать?
Знать преисполнена добродетели!
大海蕩蕩水所歸。高賢愉愉民所懷。
大山崔。百卉殖。
民何貴。貴有德。

Седьмое песнопение

Покой повсюду установился,
Радость полностью проявилась.
Радость полностью появилась.
Поколения [будут] нескончаемой вереницей,
Летающий дракон осенью
Вознесется на небеса.
Высокий мудрец наслаждается,
Радуя тем народ.
安其所。樂終產。樂終產。世繼緒。
飛龍秋。游上天。高賢愉。樂人民。

За общим державным пафосом и назидательными интонациями все же проскальзывает рафинированно-элегантной стиль, могущий быть признаком женской поэзии. Показательно появление гипотезы, что цикл мог быть создан при Ханьском У-ди с участием самого императора и Ли-фужэнь [56]. Если это произведение действительно принадлежит Таншань-фужэнь, то её с полным на то правом следует включать в когорту великих поэтесс Китая.

Бань-цзеюй (личное имя неизвестно, цзеюй — тоже гаремный титул) была представительницей семейства «аньлинских Баней», из которого при Поздней Хань вышли немало ярких государственных деятелей и деятелей культуры [57, с. 24–30]. Так, Бань Гу (составитель «Хань шу») приходился ей внучатым племянником. «Аньлинские Бани» вели родословную от аристократического клана царства Чу, после завоевания Чу армией царства Цинь (VIII в. — 221 г. до н. э., предшественник империи Цинь), бежали на север (на территорию

совр. пров. Шаньси), где занялись скотоводством. Через некоторое время, разбогатев и получив доступ к чиновничьей карьере, осели в г. Аньлин 安陵 (к северо-востоку от совр. г. Сяньян 咸陽, пров. Шэньси) [58, с. 38–40]. Отец Бань-цзеюй — Бань Куан 班况 (ум. 30 г. до н. э.), с кого и началось социально-политическое возвышение семейства, дослужился до сановника при дворе Чэн-ди (см. выше) и добился приема (32/33 г. до н. э.) дочери в августейший гарем [58, с. 41–42]. В официальном жизнеописании Бань-цзеюй (глава 97 «Хань шу») сообщается, что она оставалась возлюбленной Чэн-ди почти 10 лет [29, т. 12, с. 1011]; см. также [1, р. 17–18; 3, с. 9]. Но затем утратила монаршую любовь. Новая фаворитка (Чжао Фэй-янь 趙飛燕, 45–1 до н. э.), стремясь окончательно уничтожить соперницу, обвинила её в колдовстве. Бань сумела оправдаться, но, не желая дальше участвовать в придворных распрях, ставших угрозой её жизни, отпросилась из гарема и отправилась ухаживать за вдовствующей императрицей в уединенный Дворец Вечной верности (Чансингун 長性宮), где и провела оставшиеся годы жизни.

В «И вэнь чжи» о Бань-цзеюй не упоминается. Но в библиографический трактат «Цзин цзи чжи» 經籍志 («Трактат о канонах и книжных собраниях») из официального историографического сочинения (главы 32–35) «Суй шу» 隨書 («Книга о Суй», первая треть VII в.) занесено «Хань Чэнь-ди Бань-цзеюй цзи» 漢成帝班婕妤集 («Собрание сочинений Бань, возлюбленной красавицы ханьского Чэн-ди») объемом в один книжный свиток-цзюань 卷 [59, т. 4, цз. 35, с. 1057]. Его состав, к сожалению, не уточнен. Собрание сочинений Бань-цзеюй утратили (тоже по свидетельству «Суй шу») на рубеже VI–VII вв. Сохранились стихотворение (в 10 пятисловных строк) и две оды: «Дао су фу» 搗素賦 («Ода о ткачестве шелка») и «Цзы дао фу» 自悼賦 («Ода о скорби по самой себе») [32, с. 444–460].

В стихотворении, озаглавленном «Юань гэ син» 怨歌行 («Песня об обиде») и «Юань ши» 怨詩 («Стихи об обиде», см. ниже), в аллегорической форме рассказывается об утрате любви супруга:

Специально раскроила тонкий шелк из Ци ³⁶,
Чистый и блестящий, что иней со снегом.
Сшила веер с узором «слитная радость» ³⁷,
Круглый-прекруглый, как ясная луна.

³⁶ В тексте употреблены древние шелкоткацкие термины *вань юн* 紈 и *су сю* 素, обозначавшие тонкую тафту натурального белого цвета и с глянцевою поверхностью. Лучшие сорта такой ткани выпускали в Шаньдуне (на территории древнего царства Ци).

³⁷ Название (*хэхуань* 合歡) вышитого орнамента, символизирующего взаимные чувства.

Господин из рукава то вынет, то положит обратно,
 Обмахиваясь им, легким ветерком себя обвеивает.
 Но постоянно боюсь, что наступит осенняя пора,
 Холодный вихрь прогонит удушливую жару.
 Бросят его в бамбуковый короб,
 Милостивых чувств в середине [жизненного] пути лишится.
 新裂齊紈素，鮮潔如霜雪。
 裁為合歡扇，團團似明月。
 出入君懷袖，動搖微風發。
 常恐秋節至，涼風奪炎熱。
 棄捐篋笥中。恩情中道絕。

В исследовательской литературе распространена точка зрения, что и это произведение является народной песней или, в лучшем случае, литературной обработкой песенного фольклора, выполненной либо Бань-цзеюй, либо каким-то анонимным поэтом [35, с. 100–102; 36, с. 102–103]; см. также [38, с. 50]. Между тем оно включено за авторством Бань-цзеюй не только в «Юй тай синь юн» (глава 1, под названием «Юань ши») [45, с. 19–20; 46, р. 43], но и в антологию «Вэнь сюань» 文選 «Избранные произведения изящной словесности», глава 27, «Юань гэ син»), тоже составленную в первой трети VI в. [60, с. 598]. Под именем Бань-цзеюй стихотворение опубликовано в большинстве современных изданий: сводов китайской поэзии [7, с. 116–117; 43, с. 49] и антологий [3, с. 9; 44, с. 25–27]; см. также [1, р. 18–19; 53, р. 3].

Предельна значима оценка лирики Бань-цзеюй, вынесенная Чжун Жуном 鍾嶸 (468?–518?), автором первого теоретического труда по истории стихотворной поэзии — «Ши пинь» 詩品 («Категории стихов») ³⁸. Он счел её стихотворение (в трактате названо «Туань шань» 團扇, «Круглый веер») эталонным с точки зрения сочетания содержательной глубины и формального совершенства: «[Чувство] печали [так] глубоко, словесный узор изысканно-прекрасен» (怨深文綺) и, мало того, что отнес Бань-цзеюй к «поэтам высшей категории» (шанпинь-шижэнь 上品詩人), так и провозгласил её одним из родоначальников всей традиции авторской пятисловной лирики

³⁸ Состоит из Предисловия и трех глав. В Предисловии выделены и кратко охарактеризованы важнейшие, с точки зрения Чжун Жуна, поэтические явления (направления и плеяды). Основной текст состоит из оценок творчества поэтов, распределенных по трем категориям (пинь 品): «высшая» (шан 上), «средняя» (чжун 中) и «низшая» (ся 下). Категории соотносятся с 1-й, 2-й и 3-й главами трактата. Всего в «Ши пинь» занесены имена 122 литераторов, живших со II в. до н. э. по первое десятилетие VI в. н. э. 11 из них отнесены к высшей категории, 39 — к средней и 72 — к низшей [41, с. 550].

[61, с. 47–48; 62, р. 234–235]. Не будет большим преувеличением сказать, что Чжун Жун в определенном смысле развил взгляды составителей «Люй-ши чунь цю» на роль женского песенного творчества в генезисе национальной поэзии. Стихотворение Бань-цзеюй действительно является одним из первых произведений авторской лирики на любовные темы и одновременно зачинает особую тематическую разновидность (категорию) стихотворной поэзии — «воспевания» (юн 詠), образованную произведениями аллегорического характера³⁹ и достигшую пика расцвета в VI в. [12, с. 691–695].

Оды Бань-цзеюй тоже по-своему уникальны. Текст «Цзы дао фу» представлен в её жизнеописании, что надежно подтверждает его подлинность. Созданная в 18 г. до н. э. (сразу после того, как Бань покинула двор Чэн-ди), ода эмоционально повествует о жизни поэтессы и постигшей ее драме (перевод [1, р. 19–21]). «Дао су фу», текст которой известен по литературным сводам, начиная с VII в. [32, с. 445], воспевает, через рассказ о красавицах-мастерицах древности, женские добродетели и красоту с одновременным звучанием мотивов горечи утраты любви. Обе оды относятся к первым фу на любовные темы⁴⁰. С «Цзы дао фу» многие современные исследователи связывают начало субтрадиции фу личностного характера [63, с. 90; 64, р. 88].

Бесспорно, есть свой резон считать Бань-цзеюй первой китайской поэтессой. Но столь же очевидно существование в Китае многовековой традиции женской поэзии, восходящей к очень древним временам и уже в начальные века первого тысячелетия до н. э. вмещавшей в себя не только фольклор, но и авторскую лирику. Что касается женской поэзии Ранней Хань, то мизерность числа известных сегодня текстов отнюдь не означает её литературную незначительность. В относительно недавно изданном «Словаре поэтических шедевров», охватывающем лирику с начала эпохи Хань и до конца VI в., для этой эпохи избраны 13 произведений, и четыре из них являются женскими (стихи Юй-цзи, Ци-фужэнь, Лю Си-цзюнь, Бань-цзеюй) [44, с. 3–28].

³⁹ Объектом повествования служат различные явления и реалия окружающей действительности (астральные объекты, атмосферные явления, животные, птицы, насекомые, растения), рукотворные предметы (предметы интерьера, одежды, музыкальные инструменты, орудия письма и т. д.), творческие (игра на музыкальных инструментах, танец) и развлекательные (настольные игры) занятия. Смысловой подтекст намекает на поступки, переживания и внутренний облик вроде бы отсутствующего в стихотворении лирического героя.

⁴⁰ Первым для ханьской одической поэзии и фактически единственным до од Бань-цзеюй произведением, повествующим о женских любовных переживаниях, является прославленная «Чан мэн фу» 長門賦 («Ода о длинных воротах») Сыма Сян-жу.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Women Writers of Traditional China. An Anthology of Poetry and Criticism / Ed. by Kang-I Sun Chang and H. Saussy. Stanford: Stanford University Press, 1999. xxvi+891 p.
2. Birrell A. Women in Literature // The Columbia History of Chinese Literature / Ed. by Victor H. Mair. New York: Columbia University Press, 2001. P. 194–220.
3. Чжан Мин-е. Чжунго лидай фунюй шицы сюань (Избранная лирика китайских поэтесс различных эпох). Шэньян: Ляонин цзяоюй чубаньше, 1989. 20+484 с. 張明業。中國歷代婦女詩詞選。瀋陽：遼寧教育出版社, 1989. 20+484 頁。
4. Люй-ши чунь цю / Гао Ю чжу (Осени и весны господина Люя / Комментарий. Гао Ю) // Чжунцзы цзичэн (Корпус философской классики). В 8 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 6. 呂氏春秋 / 高誘注 // 諸子集成。北京：中華書局, 1988. 8冊。6冊。
5. Люйши чуньцю: Весны и осени господина Люя. Дао дэ цзин: Трактат о пути и доблести / Пер. с кит., предисл., примеч. и словарь Г.А. Ткаченко // Серия «Философское наследие». Т. 132. М.: Мысль, 2001. 525 с.
6. The Annals of Lü Buwei. A Complete Translation and Study by John Knoblock and Jeffrey Riegel. Stanford: Stanford University Press, 2000. 847 p.
7. Сянь Цинь Хань Вэй Цзинь Наньбэйчао ши / Лу Цинь-ли цзи цзяо (Стихотворная поэзия до Цинь, Цинь, Хань, Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий / Сост. и выверил [тексты произведений] Лу Цинь-ли). В 3 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. Т. 1. 34+848 с. 先秦漢魏晉南北朝詩 / 遼欽立 輯校。3冊。北京：中華書局, 1983。冊1。34+848 頁。
8. Лисевич И.С. Мозаика древнекитайской культуры: Избранное. М.: Восточная литература, 2010. 446 с.
9. Ши цзи / Сыма Цянь чжуань (Исторические записи / Сост. Сыма Цянь). В 10 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1963. 史記 / 司馬遷撰。北京：中華書局, 1963。10冊。
10. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). В 9 т. Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и др. М.: Наука-Восточная литература, 1972–2010.
11. Карпентьянц А.М. У истоков китайской словесности: Собрание трудов. М.: Восточная литература, 2010. 478 с.
12. Алимов И.А., Кравцова М.Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза. В 2 ч. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. Т. 1. 704 с.
13. Конрад Н.И. Избранные труды: Синология. М.: Наука-ГРВЛ, 1977. 621 с.
14. Zoeren S. Poetry and Personality. Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China. Stanford: Stanford University Press, 1991. 333 p.
15. Васильев В.П. Очерки истории китайской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1: Литература Древнего Востока. СПб: Издание Карла Риккера, 1880. С. 426–588.
16. Васильев В.П. Примечания на третий выпуск Китайской Хрестоматии профессора Васильева. Ши цзин. СПб., 1882. 160 с.
17. Мао ши чжэн и («Стихи» в [передаче ученых] Мао» в правильном понимании // Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонических сочинения с комментариями

ями и толкованиями по фразам). В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982. Т. 1. С. 259–630. 毛詩正義 // 十三經注疏。北京：中華書局, 1982。頁259–630。

18. The Chinese Classics / Transl. by James Legge. In 5 vol. Repr. Taipei: SMC Publishing INC, 1960.

19. Кравцова М.Е. Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. СПб: Петербургское Востоковедение, 1994. 542 с.

20. Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина, вступ. ст. Н. Федоренко. М.: Художественная литература, 1987. 351 с.

21. Стихи о разном. Китайская лирическая поэзия с древности и до VI века в переводах Марины Кравцовой. СПб: Петербургское Востоковедение, 2021. 270 с.

22. The British Museum Chinese Love Poetry / Ed. by Jane Portal. London: The British Museum Press, 2004. 96 p.

23. Karlgren B. Glosses on the Kuo Feng Odes. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. Vol. 14 (1942). Stockholm, 1942. 178 p.

24. Чунь цю Цзо чжуань. Комментарий Цзо к «Чунь цю». Исследование, перевод с китайского гл. 1–5, комментарии и указатели М.Ю. Ульянова. М.: Восточная литература, 2011. 294 с.

25. Чунь цю Цзо-чжуань цыдянь / Ян Бо-цзюнь, Сюй Ти бянь (Словарь «Чунь цю Цзо-чжуань» / Под. ред. Ян Бо-цзюня, Сюй Ти). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 1209 с. 春秋左傳詞典 / 楊伯峻，徐提編。北京：中華書局, 1985。1209 頁。

26. The Book of Odes: Chinese text, transcription and transl. by B. Karlgren. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities, 1950. 270 p.

27. Ле нью чжуань цзинь чжу цзинь и / Чжан Цзин чжу и («Отдельные жизнеописания женщин» с современными пояснениями и переводом на современный [кит. яз.] / Пояснения и перевод Чжан Цзина). Тайбэй: Тайбэй Шанъу, 1994. 12+358 с. 列女傳今註今譯 / 張敬註譯。臺北：臺北商務, 1994。12+358 頁。

28. Мао ши чжэн и / Ли Сюэ-цин чжубянь // Ши сань цин чжу шу (««Стихи» в [передаче ученых] Мао» в правильном понимании // [Серия] «Тринадцать канонов с комментариями и дополнительными толкованиями» / Под ред. Ли Сюэ-цина). В 3-х тт. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1999. 毛詩正義 / 李學勤主編 // 十三經注疏。北京：北京大學出版社, 1999。3冊。

29. [Цянь] Хань шу / Бань Гу чжуань, Янь Ши-гу чжу (Книга о [Ранней] Хань / Сост. Бань Гу, коммент. Янь Ши-гу). В 12 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1964. [前]漢書 / 班固撰，顏師古注。北京：中華書局, 1964. 12冊。

30. Чжан Шунь-хуэй. «Хань шу и вэнь чжи» тунши («Трактат о канонах и книжной словесности» из «Книги о Хань» с комплексными пояснениями). Ухань: Хубэй цзяюй чубаньшэ, 1990. 304 с. 張舜徽。《漢書藝文志》通釋。武漢：湖北教育出版社, 1990。304頁。

31. Кравцова М.Е. Проблемы изучения одической поэзии эпохи Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) // Asiatica. Вып. 10 / под ред. Т.Г. Туманяна, В.В. Маркова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2016. С. 55–68.

32. Цюань Хань фу пин чжу / Гун Кэ-чан дэн пин чжу (Полное собрание одической поэзии [Ранней] Хань с толкованиями и комментариями / Толкования и ком-

мент. Гун Кэ-чана и др.). Шицзячжуан: Хуашань вэньи чубаньшэ, 2003. 43+ 470 с. 全漢賦評注 / 龔克昌等評注。石家莊：花山文藝出版社, 2003。43+470頁。

33. Чжунго гудай вэньсюэ ши чан бян / Го Юй-хэн чжубянь Расширенная серия историй китайской древней литературы / Глав. ред. Го Юй-хэн). [Т. 2]. Цинь Хань Вэй Цзинь Наньбэйчао цзюань / Вань Гуан-чжи чжубянь (Цинь, Хань, Вэй, Цзинь, Южные и Северные династии / Глав. ред. Вань Гуан-чжи). 2-е изд. Пекин: Шоуду Шифань-дасюэ чубаньшэ, 2000. 431 с. 中國古代文學史長編 / 郭預衡主編。秦漢魏晉南北朝卷 / 萬光治主編。北京：首都師範大學出版社, 2000。431頁。

34. Birrell A. Balladry and Popular Song // The Columbia History of Chinese Literature / Ed. by Victor H. Mair. New York: Columbia University Press, 2001. P. 953–964.

35. Лисевич И.С. Древнекитайская поэзия и народная песня. М.: Наука, 1969. 286 с.

36. Сяо Ди-фэй. Хань Вэй Лючао юэфу вэньсюэ ши (История юэфу Хань, Вэй и Шести династий). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1984. 325 с. 蕭滌非。漢魏六朝樂府文學史。北京：人民文學出版社, 1984。325頁。

37. Юэфу ши сюань / Юй Гуань-ин сюань чжу (Избранные юэфу / Сост. и коммент. Юй Гуань-ина). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1954. 21+189 с. 樂府詩選 / 餘冠英選註。北京：人民文學出版社, 1954。21+189頁。

38. Юэфу. Из древних китайских песен / Пред., пер., прим. Б.Б. Вахтина. М.-Л.: ГИХЛ, 1959. 406 с.

39. Su Jui-lung. Shi Poetry: Music Bureau Poems (Yuefu) // How to Read Chinese Poetry: A Guided Anthology / Ed. By Zong-qi Cai. New York: Columbia University Press, 2007. P. 84–102.

40. Лю Се. Вэнь синь дяо лун и чжу / Ван Юнь-си, Чжоу Фэн чжуань («Вэнь синь дяо лун» с переводом [на совр. кит. яз.] и комментариями / Сост. Ван Юнь-си, Чжоу Фэн). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1998. 10+469 с. 劉勰。文心雕龍譯注 / 王運熙，周鋒撰。上海：古籍出版社, 1998。10+469頁。

41. Кравцова М.Е. Словарь китайских поэтов с V в. до н. э. по X в. н. э. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. 704 с.

42. Kern M. The Poetry of Han Historiography // Early Medieval China. Volumes 10–11 (2004). Part 1: Essays in Honor of the Sixtieth Birthday of David R. Knechtges. P. 23–65.

43. Цюань Хань Саньго Цзинь Наньбэйчао ши / Дин Фу-бао бян (Полное собрание стихотворной поэзии Хань, Троецарствия, Цзинь, Южных и Северных династий / Сост. Дин Фу-бао). В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1959. Т. 1. 29+850 с. 全漢三國晉南北朝詩 / 丁福保編。2冊。北京：中華書局, 1959。冊1。29+850頁。

44. Хань Вэй Лючао ши цзошан цыдянь / У Сяо-жу, Ван Юнь-си, Ло Юй-мин дэн чжуань юй Чжан Пэй-хуань, Цао Дао-хэн (Словарь шедевров стихотворной поэзии Хань, Вэй и Лючао / Сост.: У Сяо-жу, Ван Юнь-си, Ло Юй-мин и другие совм. с Чжан Пэй-хуанем и Цао Дао-хэном). Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1990. 34+1705 с. 漢魏六朝詩歌鑒賞辭典 / 吳小如，王運熙，駱玉明等撰與章培桓，曹道衡。上海：辭書出版社, 1990。34+1705頁。

45. Юй тай синь юн / Сюй Лин бян, У Чжао-и чжу (Новые напевы Нефритовой башни / Под ред. Сюй Лина, коммент. У Чжао-и). Тайбэй: Шицзе шуцзюй, 2001. 511 с. 玉臺新詠 / 徐陵編，吳兆宜注。臺北：世界書局, 2001。511頁。

46. *New Songs from a Jade Terrace. An Anthology of Early Chinese Love Poetry* / Transl. with annot. by Anne Birrell. London–Boston–Sydney: George Allen & Unwin, 1982. 343 p.

47. Хоу Хань шу / Фань Е чжуань, Тан Ли Сянь дэн чжу (Книга [о] Поздней Хань / Сост. Фань Е, коммент. танского Ли Сяня и др.) В 12 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982. 後漢書 / 范曄 撰，唐李賢等注。北京：中華書局，1982. 12冊。

48. Юэфу ши цзи / [Сун] Го Мао-цянь бянь (Собрание поэзии юэфу / Под ред. Го Мао-цяня [эпохи Сун]). В 4 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1998. 樂府詩集 / [宋] 郭茂倩編。北京：中華書局，1998。4冊。

49. Гу ши юань / [Цин] Шэнь Дэ-цянь сюань (Истоки древней стихотворной поэзии / Сост. [цинский] Шэнь Дэ-цянь). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1977. 368 с. 古詩源 / [清] 沈德潛選。北京：中華書局，1977。368 頁。

50. *Томихай Т.Х.* К истории одного сюжета в китайской средневековой поэзии (предание о Ван Чжао-цзюнь) // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Сб. ст. М.: Наука-ГЛВЛ, 1977. С. 49–56.

51. Си цзин цза цзи цюань и / [Цзинь] Гэ Хун цзи, Чэн Линь, Чэн Чжан-цань и чжу («Разные записки о западной столице» с полным переводом на [на совр. кит. яз.] / Собрал [цзиньский] Гэ Хун; пер. и коммент. Чэн Линя и Чэн Чжан-цаня). Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 1993. 15+228 с. 西京雜記全譯 / [晉] 葛洪集。成林，程章燦譯注。貴陽：貴州人民出版社，1993。15+228 頁。

52. *Алимов И.А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб: Петербургское Востоковедение, 2014. 840 с.

53. *The Orchid Boat: Women Poets of China* / Transl. and ed. by K. Rexboth and Ling Chung. New-York: McGRAW-HILL BOOK COMPANY, 1972. 150 p.

54. *Торопцев С.А.* Поэтический цикл «Плач о седидах» // Вопросы китайской филологии: Сб. ст. М.: Из-во Московского Университета, 1974. С. 35–47.

55. *Kern M.* Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien. Stuttgart, 1997. 340 p.

56. Хуан Цзи-хуа. «Фан чжун сы юэ» де шидай цзочжэ бянь (О времени и авторстве ритуальных песнопений «Фан чжун») // Хубэй шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хубэйской пед. академии). 1985. № 3. С. 72–77 黃紀華。房中祀樂的時代作者辨 // 湖北師範學院學報。1985。第3。72–77 頁。

57. *Кравцова М.Е.* Китайские «литературные кланы»: Аньлинские Бани и их место в истории поэзии эпохи Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) // *Asiatica*. Труды по философии и культурам Востока. Вып. 11 (2) / под ред. Т.Г. Туманяна, В.В. Маркова. СПб.: СПбГУ, 2017. С. 19–33.

58. Чэнь Ци-тай, Чжао Юн-чунь. Бань Гу пинчжуань (Критическое жизнеописание Бань Гу). Нанкин: Наньцзин-дасюэ чубаньшэ, 2002. 14+466 с. 陳其泰，趙永春。班固評傳。南京：南京大學出版社，2002。14+466 頁。

59. Суй шу / [Тан] Вэй Чжэн дэн чжуань (Книга о Суй / Сост. [танские] Вэй Чжэн и другие). В 6 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982. 隨書 / [唐] 魏徵等 撰。北京：中華書局，1982。

60. Вэнь сюань / Сяо Тун сюань, Ли Шань чжу (Избранные произведения изящной словесности / Сост. Сяо Тун, коммент. Ли Шаня). В 2 т. Пекин: Шанъу иньшугуань 1959. Т. 1. 25+684. 文選 / 蕭統選, 李善注。北京: 商務印書館, 1959。冊1。25+684 頁。

61. Чжун Жун. Ши пинь / Сюй Да и чжу («Категории стихов» / Пер. [на совр. кит. яз.] и коммент. Сюй Да). Тайбэй: Дицюй чубаньшэ, 1994. 248 с. 鍾嶸。詩品 / 徐達譯注。臺北: 地球出版社, 1994。248 頁。

62. *Führer Bernhard*. Chinas erste Poetik: das Shipin (Kriterion Poetikon) des Zhong Hong (475?–518?). Dortmund: Edition Cathay 1995. 561 p.

63. Ма Цзи-гао. Фу ши (История одической поэзии). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1987. 馬積高。賦史。上海: 古籍出版社, 1987。

64. *Luo Yu-ming*. A Concise History of Chinese Literature / Transl. with annot. and an introduction by Ye Yang. In 2 vol. Leiden: Brill, 2011. Vol. 1. xxiii+572 p.

П.С. Дудников

Санкт-Петербургский государственный университет

Жизнь и творчество поэтессы Сюэ Тао в пространстве мемориального музея парка Ван-цзян-лоу (г. Чэнду)



Сюэ Тао 薛涛 (786?–831?) — известная поэтесса и певичка средневекового Китая, наиболее значительная среди женщин-поэтов эпохи Тан 唐 (618–907)¹. Ей приписывают около 100 сохранившихся стихотворений. Поэтический талант Сюэ Тао был признан современниками, её можно считать одной из видных литераторов середины Тан. На творчество Сюэ Тао повлияли литературные течения того времени, но, в то же время, поэтика её произведений порой не имеет аналогов в творчестве её современников-мужчин и в этом качестве исследуется как образец «женской поэзии» средневекового Китая.

Сюэ Тао — важная местная величина для г. Чэнду 成都 (провинция Сычуань 四川), в котором она прожила большую часть жизни (вероятно, с самого своего рождения). Этим Сюэ Тао отличается от многих других танских поэтов (к примеру, Ду Фу 杜甫, 712–770), нахождение в Чэнду или в Сычуани коих составляло лишь часть их творческого пути.

В отечественном Китаеведении, теме своеобразия творчества Сюэ Тао посвящена статья Е.А. Серебрякова [2]; ряд произведений переводился М.В. Басмановым [3]. А.Г. Сторожуку принадлежит ряд полезных замечаний о литературном общении Сюэ Тао с выдающимися современниками в кон-

¹ О биографии Сюэ Тао подробно писала Дж. Ларсен [1].

тексте положения женщин в эпоху Тан [4, с. 115–125]. Однако феномен Сюэ Тао всё ещё ожидает обстоятельного исследования на русском языке.

Англоязычному читателю произведения Сюэ Тао известны с первой половины прошлого века. Появление целого ряда антологий (1921, 1945, 1968 г.) было обязано феминистским движениям, в рамках которых западного читателя стремились познакомить с творчеством выдающихся женщин-поэтов различных стран и культур [5, с. 118]. К настоящему времени, единственной исследовательницей творчества Сюэ Тао на английском языке остаётся Дж. Ларсен. Заслуживает внимания её сборник с переводами стихотворений Сюэ Тао, снабжённый вступительной статьёй [1]. Данное издание предназначено не столько для специалистов, сколько для широкого читателя. Кроме того, Дж. Ларсен принадлежит антология переводов «женской поэзии» танского Китая [6].

Произведения Сюэ Тао, а также феномен женщин-поэтов в средневековом Китае, активно исследуются в современной КНР. В Чэнду действует отдельная Ассоциация исследователей поэтессы (Сюэ Тао янь цзю хуэй 薛涛研究会), которая преследует цели «повышения уровня исследованности Сюэ Тао», «распространения выводов исследований», «отбора и выдвижения лучших научных работ»², а также проводит конференции. За прошедший, 2023 год, на платформе Chinese National Knowledge Infrastructure (CNKI) было размещено более 10 статей, посвящённых Сюэ Тао либо танским поэтессам в целом. Примета последних лет — гендерный подход в исследованиях феномена Сюэ Тао; нередко в качестве предмета исследования избирается «женское самосознание» (нюй-син и-ши 女性意識) в творчестве поэтессы (например, [7]).

Внимание к феномену Сюэ Тао в современной КНР проявляется также в коммеморации поэтессы. В данной статье будет рассмотрена экспозиция Мемориального музея Сюэ Тао (Сюэ Тао цзи-нянь гуань 薛涛纪念馆) в Чэнду, на территории парка Ван-цзян-лоу (Ван-цзян-лоу гун-юань 望江楼公园) (Фото 1)³. Данный парк был разбит в эпоху Цинь-Чжун (1644–1912) на предполагаемом месте расположения усадьбы, в которой поэтесса провела последние годы жизни. Простирается он вдоль реки Цзиньцзян 錦江, которая была воспета во многих стихотворениях Сюэ Тао. Парк Ван-цзян-лоу, наряду с храмом Чжу-гэ Ляна 諸葛亮 (У-хоу цы 武侯祠) и тростниковой хижинкой Ду Фу (Ду Фу цао тан 杜甫草堂), входит в ряд достопримечательностей Чэнду, построенных ещё в императорском Китае в память о важных для истории Сычуани выдающихся деятелях [7, с. 27].

² <http://www.xtyjh.com.cn/about.html>

³ Все фотографии в данной статье были сделаны автором в 2023 г.



Фото 1. Река Цзинь-цзян и Терем созерцания реки (Ван-цзян-лоу)

В парке Ван-цзян-лоу, помимо захоронения Сюэ Тао, находится ещё целый ряд объектов. Архитектурная доминанта — Терем созерцания реки (Ван-цзян-лоу 望江樓), построенный в 1889 г.⁴. В павильоне Хуань-цзяньтин 浣箋亭, построенном в 1814 г., ныне располагается экспозиция, посвящённая производству бумаги в танском Чэнду и знаменитым «листкам Сюэ Тао» (Сюэ Тао цзянь 薛濤箋) — бумаги для писем небольшого формата, изобретение которой приписывают поэтессе [4, с. 120].

Кроме того, перед Ван-цзян-лоу располагается Колодец Сюэ Тао (Сюэ Тао цзин 薛濤井), а в глубине парка — трёхметровая статуя поэтессы (Фото 2). Наконец, на территории парка располагается Заповедник Чтения о бамбуке (Ду чжу юань 讀竹苑, основан в 1995 году), в котором представлено наибольшее число разновидностей бамбука среди парков в КНР: более пятисот.

Мемориальный музей также располагается в историческом здании — в бывшем святилище Владыки грома (Лэй-цзу-мяо 雷祖廟) (Фото 3). Интерьеры и экспозиция музея проходили значительную реконструкцию, которая завершилась в июле 2023 года⁵. Данный материал посвящён неко-

⁴ В тереме Ван-цзян-лоу имеется алтарь божества литературы Вэнь-чана 文昌. По бокам от Ван-цзян-лоу находятся еще два «терема»: Терем чистой парчи (Чжо-цзинь-лоу 濯錦樓) и Терем декламации поэзии (Инь-ши-лоу 吟詩樓).

⁵ <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1772729644507271233&wfr=spider&for=pc>



Фото 2. Памятник Сюэ Тао (1984 г.)



Фото 3. Главный зал Мемориального музея Сюэ Тао

торым стратегиям и трактовкам, с помощью которых в пространстве нового Мемориального музея выстраивается образ Сюэ Тао, её жизненного пути и творчества. В частности, освещены вопросы трактовки вклада Сюэ Тао в местную культуру; отражения сведений о Сюэ Тао-певичке; роли стихотворений Сюэ Тао о бамбуке в коммеморации поэтессы.

О вкладе Сюэ Тао в культуру Китая, Сычуани и Чэнду

Веб-сайт парка Ван-цзян-лоу следующим образом разъясняет миссию, стоящую перед Мемориальным музеем: «Наглядно повествует об историческом фоне, окружавшем танскую поэтессу Сюэ Тао, облике танского Чэнду, жизненном пути Сюэ Тао и её поэтическом искусстве»⁶. Заметно внимание, которое кураторы Мемориального музея придают историческому окружению Сюэ Тао (Фото 4). Комментируя же музейную экспозицию в связи с данной цитатой, можно утверждать, что на одну свою половину музей имеет краеведческую направленность. Целые стеллажи и стенды посвящены различным культурным достижениям, особенностям повседневной жизни танского



Фото 4. Модель набережной реки Цзинь-цзян с теремом Ван-цзян-лоу в цинское время

⁶ 展現了唐代女詩人薛濤的歷史背景、唐代時成都的風貌、薛濤的生活經驗及其詩歌藝術

Чэнду, а также Сычуани в целом. Отдельные уголки повествуют о политическом влиянии Сычуани, производстве бумаги, ткацком деле, прославленной литературной и музыкальной жизни, достигшей расцвета народной музыки.

На обозначенной группе стендов, Сюэ Тао может даже вовсе не упоминаться. Именно с «краеведческими» стендами соседствуют стеллажи с экспонатами, составляющих довольно большое разнообразие танской материальной культуры: сосуды и блюда, зеркала и шкатулки, погребальная пластика (все образцы — реплики-фан-чжи 仿製).

Такое подробное раскрытие исторического фона задает угол рассмотрения самой Сюэ Тао. В рамках этой системы координат, поэтесса внесла вклад отнюдь не только в танскую поэзию, но и во многие сферы культуры в целом, прославив тем самым Сычуань в годы её расцвета.

Музей в парке Ван-цзян-лоу рисует широкий размах деятельности Сюэ Тао. Авторы экспозиции подчеркивают её талант каллиграфа, который «заслужил особое почтение потомков»⁷. Однако наиболее последовательно обосновывается значение творчества Сюэ Тао для производства сычуаньской бумаги. Упомянутые выше «листки Сюэ Тао» (Сюэ Тао цзянь) (Фото 5), как сообщается, являются шедевром сычуаньской бумажной промышленности, визитной карточкой местных мастеров⁸ (Фото 6).



Фото 5. «Листки Сюэ Тао»

⁷ 其書法造詣亦頗受後人推崇。

⁸ 嗣後又幾經改進,代有傳承,成為了蜀箋乃至中國箋紙文化的標竿。



Фото 6. Изображение Сюэ Тао на фоне визуализации стадий производства бумаги (экспозиция павильона Хуань-цзянь-тин)

Кроме того, авторы музейной экспозиции посчитали нужным подчеркнуть связь способностей Сюэ Тао к музыке, которые проявлялись с ранних лет её жизни, с музыкальной культурой Сычуани. О репрезентации этой стороны жизненного пути Сюэ Тао будет подробнее сказано далее.

Наконец, кураторы Мемориального музея отмечают след, оставленный Сюэ Тао в повседневной традиционной культуре Чэнду: «Влияние Сюэ Тао на Чэнду не ограничивалось сферами поэзии и бумажного производства: [поэтесса] слилась воедино с мельчайшими деталями жизни города... [Её] следы на улицах и переулках — “вино Сюэ Тао”, “бобовый творог Сюэ Тао” — суть многообразная культура вокруг [имени] Сюэ Тао, оставшаяся в исторической памяти Чэнду»⁹.

⁹ 薛涛在成都的影响力已超越诗歌，製纈的範疇，融入城市生活的每一個細節之中 (...) 留香於街巷之間的“薛涛酒”，“薛涛幹”則成為了留存在成都歷史記憶中的薛涛文化的不同面向。

Эти наблюдения, а также информация с отдельных музейных стендов, позволяют судить нам о том, что Сюэ Тао в пространстве Мемориального музея связывается с местной культурой (Сычуани и Чэнду) не в меньшей степени, чем с литературой Китая. Сюэ Тао в данной трактовке сполна репрезентирует не только поэтическое искусство середины Тан, но и сычуаньскую культуру во всём её многообразии (от производства бумаги до местной кухни).

Загадка юэ-цзи

По нашим оценкам, кураторы Мемориального музея с большой изобретательностью избежали упоминания того обстоятельства, что Сюэ Тао прославилась именно в качестве поэтессы–«певички» (*гэ-цзи* 歌妓). О данном известнейшем историческом факте из биографии поэтессы не сообщается вовсе, а обстоятельства жизни, с ним связанные, привязываются к более «благообразным» социальным реалиям танского времени.

Своего рода профессиональное сообщество певичек, или «куртизанок» (*цзи-ньюй* 妓女) сложилось в эпоху Тан. Певички занимались развлечением «клиентов» пением, танцами и стихосложением [4, с. 118]. Будучи профессиональными собеседниками, они удовлетворяли потребности в интеллектуальном общении, которое, как правило, не могли предоставить клиентам их жёны и наложницы. В этом качестве *цзи-ньюй* стали неотъемлемой частью повседневной жизни танской интеллектуальной элиты [8, р. 178]. Немало певичек становились местными знаменитостями; они охотно нанимались властями для проведения различных празднеств [Там же, р. 180].

Известно, что после смерти отца Сюэ Тао была зарегистрирована в официальных «списках певичек» (*юэ-цзи* 樂籍) [9, с. 9035]. В 785 г. Сюэ Тао поступила на службу в ставку (*му-фу* 幕府) военного правителя (*цзе-ду-ши* 節度使)¹⁰ Сычуани Вэй Гао 韋皋. Тот пригласил Сюэ Тао «подносить вино и слагать стихи» (*ши цзю фу ши* 侍酒賦詩) на пиршествах, организуемых сычуаньскими властями.

То, что Сюэ Тао была певичкой, должно быть, поставило авторов музейной экспозиции в неловкое положение. Во-первых, слово «цзи-ньюй» в современном китайском языке недвусмысленно обозначает проститутку. Кроме того, то, что Сюэ Тао была певичкой, оказалось основной причиной, благодаря которой слава поэтессы приобретала скандальный оттенок. Не следует забывать, что, несмотря на неразрывную связь с жизнью культур-

¹⁰ Вариант перевода термина *цзе-ду-ши* — «посланец, уполномоченный приводить верность в надлежащую меру» [10, с. 441].

ного слоя танского Китая, социальный статус *гэ-цзи* был низок: подобно музыкантам, они относились к «подлому люду» (*цзянь жэнь* 賤人), то есть были в той или иной степени «лично-зависимыми» [10, с. 63]. Это заставляло практически всех средневековых авторов оговариваться о вневременных достоинствах стихотворений Сюэ Тао, несмотря на её презренный статус при жизни¹¹. В последующие эпохи одиозная слава Сюэ Тао находила воплощение в анекдотах, ходивших вокруг её имени, а также вокруг имён других знаменитых поэтесс-певичек [1, р. 14].

Тем не менее, бытность певичкой действительно является очень важным ключом для понимания некоторых перипетий творческой биографии Сюэ Тао, а также немалой части сохранившегося наследия.

Известно, что со знаменитой певичкой из Чэнду считали за честь завязать знакомство немало государственных деятелей и известных литераторов того времени. Это оставляло след в мире литературы, так как популярным способом общения среди танских интеллектуалов был обмен стихотворными посвящениями. В случае Сюэ Тао, они составляют более половины её художественного наследия [1, р. 18], среди них — произведения из переписки сразу с несколькими выдающимися литераторами средней Тан, включая Бо Цзюй-и 白居易 (772–846) и Юань Чжэня 元稹 (779–831). Последний, судя по некоторым произведениям, долгие годы питал к Сюэ Тао глубокое уважение и симпатию [4, с. 121].

Главное же последствие сложившегося имиджа Сюэ Тао — это перечень сохранившихся произведений. Согласно средневековым источникам, первый сборник стихотворений Сюэ Тао — «На реке Цзинь-цзян» (*Цзинь-цзян цзи* 錦江集) — состоял из 5 *цзюаней* 卷 [11, с. 2], в то время как набор произведений поэтессы из свода «Цюань Тан ши» 全唐詩 («Полное собрание стихотворений эпохи Тан») включает в себя лишь одну *цзюань*. Исходя из этого, можно судить о том, что до нас дошла лишь пятая часть стихотворений Сюэ Тао. По мнению Дж. Ларсен, «трудно сказать, характерны ли имеющиеся произведения для всего диапазона ее творчества, поскольку те стихотворе-

¹¹ Так, в императорском каталоге эпохи Северная Сун «Перечень произведений каллиграфии, [составленный в годы] Сюань-хэ» (*Сюань-хэ шу пу* 宣和書譜, 1120 г.), в разделе с работами Сюэ Тао, характеристика автора начинается так: «Сюэ Тао, женщина, певица (*чан-фу* 倡婦) из Чэнду. При жизни славилась как поэт. Хотя потеряла свою честь и стала падшей [женщиной], она держалась независимо и благородно. Поэтому, по мере написания новых произведений, люди их распространяли и спорили о них, находя в этом удовольствие...» 婦人薛濤，成都倡婦也。以詩名當時，雖失身卑下，而有林下風致，故詞翰一出，則人爭傳以為玩... [Источник: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=758947#p3>]

ния, которые соответствовали конвенциональному образу влюбленной поэтессы, а также забавные каламбуры на языке любви, возможно, имели большие шансы на сохранение» [1, р. 21].

Все эти обстоятельства, по нашим оценкам, ведут к необходимости должного освещения данного исторического факта, коль скоро он непосредственно связан с творческими интенциями Сюэ Тао, с конъюнктурой тогдашнего литературного процесса и даже с посмертной судьбой её произведений.

Бесспорно положительные стороны жизненного пути Сюэ Тао, напрямую проистекающие из её нахождения в «списках певичек» — признание её способностей к музыке и каллиграфии, взаимодействие с выдающимися литераторами-современниками — разумеется, не могло не найти освещения в пространстве Мемориального музея. Подчёркивается, что многие видные интеллектуалы по прибытии в Сычуань искали встречи с поэтессой¹² (Фото 7).

В то же время, сведения о нахождении поэтессы-певички в ставке Вэй Гао получают совсем другую трактовку. Уже упомянутый термин юэ-цзи, который нередко фигурирует в средневековых источниках о жизни Сюэ Тао, всё же встречается на музейных стендах: «Сюэ Тао в ранние годы потеряла отца. В годы под девизом правления Чжэнь-юань, на должность военного правителя цзяньнаньской Западной [Сы]чуани был назначен Вэй Гао. Сюэ Тао получила приглашение от ставки по делам юэ-цзи. Благодаря [своему знанию] мелодики и поэзии, а также искусной речи, она быстро завоевала высокие оценки начальства и уважение сослуживцев»¹³.

Здесь и на других стендах авторы музейной экспозиции реконструируют новую этимологию термина юэ-цзи, сообщая, что речь идёт об официальных «списках» (цзи 籍) не певичек, а «музыкантов» (юэ 樂). Последние, как мы увидим далее, — термин, характерный для ряда исторических источников, чем также успешно воспользовались авторы экспозиции. В результате, посетителю музея сообщается, что Сюэ Тао служила в придворных музыкальных ведомствах. На отдельном стенде, посвящённом танским юэ-цзи (Фото 8), говорится следующее: «В империи Тан, наследовавшей порядки Северных династий и Суй, дополнительно стали вестись официальные списки музыкантов — юэ-цзи. Они находились в ведении Жертвенного приказа тай-чан-сы, были посвящены изучению искусства музыки во всём его

¹² 當時，入蜀的朝廷使臣，詩人名士多有求見。

¹³ 薛濤年少喪父。貞元中（785–805），韋皋任劍南西川節度使。薛濤以樂籍受召入幕府，以其音律詩文，言辭辯巧，迅速贏得上官重視和同僚尊重。



Фото 7. Переписке Сюэ Тао с выдающимися литераторами средней Тан посвящена заметная часть экспозиции. Выполнена она в виде интерактивной визуальной программы: посетители могут запустить анимацию, иллюстрирующую, как поэтесса и каждый из ее наиболее прославленных коллег обмениваются стихотворными посвящениями. Слева направо: Ван Цзянь 王建 (768–830), Юань Чжэнь, Бо Цзюй-и, Ду Му 杜牧 (803–852), Лю Юй-си 劉禹錫 (772–842)

многообразии. Также были открыты дворцовые школы, которые обучали классической и народной музыке»¹⁴.

Повествуя о ведомстве *юэ-цзи*, которое занималось «изучением искусства музыки во всём его многообразии», авторы музейной экспозиции ссылаются в том числе на «Уголовные установления Тан с разъяснениями» (*Тан люй шу* и *唐律疏議*):

Гун и *юэ* — *гун* приписаны к Директорату императорских мастерских. *Юэ* приписаны к Управлению императорских жертвоприношений. И у тех, и у других родословные списки в округах и уездах не ведутся... *Гун*, *юэ* и *тай-чан инь-шэн-жэнь* все обучаются специальностям в своих учреждениях. Согласно закону, у всех есть время, отведенное на [обучение]. [Речь идет о] тех, кто закончил профессиональную подготовку и способен самостоятельно выполнять свои обязанности... [перевод В.М. Рыбакова] 工，

¹⁴ 唐代承北朝，隋制度，樂人另設籍冊，是為樂籍，歸太常寺管理，專習音樂諸技。又於宮中設教坊，教習雅，俗音樂。



Фото 8. Визуализация стенда, посвящённого танским юэ-цзи

樂者，工屬少府，樂屬太常，不貫州縣。(…)工，樂及太常音聲人，皆取在本司習業，依法各有程試。所習之業已成，又能專執其事 [12, с. 174, 176]。

Данная цитата в контексте музейной экспозиции связывает загадочные юэ-цзи с «музыкантами»-юэ и *инь-шэн-жэнями* 音聲人¹⁵, приписанными к Тай-чан сы (вариант перевода — «Приказ великого постоянного» [10, с. 299]). Другая цитата, на сей раз из «Цзю Тан шу» 舊唐書, также посвящена обучению «музыкантов» (юэ-жэнь 樂人) и *инь-шэн-жэней*¹⁶, закрепляя трактовку о принадлежности Сюэ Тао именно к этим категориям лично-зависимых людей.

На содержательном уровне, такая подмена стала возможной благодаря особенностям стратификации лично-зависимых людей в эпоху Тан, в знании которой имеется несколько белых пятен. Отношение певичек к миру музыки не имело ясного отражения в танском законодательстве; как и музыканты, они могли иметь повинности, связанные с исполнением музыки. Подчас певички также именовались юэ-жэнями («музыкантша»), если судить по произведениям танских литераторов [1, р. 119].

В отличие от юэ-цзи, иероглиф цзи 妓 не появляется в тексте музейных стендов — даже в тех случаях, когда он имеет место в процитированных источниках. В абзаце из книжной описи учёного эпохи Сун Чао Гун-у 晁公武

¹⁵ В эпоху Тан, *инь-шэн-жэни* Великого постоянного были высшей категорией лично зависимых музыкантов, которые привлекались лишь для осуществления торжественных церемоний при дворе [10, с. 63].

¹⁶ 凡習樂，立師以教。每歲考其師之課業，為上中下三等，申禮部，十年大校之，量優劣而黜陟焉。凡樂人及音聲人應教習，皆著簿籍，核其名數，分番上下。

«Записи о прочитанных книгах из кабинета областного правителя» (*Цзюнь чжай ду шу чжи* 郡齋讀書志), посвящённом Сюэ Тао, фигурирует слово *цзи* 伎¹⁷ — альтернативный вариант написания указанного иероглифа. В цитате имела место и купюра фрагмента, который не соотносится с продвигаемым образом поэтессы. После обозначенного фрагмента, Чао Гун-у приводит суждение танского учёного Ли Чжао 李肇: «Певичка, ещё и пробовавшая себя в поэзии... Тао — всего лишь литературная кокотка». 樂妓而式詩者，濤亦文妖也¹⁸。

Итак, можно заключить, что авторы музейной экспозиции в своей трактовке образа Сюэ Тао придерживаются специфической стратегии. Столкнувшись с необходимостью освещения не вполне благозвучного в пространстве Мемориального музея обстоятельства жизни Сюэ Тао (вхождением в «списки певичек»), они конструируют совершенно иное значение данного исторического понятия, связывая его благодаря косвенной связи с миром музыки уже с другими реалиями и институтами танской эпохи.

Стихотворения Сюэ Тао на тему бамбука в пространстве Мемориального музея

Разумеется, конструируя в пространстве музея образ выдающейся поэтессы, кураторы не могли не подкрепить предложенную трактовку примерами стихотворений.

Во второй половине маршрута экспозиции Мемориального музея имеется несколько стендов, посвященных особенностям произведений Сюэ Тао. Отмечается «разнообразие тем» (*ти-цай гуан-фань* 題材廣泛) и «оживлённый поэтический стиль» (*ши фэн лин-дун* 詩風靈動). Также утверждается, что в стихотворениях Сюэ Тао «ярко выражена ласковая, деликатная женская мягкость, но также заметен выразительный, сочный мужской дух»¹⁹. Среди произведений, испытавших влияние «движения за новые юэ-фу» (*синь юэ-фу юнь-дун* 新樂府運動), отмечаются «несколько превосходных, изобилующих идейным реализмом стихотворений, которые содержат наставления полководцам, сочувствие солдатам, протест против войны»²⁰.

¹⁷ 右唐薛濤字洪度，四川樂伎。工為詩，當時人多與酬贈。

¹⁸ <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=413921>

¹⁹ 其詩作既富含溫柔委婉之女性柔情，亦可見雄渾豪邁之丈夫氣概。

²⁰ 可見一些風勸將帥，體卹士卒，反對爭戰等富含思想性的寫實主義佳作。

Заслуживает внимания стенд «Воспевая бамбук, говорить о воле» (*Юн чжу янь чжи 詠竹言志*). Это единственный уголок музейной экспозиции, на котором полностью приведены стихотворения, что исчерпывают одну из существенных тем творчества Сюэ Тао. Речь идёт о двух произведениях: «В ответ [на стихотворение] неизвестного “Любуясь бамбуком после дождя”» (*Чоу жэнь юй хоу вань чжу 酬人雨後玩竹*) и «Бамбук расстаётся с палисадником» (*Чжу ли тин 竹離亭*). Они иллюстрируют следующую мысль авторов экспозиции: «Сюэ Тао всю жизнь любила бамбук, воспевала бамбук в стихах, сравнивала себя с ним: пустое сердце, самообладание, самодостаточность упорных стеблей... Несмотря на множество невзгод, Сюэ Тао не мирилась с унынием, полагалась на свой поэтический талант и усердие, вошла в число прославленных в эпоху средняя Тан знаменитых поэтесс»²¹. По данному фрагменту можно судить о том, что, в стихотворениях о бамбуке, Сюэ Тао в образ последнего вкладывала стойкость под давлением трудностей, свойственную ей самой.

Авторы стремятся связать данную трактовку стихотворений Сюэ Тао с образом бамбука, устоявшимся в традиционной китайской культуре: «Как правило, внешний покров бамбука прямой; он крепкий, упругий, но не ломкий. Всё это соответствует добродетелям благородного мужа в традиционной культуре Китая: неприязнательность, самосовершенствование, прямодушие»²². Кроме того, образ бамбука в стихотворениях Сюэ Тао увязывается с произведениями других авторов, в которых фигурировал бамбук: из творчества Су Ши 蘇軾 (1037–1101), со знаменитыми картинами, на которых изображен бамбук.

Бамбук является одной из ключевых ассоциаций с творчеством Сюэ Тао, что было зафиксировано в облике паркового комплекса Ван-цзян-лоу. Напомним, что на территории парка также имеется бамбуковый заповедник Ду-чжу юань, который был открыт в память о Сюэ Тао. Кроме того, обильные заросли бамбука — узнаваемая черта основной части парка, отделенной от мемориально-музейного комплекса. Итак, можно судить о теме бамбука в творчестве Сюэ Тао как об одном из ключевых элементов конструируемого образа поэтессы.

Комментарий, помещённый на стенд к данным двум стихотворениям, как уже было сказано, проистекает из уже очерченной трактовки жизненного пути танской поэтессы. Следовательно, не лишним в рамках настоящего исследования стало бы указание на смысловые пласты данных произведе-

²¹ 薛濤一生愛竹，詠竹，以竹自況，虛心自持，勁節獨守，雖幾經磨難，而不甘沉淪，憑藉詩才與努力，成長為蜚聲中唐的著名女詩人。

²² 竹中通外直，堅韌不折，正合中華傳統文化中淡泊，自強，剛直的君子之德。

ний, которым не нашлось места в конструируемом авторами экспозиции образе Сюэ Тао. Вкратце пройдемся по интерпретациям данных двух стихотворений, имеющим хождение в современном китаеведении.

1. В ответ [на стихотворение] неизвестного

«Любуясь бамбуком после дождя»

Под южным небом, весною, в дождливую пору,

Поймёшь ты меня, завидевши снега узоры.

В толпе многоликой, где облаком все расцветают²³,

[Лишь] сердце пустое — присутствия духа опора:

Продлило оно в годы Цзинь мудрецов опьяненье²⁴,

Неотступно шло следом за скорбными жёнами Шуня²⁵.

Наступит то время, когда и тебя восхитит

[Вид] сизо-зелёных коленец, на диво упорных²⁶.

南天春雨時，那鑒雪霜姿。

眾類亦云茂，虛心能自持。

多留晉賢醉，早伴舜妃悲。

晚歲君能賞，蒼蒼勁節奇。

[9, 9035]

Данное восьмистишие, в числе самых знаменитых из творчества поэтессы, написано в жанре «стихотворений, воспевающих предметы» (*юн у ши* 詠物詩). Наряду с внешним повествовательным слоем об объектах природного мира, стихотворениям данного рода свойственно подтекстовое размышление, делающее произведение «развёрнутой метафорой» [13, с. 233].

²³ Здесь и далее «воспевание бамбука» окажется иносказанием о человеческой индивидуальности. Так, выражение, переведённое мною как «многоликая толпа» (*чжун лэй* 眾類) характеризует как множество людей, так и совокупность цветущей флоры.

²⁴ Под «Цзиньскими мудрецами» (*Цзинь сянь* 晉賢) имеются в виду «Семь мудрецов из бамбуковой рощи» (*Чжу линь ци сянь* 竹林七賢), живших в середине III в. В легендах, ходивших вокруг этого творческого союза, подчёркивалось особое пристрастие цзиньских мудрецов к вину и к прогулкам по бамбуковому лесу [13, с. 489].

²⁵ Жизнеописания Шуня 舜, легендарного правителя древности, сообщают, что, после того, как тот утонул в реке Сян 湘, его две жены бросились на место гибели мужа. Они беспрерывно его оплакивали и, в конце концов, утопились в той же реке. Их слёзы оставляли на растущем поблизости бамбуке кровавые пятна, дав тем самым жизнь новой разновидности — пятнистому бамбуку *сян-фэй чжу* 湘妃竹 («бамбук жён на реке Сян»).

²⁶ «Сизо-зелёный» (*цан-цан* 蒼蒼) цвет указывает как на облик бамбука после дождя, так и на седовласую мудрость. Словосочетание «упорные коленца» (*цзин цзе* 勁節) также является игрой слов и обозначает, кроме того, «строгую воздержанность», целомудрие.

Как следует из названия, это ответ Сюэ Тао на послание в стихах, внешнее повествование в котором шло о бамбуке. В ответном стихотворении Сюэ Тао на том же примере бамбука рассуждает о неких ценностях, которые предстоит «понять» её адресату и которыми он станет «восхищаться» (см. строки 2 и 7 соответственно).

С точки зрения кураторов экспозиции, это не что иное, как стойкость перед лицом невзгод, внутренняя сила. В качестве примера на стенде были процитированы словосочетания из строки 4: «пустое сердце» (*сюй синь* 虛心; вариант перевода — «беспристрастность») и «присутствие духа» (*цзы-чи* 自持; вариант перевода — «самообладание»). Однако исследователи творчества Сюэ Тао подмечают и другую добродетель, что воспевают здесь поэтесса посредством образа бамбука, — моральную сдержанность и целомудрие [1, р. 89]. На это указывает игра слов «толпа многоликая» (*чжун лэй* 眾類), сиречь множество видов растений, которые в изобилии расцветают, стоит лишь пройти благодатному дождю. Кроме того, игрой слов являются выражения «сизо-зелёный» и «упорные коленца», обозначающие также «седые [волосы]» и «целомудренность» соответственно.

Тем самым, Сюэ Тао превозносит не столько стойкость перед лицом трудностей, сколько внутреннюю чистоту сердца, которое не прельщается чувственными наслаждениями.

Словосочетание «сюй синь», переведенное мною буквально — «пустое сердце», имеет коннотации из даосизма и буддизма²⁷ [1, р. 89]. Способность постигать «пустоту» (*сюй* 虛) вещей — согласно эстетическому учению даосизма, одно из ключевых качеств души поэта, которое достигается с помощью практик «очищения» (*чжай* 齋) сердца. Тем самым, личность освобождается от пут «социального, то есть, искусственного, иллюзорного мира» [4, р. 311]. В этом свете, Сюэ Тао воспекает здесь «пустое сердце», так как оно позволяет отрешиться от мирской суеты.

Тем не менее, то, что поэтесса сопоставляет бамбук с собственными личными качествами, признается практически всеми исследователями. Однако, некоторые из них делают дополнение, что мы имеем дело с одним из стихотворений, в котором проявляется специфическое для поэзии танских поэтесс женское самосознание [7, с. 28]. А именно, лирикой, что воспекает целомудренность сердца автора и упорство в защите своих принципов, поэтесса-певичка отвечает своим современникам, многие из которых, должно быть, не принимали всерьёз её талант в стихосложении.

²⁷ Между прочим, тема даосизма, хотя и была далеко не последней в жизни и в творчестве Сюэ Тао, не находит в музейной экспозиции никакого отображения

2. Бамбук расстаётся с палисадником

Пышно клубятся недавно взошедшие четыре-пять линий,
Мощь прибавляют упорные стебли, взвалившие осенью иней²⁸.
И вот, оттого, что побеги весенние пронзили стены, испортили,
Больше не [вижу] свисающей тени — усадьбы твоей облаченья.
蕭郁新栽四五行，常將勁節負秋霜。
為緣春筍鉗牆破，不得垂陰覆玉堂。
[9, 9044].

Во втором стихотворении, понятие «упорные стебли» — *цзин-цзе* из второй строки вновь навеивает культурные коннотации бамбука, на которые указывают кураторы Мемориального музея. Тем не менее, за данным стихотворением исследователи китайской литературы признают совсем другое наполнение.

Как известно, «Чжу ли тин» входит в цикл «Десять расставаний» (*Ши ли* 十離)²⁹. Он также включает в себя стихотворения «Собака расстаётся с хозяином» (*Цюань ли чжу* 犬離主), «Кисть расстаётся с рукой» (*Би ли шоу* 筆離手) и др. Обстоятельства написания «Десяти расставаний» не вполне известны, но, весьма вероятно, связаны с перипетиями личной жизни Сюэ Тао. Так, Дж. Ларсен называет среди возможных адресатов Юань Чжэня, а также отправленного в ссылку Вэй Гао [1, р. 18]. В случае рассматриваемого стихотворения, на наличие адресата указывает фигура обращения «твоя усадьба» в последней строке (*юй тан* 玉堂, буквально — «нефритовый зал»).

Все десять стихотворений из «Ши ли» написаны в форме четверостиший — «оборванных строк» (*цзюэ-цзюй* 絕句) и все, по замечанию Дж. Ларсен, повествуют в иносказательной форме о разрыве с возлюбленным [Там же]. В первых двух строках каждого из стихотворений цикла даётся представление «героя» (будь то собаки, кисти для каллиграфии или бамбука) и его достоинств. В третьей строке («поворот», *чжуань* 轉), положение героя пошатывается, будь то вследствие невольного проступка, неумолимого течения времени (изношенность кисти) и др. В последней строке («завершение», *цзе* 結) герою суждено покинуть привычное «место действия» (или «спут-

²⁸ Ассоциативный ряд «целомудренное сердце, седовласая мудрость», имевший место в предыдущем стихотворении, в данном случае находит воплощение в распространённых метафорах «упорные стебли» («коленца», *цзин цзе* 勁節) и «осенний иней» (*цю шуан* 秋霜) соответственно.

²⁹ В пространстве Мемориального музея, стихотворный цикл «Десять расставаний», увы, не упоминается.

ника жизни»), что с неизбежностью сопровождается выражением «больше не» (бу дэ 不得):

Лошадь расстается со стойлом (Ма ли цзю 馬離廄)

Уши что снег, шёрстка красна, копыта светлее нефрита.

С ветром когда-то вровень гналась за восточным и западным светом.

Страх охватил, когда вас, яшмолицего молодца, сбросила оземь...

Не увидеть ей роскошной кареты — одно лишь [горькое] ржанье!

雪耳紅毛淺碧蹄，追風曾到日東西。

為驚玉貌郎君墜，不得華軒更一嘶。

[9, с. 9044].

Игра Сюэ Тао с образами, подчинённая данной сюжетной рамке, делает стихотворный цикл замечательным в своём остроумии образцом любовной лирики.

Касательно «Чжу ли тин», обращает на себя внимание образ «пронзивших стену» «весенних побегов [бамбука]» (чунь сунь 春筍), который вносит, по мнению Дж. Ларсен, в данный сюжет эротическую подоплёку [1, р. 99]. Тем самым, можно догадываться о том, что в данное стихотворение цикла зашифрован сюжет о разрыве «партнёров» из-за чрезмерной жизненной силы одного из них. Это придаёт новое измерение тому образу «упорных стеблей» («коленцев»), что был избран в пространстве музейной экспозиции в качестве метафоры продвигаемого образа поэтессы.

Существенная часть экспозиции Мемориального музея повествует о вкладе Сюэ Тао в местную культуру Сычуани и, в особенности, города Чэнду. Культуре родного края в танское время посвящён целый ряд стеллажей, которые позволяют охарактеризовать Мемориальный музей Сюэ Тао как наполовину краеведческий. Кураторы музея подчёркивают всесторонний характер влияния Сюэ Тао на сычуаньскую культуру: на производство бумаги, на местную кухню... Сюэ Тао в представлении кураторов Мемориального музея является не только поэтом всекитайского масштаба, но и, что не менее важно, видным представителем местной культуры в период её расцвета.

Сведения о Сюэ Тао-певичке, ключевые для понимания диспозиции поэтессы в литературном процессе средней Тан, не находят должного освещения в экспозиции Мемориального музея. Поскольку они стали уже неотъемлемой частью мифа о Сюэ Тао, кураторы музея предприняли попытку связать данную часть её биографии с другими институтами танской эпохи (различные придворные музыкальные ведомства). Кроме того, приводя на музейных

стендах цитаты из средневековых источников, в них используются «благообразные» формы написания иероглифа, входящего в слово «певичка», а также купируются пассажи, не благоприятствующие очерченному образу поэтессы. Выступая в качестве инстанции перевода с литературного китайского языка, авторы экспозиции подают любопытный для актуальной музейной практики КНР пример повторной интерпретации исторических реалий, которые уже в наше время угрожают бросить тень на светлый образ Сюэ Тао.

Для подхода кураторов Мемориального музея к литературному наследию Сюэ Тао характерна редукция к теме стойкости перед лицом невзгод, которая якобы наиболее ярко выражается поэтессой в стихотворениях на тему бамбука. Бамбук — одна из ключевых ассоциаций с именем Сюэ Тао, которая нашла многообразное воплощение в облике паркового комплекса. Тем не менее, в обозначенных двух стихотворениях («В ответ на стихотворение неизвестного...» и «Бамбук расстаётся с палисадником»), ряд метафорических выражений указывают на другие подтекстовые слои, более существенные, чем тема стойкости. Так, в стихотворении «В ответ на стихотворение неизвестного...» основной является тема целомудренного сердца и отречения от чувственных влечений; она также может быть проанализирована в даосском и феминистском ключе. В «Бамбук расстаётся с палисадником» главенствует тема расставания с возлюбленным, которая принимает форму обращения к нему и размышления о роковых последствиях необузданной жизненной силы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Brocade River Poems: Selected Works of the Tang Dynasty Courtesan Xue Tao / Translated and Introduced by Jeanne Larsen. Princeton: Princeton University Press, 1987. 110 p.

2. Серебряков Е.А. О художественном своеобразии творчества танской поэтессы Сюэ Тао (786?–831?) (На основании данных частотного словаря иероглифов) // Востокведение, 1981. № 8.

3. Встречи и расставанья: Лирика китайских поэтесс, I–XX вв. / В пер., М. Басманова. М: Художественная литература, 1993. 350 с.

4. Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб: Типография «Береста», 2010. 552 с.

5. Лу Бин-хуа. Сюэ Тао ши ин-и юй си-фан нью-син-чжу-и вэнь-сюэ (Переводы стихотворений Сюэ Тао на английский язык и западная феминистическая литература) // Ши-дай вэнь-сюэ (Современная литература), 2009 (01). С. 11–119. 盧丙華。薛濤詩英譯與西方女性主義文學 // 時代文學 (下半月), 2009 (01)。117–119頁。

6. Willow, Wine, Mirror, Moon: Women's Poems from Tang China / translated by J. Larsen. NY: BOA Editions, 2005. 142 p.

7. *Ин Кэ-жун*. Лунь Сюэ Тао гэ дэ нуй-син и-ши (О женском самосознании в стихотворениях Сюэ Тао) // Хуай-нань ши-фань сюэ-юань сюэ-бао (Вестник Хуайнаньского педагогического института), Т. 13, Вып. 66, 2011. С. 26–29. 應克榮。論薛濤詩歌的女性意識 // 淮南師範學院學報，第13卷（總第66期），2011。頁26–29。

8. *Gulik, R.H. Van*. Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D. Leiden, Boston: Brill, 2003. 380 p.

9. Цюань Тан ши (Полное собрание стихотворений эпохи Тан). Под ред. Пэн Дин-цю. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1960. 11050 с. 全唐詩（彭定求等）。北京：中華書局，1960。11050頁。

10. *Рыбаков В.М.* Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. СПб: Петербургское востоковедение, 2009. 512 с.

11. *Юй Ши-фэнь*. Тан-дай нуй-син ши-гэ янь-цзю (Исследование женской поэзии эпохи Тан: диссертация на соискание ученой степени кандидата наук). Ханчжоу: Чжэцзян да сюэ, 2005. 187 с. 俞世芬。唐代女性詩歌研究（博士位論文）。杭州：浙江大學，2005。187頁。

12. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 1-8 / перевод, введение и комментарий В.М. Рыбакова. СПб: Петербургское востоковедение, 1999. 376 с.

13. *Алимов И.А., Кравцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза (часть первая). СПб: Петербургское востоковедение, 2014. 704 с.

Бэби из Шанхая исполнилось 30 лет¹



После публикации своего первого романа «Шанхай баобэй» (в 1999 г.), наделавшего столько шума в Китае, романистка Чжоу Вэй-хуй как китайская писательница (не исключено, что именно в качестве таковой — «писательница из КНР») приобрела определенную известность за рубежом своей родины. Во всяком случае, ее новый роман, опубликованный в 2005 г. в КНР, был тотчас же переведен в Великобритании (тогда как перевод первого романа вышел в том же издательстве в Лондоне почти через три года после публикации в КНР); а еще через год его перевели и у нас (как и в предыдущем случае — с английского языка, см. [2]). В английском переводе (а стало быть, и в русском) было сохранено оригинальное название — «Marrying Buddha» («Замужем за Буддой»), но «поскольку в Китае проблематично упоминать Будду, китайское издание, прошедшее цензуру, получило название „Во дэ чань“» («Мой дзэн»; см. [2, с. 315]).

С выходом второго романа в шанхайских журналах появились статьи, в которых Чжоу Вэй-хуй обвинялась в плагиате, как касаясь романа «Шанхай баобэй», так и «Замужем за Буддой»; указывались авторы и названия, «использованные» Чжоу Вэй-хуй; приводились возмущенные слова «обкраденных» авторов и их высказывания о низком художественном уровне «переписанных» Чжоу Вэй-хуй романов (см. [3]). Кстати, Чжоу Вэй-хуй является автором еще доброй полдюжины романов, но по их поводу следов такой громкой полемики, хулы или восторгов не обнаруживается.

¹ Данная статья была впервые опубликована в [1].

Но эта сторона вопроса меня интересует меньше, и не потому, что те романы не пользуются столь значительным общественным интересом. Два получивших громкий резонанс романа Чжоу Вэй-хуй интересуют меня тем, что, обратившись к ним волей случая, я поняла: в них есть нечто, способное помочь мне составить социально-психологический портрет определенного слоя китайской молодежи, так называемого «китайского поколения икс» (см. [4, с. 114]), или *синьсинь жэньлэй* («самого нового поколения»; см. [5, с. 084]), к тому же жителей специфического региона КНР. Это — молодежь, живущая в одном (если не единственном) торически сложившемся крупным научным и образовательным центром; городе, для которого практически всегда связи с другими частями страны имели гораздо меньшее значение, чем с зарубежными партнерами (столичный же статус Пекина определял его традиционную ориентацию на первоочередное обеспечение внутрикитайских связей). Со второй половины XIX в. Шанхай был открыт для иностранцев (наряду с некоторыми другими территориями), и на его территории возникли сэттльменты Англии и США, французская концессия (см. [6]). Это город, в котором серьезно изменилась модель потребления: стиль жизни стал в большей степени подвержен воздействию глобализации, возрос спрос на продукцию популярных брендов, жилье класса «люкс», но, конечно, все это доступно лишь небольшой части горожан. В городе резко возросло пространственное и социальное неравенство.

Молодежь, которая действует в этих двух романах Чжоу Вэй-хуй, возможно, является «золотой» во всех смыслах этого слова: выпускники и учащиеся вузов, которых в Шанхае чрезвычайно много, так называемые городские красавицы (образованные, незамужние, соответствующие всем западным стандартам, внешним и внутренним), в большинстве своем работающие в иностранных компаниях, богема (перечень профессий в которой стал весьма широк и разнообразен — кроме традиционных деятелей культуры это дизайнеры, фотографы, стилисты, манекенщицы и др.), представители мелкого и среднего китайского бизнеса; у членов этого сообщества весьма тесные связи с иностранными студентами и иностранцами, в том числе менеджерами аккредитованных в КНР международных компаний.

Новый роман («Водэ чань») написан от лица той же героини Коко — Бэби из Шанхая, что действовала и в одноименном произведении Чжоу Вэй-хуй. Прошло пять лет, героине уже где-то около 30 лет. И это дает возможность проследить определенные изменения в социально-психологических характеристиках героини, происходящих вслед за изменением возраста. Коко побывала за границей, довольно долго жила в Америке (учась, «правда, не очень прилежно», в Колумбийском университете на отделении Восточной Азии),

она очень популярна — молодая красивая коммуникабельная китайка, писательница, к тому же имеющая скандальную известность на родине; ее постоянно приглашают на всякие лекции, презентации и просто богемные тусовки. В том числе за счет издания и переизданий ее первого, получившего известность романа она вполне обеспечена материально, это дает ей возможность заниматься весьма активно шопингом, что для нее, внимательно относящейся к своему гардеробу, чрезвычайно важно. Ей все так же свойственна гиперсексуальность, вообще-то более приличествующая пубертатному периоду, считающаяся принадлежностью скорее юности, однако нередко встречающаяся и в более зрелом возрасте.

И в новом романе к каждой главке есть обязательные (редко единичные) эпиграфы: на 17 с небольшим авторских листов книги к каждой из 33 главок в сумме более 50 цитат. В романе «Шанхай баобэй» было 32 главки на почти 20 авторских листах; эпиграфами были цитаты из разножанровых произведений деятелей культуры самых разнообразных стран: здесь и кумиры героини — Генри Миллер² и Коко Шанель³, и дальше — длинный список, включая Ницше, Дали, писателей, авторов текстов — от Битлов до джаза и фолк-музыки, все — представители западной, в том числе и американской, культуры. В тексте первого романа упоминаются композиторы — создатели всемирно известной классической музыки, есть свидетельства хорошего знания мировой фильмотеки (но, полагая, упоминание «Утомленных солнцем» Михалкова говорит не о знакомстве с российским кино, а о знании номинантов и лауреатов «Оскара»).

В новом романе прежде всего бросается в глаза, что уже к первой главке эпиграфом стоит высказывание Конфуция (правда, рядом цитата из современной американской писательницы); вместе с этой цитатой в книге 14 цитат — из китайской классики, чуть чаще Конфуция (который встре-

² Генри Миллер (1891–1980) — один из величайших американских писателей XX столетия. Его жизнь легла в основу его же скандальных для того времени интеллектуально-эротических романов о времени после Первой мировой, времени вседозволенности, и о судьбе писателя в этом мире. Кстати, из произведений этого автора есть единственная и очень большая цитата, но вовсе не о сексе или любви — а весьма пессимистический этюд о мегаполисе, о впечатлениях писателя о городе при возвращении в Нью-Йорк после долгого отсутствия. Это эпиграф ко второй главке «Шанхай баобэй», называемой «Современный мегаполис» и посвященной любимому героиней Шанхаю.

³ Габриель Бонер Шанель (1883–1971), прозванная Коко Шанель, была ведущим французским кутюрье, чей модернизм, вдохновенность мужской модой и следование дорогой простоте в создаваемой одежде сделали из нее, возможно, самую важную фигуру в истории моды XX столетия. Влияние Коко на высокую моду было настолько сильным, что ее — единственную из мира моды — журнал «Тайм» внес в список ста самых влиятельных людей XX века.

чается 3 раза) упомянут Лао-цзы (5 раз), есть цитаты из дзэн-буддистов, из «И-цзина», из китайского средневекового произведения (правда, только одно — стоит вспомнить, что автор окончила университет Фудань по специальности «китайская литература» и в интервью по случаю публикации первого романа декларировала свою любовь к танской и сунской поэзии). В новом романе есть в эпиграфах шесть отсылок к индийским произведениям (от Камасутры до Рабиндраната Тагора), есть цитата из классического японского произведения (Сэй-Сёнагон, «Записки у изголовья»). Но большая часть (29) высказываний принадлежит представителям западной культуры. В эпиграфах присутствуют две цитаты кумира героини — Коко Шанель, но нет ни одной цитаты из произведений Генри Миллера, называемого главной героиней в «Шанхай баобэй» «духовным наставником» (*фуцинью*).

Такое различие в подборе авторов, цитируемых в эпиграфах, — первое из отличий нового романа. Объяснять это можно по-разному. Вполне оправданно предположить, что автор учла нарекания критиков «Шанхай баобэй» в определенном космополитизме, в «раболепном преклонении перед западной культурой» и — «исправилась» (а начитанности ей для этого не занимать). Текст романа подсказывает и другую версию.

Следует сказать, что в первом романе героиня подчеркивает, что ей «не хотелось бы выглядеть непримиримым борцом за женские права (*вэй нью-цюаньчжуи чжаньту*)» [5, с. 120], однако изредка ее раздражали откровенные взгляды мужчин и в ней «просыпалась феминистка» (или — «ей приходили в голову феминистские идеи» (*ньюцюаньчжуи сысян*; см. [Там же, с. 172]). Следует заметить, что сам стиль поведения, одежда и макияж героини (кроме того, что она молодая и красивая девушка) не могли не вызывать такую реакцию со стороны представителей мужского пола. Такова же была реакция и американских мужчин, но по тому, как проходят свидания в Нью-Йорке, героиня заключает, что «в жизни не видела более отрезвляющего и неромантического города. Он населен самыми уникальными на планете мужчинами», общение с которыми на нее «нагоняло тоску и уныние». «Ужины в ресторане с мужчинами, которые вроде бы пригласили тебя на свидание, но при этом ждали, что ты оплатишь половину счета» (а сложно не признать в этом отнюдь не столько прижимистость, скаредность отдельных мужчин, сколько выработанную защитную систему поведения на агрессивный феминизм американских женщин), были ей «скучны и неприятны» [2, с. 36]. Услышав историю о семейной паре, «педантично делившей поровну все расходы, включая затраты на бензин и собачий корм», героиня заявила, что «в тот момент я окончательно разуверилась в целесообразности фемин-

нистского движения. Думаю, что женщины, требующие равноправия с мужчинами, должны выходить на демонстрации с лозунгом «Да — равенству между полами! Нет — плате за ужин в ресторане, бензин и корм для собак!» [Там же, с. 36].

Вероятно, и по этой причине героиня влюбляется в японца (на четверть с примесью итальянской крови) Мудзу, и весь роман построен на этой любви (или на том, что она принимает за любовь).

В первом романе Чжоу Вэй-хуй замечает, что в Шанхае «любят все японское. Сердца местных жителей давно и безраздельно завоевали песни Амуро Нами, книги Харуки Мураками, телешоу Такуя Кимуры, а также бесчисленные комиксы и электробытовые приборы японского производства, буквально наводнившие город». Героиня романа признается, что ей «нравится японская кухня и косметика, такая свежая и изысканная» [5, с. 113–114].

Но при первом знакомстве с Мудзу Коко вспомнила о том, что «исторически китайцы недолюбливают японцев», хотя ее лично «эти вековые межнациональные счеты беспокоят гораздо меньше», чем слышанные ранее характеристики японских мужчин: «их упрямство и консерватизм, шовинизм и презрение к женщинам» [2, с. 27].

Мудзу (которому явно не меньше 40 лет) опровергает этот стереотип. Он давно поселился в Нью-Йорке, но не порывает связи с Востоком, с японской культурой в частности. Он тоже принадлежит к богеме: сочиняет книги о путешествиях, имеет фирму с офисом в Сохо по созданию некоммерческого документального кино (последний его проект — фильм о латиноамериканском певце, называемом «поющей совестью Доминиканской Республики»); в ходе этой деятельности он постоянно перемещается по миру. Верно, не только для заработка (поскольку поиски денег на его кинематографические проекты — дело очень нелегкое) он обучает студентов-медиков приемам даосской медитации и индийской йоги. У него прекрасная, оборудованная наисовременнейшей бытовой техникой квартира. И особенно примечательна кухня («современная до абсурда», по мнению героини), в которой внимательный взгляд определит национальную принадлежность (или культурные предпочтения?) хозяина: плетеная корзинка с традиционными японскими полотенцами, традиционная японская сковорода, две длинные деревянные полочки с огромным количеством ароматных приправ и пряностей; среди кулинарных книг — и «Разумный подход к приготовлению пищи», и «Дзэн и кулинарное искусство». Как положено добропорядочному американцу, он на добровольных началах ведет воскресные занятия по целебной медитации в церкви в Гарлеме с десятком девочек, которые в раннем возрасте подверглись сексуальному насилию со стороны отца или брата. Почти

каждое утро Муцзу медитирует не менее двух часов. А сексом он занимается прямо-таки по «дао любви».

Мудзу в молодости учился в одном из лучших колледжей Японии, возглавлял студенческий совет. Но, как он рассказывает Коко, «был молод и импульсивен, немного похожий на тебя нынешнюю». После исключения из учебного заведения за пьянство и дебош стал настоящим панком. Однажды встретил старца, был потрясен его жизненной философией, заслужил право, преодолев свой «эгоизм и величайшую глупость», следовать за ним как за учителем. Год, проведенный с этим старцем, помог Мудзу, как он считает, «обрести смысл бытия, познать великую истину, сущность мироздания и человечества». С этим духовным багажом он влюбился в американку и переселился в Америку (см. [2, с. 83–85]).

В предыдущем романе, «Шанхай баобэй», есть упоминание традиционной философии в ее преломлении в бытовую жизнь. Героиня отправила любимого мужчину-китайца в центр реабилитации наркоманов (при Бюро общественной безопасности!) и целиком отдалась написанию романа. «В этом отшельничестве я обрела дао и достигла состояния внутренней гармонии. Поблизости ни одного мужчины, для которого нужно прихорашиваться и наряжаться, переживать, достаточно ли пышная у меня грудь и красиво ли подведены глаза. Не нужно срываться и бежать на бесполезные вечеринки; удирать от полиции, не одобряющей буйное веселье; отчитываться о ходе своей работы; можно не отличать день от ночи и не томиться ожиданием человека, который придет и выпьет твою любовь до дна, иссушив душу» [4, с. 222]. Коко считает, что в этот период она «вышла за грань пресной повседневности собственной жизни и попыталась рассуждать на более значимые темы вселенского масштаба». Она не отрицает своей «некоторой самонадеянности и претензии на божественное откровение», но утверждает, что именно к этой цели стремилась, когда писала роман (см. [Там же, с. 223]). Однако уже через неделю жизнь Коко вернулась в привычное русло.

Сойдясь с Муцзу, Коко была очарована его внимательностью. Правда, получив в качестве подарка к Рождеству увлажнитель воздуха, она была озадачена и изумлена, ибо под подарками от мужчин Коко до того подразумевала совершенно другие вещи. Она просто забыла, что в одном из телефонных разговоров, предшествующих первому свиданию, жаловалась на сухость воздуха в Нью-Йорке. Муцзу был заботлив по отношению к ней, в том числе в предменструальный период снимал боли массажем поясницы, заваривал для нее чай с имбирем; он был терпелив — старался ничем не проявлять своего разочарования при попытках Коко заняться хозяйством (одна из них — приготовить ужин — даже закончилась пожаром), он старался максимально

снять напряжение и умирить ее во время буйств, которые порой случались в ресторанах на определенной стадии алкогольного опьянения. Он учил ее основам даосской медитации и Тайцзи.

И Коко под влиянием Муцзу твердо решила бросить пить, курить и принимать транквилизаторы. Она даже изменила свой обычный стиль «хищной самки паука, пожирающей своего самца»: если раньше ее гардероб постоянно состоял «ровно из тридцати шелковых ципао, юбок и топов, плотно облегающих фигуру, нежных и прекрасных» [2, с. 96], то с подачи Муцзу она покупает первый в своей жизни хлопчатобумажный топ, хотя раньше хлопчатобумажные и джинсовые вещи казались ей слишком примитивными, безыскусными, неинтересными.

Коко настолько прониклась стилем жизни Муцзу, что даже пристрастилась ходить на стадион смотреть бейсбол и начала разбираться в какой-то степени в правилах этой игры, тогда как в Китае она ограничивалась только просмотром телевизионных трансляций соревнований по пинг-понгу и прыжкам в воду, ибо «в этих видах спорта китайцы неизменно с легкостью побеждают на международных чемпионатах» [Там же, с. 88].

У Коко появляются мысли о ребенке. Судя по тексту, Муцзу не собирается стать отцом ее малыша, ибо, с одной стороны, он просто объясняет это желание Коко чисто возрастными гормональными изменениями, провоцирующими раскрытие материнского инстинкта, а с другой — рассказывает, что собирался с одной из своих бывших подруг завести ребенка, но потом засомневался, что та женщина годится в матери его будущего малыша (см. [Там же, с. 81–82]).

Итак, в «жестокой и холодной цитадели капитализма» — Нью-Йорке ей суждено было «обрести любовь, надежду и свет и с помощью японца постичь древнее китайское искусство сюшо», и не только. «Я, — признается Коко, — должна была узреть древних духов, изгнанных с родины на чужбину, открыть им душу, насытить кровь их безбрежной мудростью, дать им приют в своем сердце, словно перелетная птица, скитающаяся в поисках гнездовья» [Там же, с. 91]. И это говорит китаянка, которая в свое время прослушала в университете цикл лекций о конфуцианстве, даосизме и буддизме; с собой в Америку захватила экземпляр трактата Лао-цзы «Дао дэ цзин» — но в Нью-Йорке купила английский перевод книги, по мнению Муцзу, «удачный, изящный и точный, может, даже более доступный, чем китайский первоисточник» [Там же].

Все эти стремления изменить стиль жизни, обращение к восточным практикам и, в определенной степени, к восточной философии самой героиней романа сравниваются с наркоманией, наркоманией общения с ее япон-

ским любимым, а можно сказать — муцзуманией. И это не может не вызывать определенную аналогию с известной чеховской Душечкой. Рассказ «Душечка» принадлежит к числу наиболее активно читаемых и комментируемых произведений Чехова, поскольку тема Душечки «фокусирует наше внимание на архетипической противоположности формального и материального, рационального и чувственного, женского и мужского, активного и пассивного, сухого и влажного, твердого и мягкого и т.д.» [7]. Не говоря уже о том месте, которое эта фундаментальная дихотомия занимает в мифологическом сознании, нельзя не упомянуть о ее значении для философской мысли, философского самосознания человека. Не Оленька любит, а любовь как тяга к другому, как жажда оформленности, устойчивости, определенности реализует себя Оленькой; и ей, этой анонимной любви, безразлично, кто перед ней. При ярко выраженной женственности в Оленькиной натуре личностное начало в ней пребывает в зачаточном состоянии, душа остается «душечкой». Эта слабая индивидуализация души Ольги Семеновны позволяет Чехову дать художественно-аналитическое описание «свободной» женственности в ее чистоте, показать, что же претерпевает душа, которая всю жизнь остается «душечкой». Душечка несвободна в своих состояниях, не способна понять их внутреннюю структуру и тем освободиться от власти над ее душой тех, кого ей «случилось» полюбить. Ольга Семеновна — сама материя как чистая возможность, но это (материя как возможность) не положительная возможность творчества, не возможность творческого акта, а отрицательная возможность как чистая перцептивность, как чистая восприимчивость (см. [6]). Мамардашвили уделял много места трагикомедии неродившихся душ в своих размышлениях над творчеством Пруста и Арто (см. [8, с. 375–387]). Это состояние некоторые объясняют не столько характером отдельных личностей, сколько ситуацией в данной конкретной исторически сложившейся человеческой общности. Так, применимо к России времен Петра I Чаадаев писал: «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова Европа и Запад; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу... Если мы оказались так послушны голосу государя, звавшего нас к новой жизни, то это, очевидно, потому, что в нашем прошлом не было ничего, что могло бы оправдать сопротивление. Самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии. Присмотритесь хорошенько, и вы увидите, что каждый факт нашей истории пришел извне, каждая новая идея почти всегда заимствована... История всякого народа представляет собою не только вереницу следующих друг за другом фактов, но и цепь связанных друг с другом идей» (см. [9, с. 143–144]).

Ему в определенной степени вторит Н.А. Бердяев, говоря, что «великая беда русской души... в женской пассивности, переходящей в “бабье”, в недостатке мужественности, в склонности к браку с чужим и чуждым мужем» (см. [10, с. 150]). А, по словам Г. Флоровского, «этот дар “всемирной отзывчивости”» является роковым и двусмысленным, поскольку в «этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии» (см. [11, с. 501]). Чехова волнует, заставляет страдать человеческая немощь, неспособность занять свое собственное место, свободно и ответственно развернуть жизненную форму, «исполнить» («наполнить») ее неслучайной для нее целостностью незаменимых, единственно необходимых мыслей и поступков. «Чеховские» вопросы таковы: как прожить свою, а не чью-то (ничью) жизнь? Как мыслить самому? Как пройти сквозь закрывающий «меня» от меня «экран» привычного образа самого себя? Как уйти от «общих» мест, от обезличенности жизни, от суррогатов содержательности, которыми закрывается и подменяется то, что реально происходит в душе?

Состояние героини романа «Замужем за Буддой» удивляло ее саму. Но эта метаморфоза отнюдь не первая в ее жизни. Она родилась в интеллигентной семье. Ее отец — специалист по средневековой истории Китая, профессор; мать — заботливая и умелая домохозяйка. Девочка росла послушной и очень хорошо училась. Это был период, который можно назвать следованием семейному воспитанию, соответствием стереотипам китайской девочки из хорошей семьи. Потом все резко поменялось. «В дни мятежной юности я тусовалась с несколькими рок-группами, выступавшими в окрестностях университета. Тогда это казалось наиболее приемлемой формой юношеского протеста и единственно доступным способом дать выход обуревавшим меня страстям» через рок-н-ролл, упаднически-элегантную поэзию битников, увлечение экзистенциализмом и «безрассудный, оголтелый секс»; лишь «это позволяло заживо погребенному выбраться на свет из смердящей могилы» [2, с. 91]. И этот период был следованием стереотипам молодежного группового поведения определенного слоя «самого нового» поколения китайцев. Он тяжело переживался родителями Коко, но они любили дочь и пытались понять ее.

Ее «любовные увлечения», предшествовавшие встрече с Муцзу, видимо, не особенно касались ее духовного состояния, что признает героиня романа «Замужем за Буддой». Она осмысливает и воспринимает их следующим образом: «Главным в любви для меня было упоение собственным

чувством. Все мужчины, однообразной чередой прошедшие через мою жизнь, были похожи на стопку конвертов... Каждый раз я вкладывала переполнявшее меня чувство в следующий, пока пустой конверт и делала вид, что кто-то незнакомый прислал мне письмо с пылкими признаниями» [Там же, с. 117].

И вот Коко влюбляется в Муцзу. При первом свидании, на которое ее пригласил этот японец, героиня призналась себе, что его присутствие «будило подспудные ассоциации в самой глубине подсознания». Тепло, которое она ощущала рядом с ним, всколыхнуло в ней «неощутимые младенческие воспоминания о теплом материнском чреве, о монотонном звучании сутр в храме при тусклом свете коптящих масляных светильников» [Там же, с. 31]. Напомним, что в романе «Замужем за Буддой» есть сюжет о приезде матери героини в канун ее рождения в буддистский монастырь на острове, и ее рождении прямо-таки в стенах монастыря, и наречении ее именем монахами. То есть встреча с Муцзу, с его миропониманием были в определенной степени созвучны с чем-то корневым в душе Коко. И одновременно ей, получившей западное образование (не только и не столько, возможно, в рамках высшей школы, сколько под влиянием западного искусства и западной мысли, почерпнутых ею в стенах ли университета или вне их), не могло не импортировать стопроцентное включение в западный мир этого не порвавшего с восточной культурой японца. Ее душа, таким образом, после «странствий по временам и культурам», таящих «опасность не найти самого себя», приобретает наконец некую гармоничность, перестает «терять сама себя в этих переливах исторических впечатлений и переживаний», она как бы стала «сама к себе возвращаться» [11, с. 501], не потеряв при этом накопленного «в странствиях». Именно поэтому, думается, влияние именно Муцзу оказалось столь сильным и, думается, может оказаться плодотворным в дальнейшем (что не исключает возможность и других метаморфоз главной героини в будущем).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. Бэби из Шанхая исполнилось 30 лет // Общество и государство в Китае. XXXIX научная конференция. М.: Восточная литература, 2009. С. 381–389.
2. Вэй Хуй. Замужем за Буддой. М., 2006.
3. URL: <http://power-tools.youyubw.com/Marrying-Buddha/det/1845291700/>
4. Вэй Хуй. Крошка из Шанхая. М., 2006.
5. Вэй Хуй. Шанхай баобэй. Чэньян, 1999.
6. Самбурова Е. Политика урбанизации в Китае // URL: www.adbi.org/enewsline/index

7. Лишаев С.А. А.П. Чехов: дух, душа и «душечка» (форма и материя по рассказу А.П. Чехова «Душечка») // Сб. ст.: Mikstura verborum`99: онтология, эстетика, культура. Самара, 2000. С. 117–143 (цит. по: www.phil63.ru/a-p-chekhov-dukh-dusha-i-dushechka).

8. Мамардашвили М.К. Метафизика Арто // М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М., 1992.

9. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. СПб., 2006.

10. Бердяев Н.А. О «вечно бабьем» в русской душе // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995.

11. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.

Е.В. Сенина

МГИМО МИД России

Образ женщины в произведениях китайских писательниц (Сяо Хун, Дин Лин, Бай Лан)



В изучении «женского вопроса» важнейшую роль играет литература. Безусловно, художественный образ в литературном творчестве представляет собой переработанную, преломленную сквозь призму собственного опыта и мироощущения писателя действительность. Но литература способна предоставить материал для понимания того, что чувствуют и думают участники различных исторических процессов. Так или иначе, из разрозненных мелких художественных образов мы можем получить и сформировать некий обобщенный, целостный, а нередко и довольно достоверный образ восприятия действительности конкретного периода. Женская литература и обращение в ней к женским образам интересны, поскольку «характер женщины весьма своеобразно соотносится с культурой эпохи. С одной стороны, женщина с ее напряженной эмоциональностью живо и непосредственно впитывает особенности своего времени, в значительной мере обгоняя его. <...> С другой стороны, женский характер парадоксально реализует и прямо противоположные свойства. Женщина — жена и мать — в наибольшей степени связана с надысторическими свойствами человека, с тем, что глубже и шире отпечатков эпохи. Поэтому влияние женщины на облик эпохи в принципе противоречиво, гибко и динамично» [1, с. 46]. Нельзя сказать, что китайские писательницы обогнали свое время, но, несомненно, смогли по-женски гибко и динамично передать дух и особенности своей эпохи.

Художественное и концептуальное своеобразие образа женщины было обусловлено всем предшествующим опытом китайской культуры и китайской словесности в восприятии и изображении женского, геополитическими и экономическими условиями развития китайского общества, а также теми революционными преобразованиями, что пережило китайское общество в первой половине XX столетия.

Начиная с архетипических оснований китайской культуры, вспомним древний миф о великой богине-прародительнице Нюй-ве, сотворившей из глины людей, после нарушения порядка во Вселенной отремонтировавшей Небо и Землю. Этот миф лежит в глубине китайских представлений о женщине — рождающей, воспитывающей детей, ведущей домашнее хозяйство, при этом — ответственной за миропорядок [2, с. 232–233].

По-разному определяли социальную роль женщины и ее природное предназначение «Три учения» (*сань цзяо* 三教) китайской культуры. Согласно конфуцианской этике, женщина как личность не представляла интереса для окружающих. Учением Конфуция были определены жесткие принципы, регламентирующие нормы поведения женщины: она должна слушаться троих (отца, мужа, сына), сочетать четыре добродетели (хранить свою честь, соблюдать нормы приличия, следить за своей речью и вести семейное хозяйство) [3, с. 134–137; 4]. В даосской философии, напротив, женское начало считалось целью и смыслом совершенствования. Буддистская традиция основывалась на равноправии между полами. Можно заметить, что «сань цзяо» объединяет разные, порою противоречащие друг другу характеристики женского начала; на практике эти морально-этические нормы вдобавок испытывали влияние местных, региональных обычаев [4; 5]. Все эти традиционные особенности восприятия китайцами женщины, так или иначе, нашли отражение в литературном творчестве.

Двадцатое столетие стало для Поднебесной эпохой коренной ломки традиционных этнокультурных и социокультурных стереотипов. После Синьхайской революции 1911 г. в Китай активно начали проникать западная культура, литература, идеология. У китайцев появилась возможность учиться в западных странах, знакомиться с европейским бытом. Начинается медленный процесс женской эмансипации. В 1933 г. в статье «О женщинах» Цюй Цю-бо писал: «...современный общественный строй подавляет женщин, превращает их в рабынь, да еще стремится взвалить на их головы всевозможные грехи» [6]. Начало эмансипации в Китае совпало с идеями Движения 4 мая 1919 г. Молодое поколение китайских писателей желало привнести в литературу революционные идеи и художественные образы, ориентируясь при этом на культуру Запада.

Какой же изначально представляли женщину китайские писатели? Религиозно-нравственные нормы восприятия женщины определялись социально-экономическим состоянием Китая, в котором испокон веков основная масса населения проживала за гранью бедности. В Китае до сих пор отчасти сохраняется представление о том, что новорожденный мальчик лучше девочки, так как во взрослой жизни именно сын будет заботиться о родителях, а девочка уйдет в чужую семью. Китаевед-историк, этнограф и писатель П.В. Шкуркин в 1924 г. писал: «Рождение мальчика — радость для семьи, потому что только старший в роде мужчина имеет право и обязан приносить жертвы предкам; неимение мужского потомства — очевидный знак немилости богов. Души предков ведь живут на том свете почти совершенно такой же жизнью, как и живые люди, лишенные жертвоприношений, они могут причинить тысячи бедствий живущим на земле. Ну, а девочка в счет не идет: она выйдет замуж непременно в чужой род и будет служить ему, а не своим предкам» [7, с. 242]. В традиционном Китае рождение девочки считалось настоящей трагедией. Те семьи, которые понимали, что не смогут дать приданого дочери, просто избавлялись от обузы. В рассказе Жоу Ши 柔石 (1902–1931) «Мать-рабыня» (*Вэй нули дэ муцинью* 為奴隸的母親) автор показывает типичное отношение к девочкам в бедных семьях: «...у матери не было сил, чтобы омыть новорожденную девочку. Муж принес ведро с кипятком и с решительным видом мясника, собирающегося зарезать ягненка, схватил он своими грубыми руками девочку и бросил в кипяток. Послышался всплеск и бульканье. Мать тогда подумала удивленно: “Почему малютка больше не кричит? Разве справедливо, чтобы она умерла такой смертью?”» [8]. Обратной стороной традиционного отношения к дочери становилось циничное восприятие ее как живого товара, «урожая». Писатель-эмигрант Венедикт Март в цикле очерков «Желтые рабыни» (1921) пишет о подобной практике «выращивания» девочек в уезде Янцзун: «Судьба ее обречена на неминуемую проституцию!.. И это — быт, вполне обычное явление» [9, с. 340]. Но еще в 1930-е гг. эти явления будут отличительной чертой китайского общества, о чем не преминет написать один из сторонников эмансипации Цюй Цю-бо: «...в обществе, основанном на частной собственности, к женщинам относятся так же, как к любой собственности, товару. Во всех государствах, во всех религиях существует множество на редкость странных положений, в силу которых женщина считается каким-то несчастным животным, множество положений, которые призваны запугивать ее и требовать от нее рабской покорности; вместе с тем она должна служить забавой для высших классов» [6].

На долю китайских женщин с рождения выпадали бесконечные унижения и оскорбления, а любовь девушки неизменно была окрашена в тона грусти и тоски. Подобное отношение к женщине как вещи, товару способствовало веками складывающимся представлениям и о женской красоте. В сознании китайцев они облеклись в своеобразные стереотипы — женская красота была призвана подтверждать идеалы и ценности «людей культуры». В древней литературе женская красота традиционно связывалась с образом небожительницы, «яшмовой девы». Ее кожа могла сравниваться с благородной яшмой, персиком; губы — с вишней; брови — с «очертаниями далеких гор», или «ивовыми изгибами»; блеск глаз — с сиянием солнца и луны; прическа — с драконом и т.д. Тело женщины должно было быть полностью спрятано под одеждой. Как отмечает В.В. Малявин, «...китайцев интересует не тело само по себе, а декорум тела, некий внетелесный образ, момент метаморфозы физического тела» [4]. Так, до середины XX в. женская одежда китаянок по виду почти не отличалась от мужской. Правда, к средним векам идеал женской красоты претерпел некоторые изменения. Устанавливается мода на женщин с манерами, обладающих умением всегда «соответствовать моменту». Красивая женщина представлялась мужчинам с хрупким телом, тонкими пальцами, нежной бледной кожей, высоким лбом, маленькими ушами, тонкими бровями, красивым ртом. Изысканным считалось, если щеки девушки были напудрены и нарумянены, а губы выкрашены красной помадой. Лицо женщины не должно было выражать эмоций. Смеяться на людях — признак дурного тона, эта традиция сохраняется и в наши дни. Движения девушки должны быть утонченными и сдержанными. При выходе из внутренних покоев дома необходимо было прикрывать лицо рукавом платья или вуалью. Традиционно девочкам бинтовали грудь и ножки, с одной стороны, — это был один из критериев женской красоты, а с другой, — это культ женского целомудрия, ограничение свободы женщины: с такими ножками ей было трудно сбежать от мужа [4].

Потому нежному чувству женщины в китайской поэзии было отведено место крайне малое. «Женщина — не человек» типичная тема китайской древней поэзии [10, с. 265, 11, с. 153–162]. При этом китайская лирика не ограничивалась изображением только тягот женской доли. М.Е. Кравцова выделяет три ипостаси женских образов, присутствующих в китайской классической литературе, — женщина земная (женщина–возлюбленная, женщина–жена), женщина–фея, «прекрасная дама». В китайской классической литературе, начиная с древнего поэтического памятника «Книга песен» (*Ши цзин* 詩經), можно встретить многообразие типов китайской женщины. По мнению М.Е. Кравцовой, в «Ши цзине» женщина предстает перед читате-

лем равноправным человеком, «наделенным не только физической красотой, но и высокими нравственными достоинствами» [11, с. 153–162]. Отметим, что наделенной также физической силой и силой духа. Такой образ характерен именно для женщины-жены.

Многообразие женских типов, в том числе, характеризующихся роковой сексуальностью, находим в классических китайских романах «Речные заводи» (*Шуй ху чжуань* 水滸傳) (XV в.), «Путешествие на Запад» (*Си ю цзи* 西遊記) (XVI в.), «Цветы сливы в золотой вазе» (*Цзинь пин мэй* 金瓶梅) (XVI в.), «Сон в красном тереме» (*Хун лоу мэн* 紅樓夢) (XVII в.).

В «Речных заводах» Пань Цзинь-лянь 潘金蓮 предстает перед читателем в образе очаровательной, но коварной и опасной преступницы, пренебрегающей нормами морали [12, с. 355–362; 13]. Позднее образ Пань Цзинь-лянь пережил множество трансформаций, в том числе в романе «Цветы сливы в золотой вазе», в пьесе Оуян Юй-цзя «Пань Цзинь-лянь» (1928), где девушка предстает уже в образе оскорбленной жертвы [12, с. 355–362], в фантазийной пьесе Ван Мин-луна «Пань Цзинь-лянь» (1986), где героиня осуждается за чувства к брату своего мужа, измену и убийство.

В романе «Путешествие на Запад» действуют несколько женских персонажей в облики богинь. Из положительных — это всемилостивейшая бодхисаттва Гуань-инь 觀音, воплощающая в себе качества любящей матери. Из отрицательных — оборотни в женских обликах, демонницы-оборотни, пользующиеся авторитетом среди потусторонних сил [14].

Эротико-бытописующий роман «Цветы сливы в золотой вазе» насыщен многоплановыми женскими типами. Они разные по характеру, но схожи своими судьбами: мужчины издеваются над ними и унижают их человеческое достоинство. Автор романа описывает повседневную жизнь женщин, интриги ради расположения мужа, взаимную ревность. Это первый роман, где женские характеры в повествовании представлены наравне с мужскими.

В романе Цао Сюэ-цзиня 曹雪芹 «Сон в красном тереме» значительная часть сюжетных линий развивается в женском кругу, «в своеобразном женском Эдеме <...>»; «писатель отдает дань феминистическим и гуманистическим идеалам» [15, с. 561–585]. Женские образы в романе многолики и содержательны: возлюбленная главного героя Линь Дай-юй представлена как слабая женщина, жертва жестокого феодального общества [16]. В других женских персонажах отражена глубокая конфликтность жизни. Например, госпожа Ван, мать Бао-юя, в характере которой есть добродетели, но они «не настоящие», так как эта женщина довольно подозрительна и лишена своего мнения. Они таят в себе большие нравственные изъяны [15, с. 561–585].

В продолжение освещения «женского вопроса» Э.А. Синецкой [17, с. 117] хотелось бы обратиться к образу женщин в произведениях известных китайских писательниц первой половины XX в.: Сяо Хун 蕭紅, Дин Лин 丁玲 и Бай Лан 白朗.

Сяо Хун 蕭紅 (1911–1942), настоящее имя Чжан Най-ин 張迺瑩 — известная писательница и поэтесса «нового времени». Родилась 1 июня 1911 г. в городке Хулань неподалеку от Харбина в семье помещика. Мать умерла, когда девочке было 10 лет. Самым близким человеком и учителем для Сяо Хун стал дед. После обучения в местной школе в 1926 г. будущая писательница поступила в среднюю школу Харбина. Здесь раскрылись ее способности к литературе и рисованию. Активное участие в общественной деятельности, антияпонские выступления и чтение европейской литературы о свободе женщин и их правах привели в итоге к исключению из школы. Претендуя на собственный выбор в любви, юная Сяо Хун разрывает отношения с семьей. В 1930 г. Сяо Хун с возлюбленным уезжают в Пекин, но через некоторое время она возвращается в Харбин. Зимой 1931–1932 гг. Сяо Хун провела в одной из дешевых гостиниц Харбина. Из-за неуплаты она оказалась в заложниках у хозяина, который принуждал ее заниматься проституцией. В отчаяние Сяо Хун написала письмо редактору литературного приложения харбинской «Международной газеты» с просьбой о помощи. Фэй Лао-пэй откликнулся на призыв и приютил ее в пансионате своих родителей, редакция оплатила часть долга за гостиницу. В пансионате Сяо Хун познакомилась с будущим гражданским мужем и начинающим литератором Сяо Цзюнем 蕭軍 (Тянь Цзюнем) [18, с. 135–144]. Отношения продлились 6 лет.

Свою творческую деятельность Сяо Хун начинает в 1932 г. В 1933 г. совместно с Сяо Цзюнем она публикует первую книгу рассказов и эссе «Дорожные трудности» (*Ба шэ 跋涉*) под псевдонимом Цяо Инь 悄吟. В нее вошли пять ее рассказов, написанных летом того же года: «Смерть тетушки Ван» (*Ван асао дэ сы* 王阿嫂的死), «Помощник по рекламе» (*Гуангао фушоу* 廣告副手), «Черный щенок» (*Сяо хэй гоу* 小黑狗), «Наблюдая за воздушным змеем» (*Кань фэнчжэн* 看風箏), «Ночной ветер» (*Е фэн* 夜風). Из-за японской цензуры книга была запрещена, а авторы бежали в Циндао. В 1934 г. Сяо Хун написала повесть «Пшеничное поле» (*Май чан* 麥場), получившую широкую известность, позднее переименованную в «Поле жизни и смерти» (*Шэн сы чан* 生死場). В этом же году она направились в Шанхай, к Лу Синю, согласившемуся отредактировать произведение и дать ему оценку. В декабре 1935 г. Лу Синь на свои деньги опубликовал повесть Сяо Хун в серии «Библиотека рабов». До конца жизни Лу Синь оставался учителем и другом Сяо Хун.

На волне начавшейся литературной славы отношения между Сяо Цзюнем и Сяо Хун ухудшились, Сяо Хун узнавала о любовных похождениях Сяо Цзюня, вероятно, из-за чего у нее начались проблемы со здоровьем. В 1936 г. под предлогом лечения Сяо Хун уезжает в Японию. В этом же году ею были опубликованы два сборника рассказов и эссе: «Торговая улица» (*Шан шицзе* 商市街) и «Мост» (*Цяо цзяо* 橋). В сборник «Торговая улица» вошли рассказы: «Гостиница Европа» (*Оулоба люгуань* 歐羅巴旅館), «Подкидыш» (*Циэр* 棄兒), «Снежный день» (*Сюэ тянь* 雪天), «Переезд» (*Бань цзя* 搬家), «Новые знания» (*Синь ши* 新識), «Южанка» (*И гэ наньфан дэ гунян* 一個南方的姑娘), «Учительница» (*Нюй цзяоши* 女教師), «Парк» (*Гунъюань* 公園) и другие (всего 45). В книгу «Мост» вошел рассказ о судьбе и жизни русских «Горе Софии» (*Софэйя дэ чоуку* 索菲亞的愁苦)¹, а также рассказы «Мост» (*Цяо цзяо* 橋), «Летняя ночь» (*Ся е* 夏夜), «Визит» (*Фанвэнь* 訪問), «Начало зимы» (*Чудун* 初冬), «Три безмолвных человека» (*Сань гэ уляо жэнь* 三個無聊人) и другие (всего 13 произведений). В основе рассказов — описание жизни крестьян, положение женщин в разных слоях общества, жизнь детей, проблемы образования и, конечно, сопротивление японским захватчикам [19, с. 88].

В Токио Сяо Хун были написаны пять рассказов, вошедшие в сборник «На быках» (*Ню чэ шан* 牛車上), а именно: «На быках» (*Ню чэ шан* 牛車上), «Одиночество» (*Гуду дэ шэнхо* 孤獨的生活), «Красный сад» (*Хун дэ гоюань* 紅的果園), «Несемейные люди» (*Цзяцзу и вай дэ жэнь* 家族以外的人) и «История Ван Сы» (*Ван Сы дэ гуши* 王四的故事).

В 1937 г. Сяо Хун возвращается в Шанхай и налаживает отношения с гражданским мужем. Их счастье длилось недолго. Распространившаяся с северо-востока война Сопротивления заставляла постоянно менять место жительства: Ухань, Сиань, Чунцин, провинция Шаньси. В период военных переездов Сяо Хун знакомится со своим новым мужем — молодым писателем Дуань-му Хун-ляном 端木蕻良. В 1940 г. они оказались в Гонконге. Для писательницы это был очень плодотворный период. Сяо Хун завершила повесть «Ма Бо-лэ» (*Ма Бо-лэ* 馬伯樂) и роман-воспоминания о детстве «Сказание о реке Хулань» (*Хулань хэ чуань* 呼蘭河傳), опубликованный в 1942 г. Здесь же был написан большой рассказ «Весна в маленьком городе» / «Март в маленьком городе» (*Сяочэн сань юэ* 小城三月), посвященный воспоминаниям о своей юности в Маньчжурии. Одно эссе посвящено памяти великого учителя — «Воспоминания о Лу Сине» (*Хуэйи Лу Сюнь сяньшэн* 回憶魯迅先生).

22 января 1942 г. после продолжительной болезни Сяо Хун скончалась в одной из больниц «Красного креста» Гонконга, оставив после себя прекрасные произведения, ставшие классикой современной китайской литературы.

¹ Перевод рассказа см.: [19].

Сяо Хун, долгое время прожившая в «русском городе», написала несколько произведений о русских эмигрантах («белоэмигрантах» *бай э 白俄*). В свое время Лу Синь отмечал у Сяо Хун «тонкую наблюдательность, изысканную женственность писательницы и своеобразие писательского почерка» [20, с. 33], что и позволило описывать проблемы эмигрантов с точки зрения женской психологии. В первую очередь, Сяо Хун обращала внимание на душевные переживания русских, тоскующих по родине. В основном она писала о судьбах простых людей, о судьбах представителей так называемой «партии бедняков» (*цун дан 穷党*)². «В этой сугубо китайской иерархии русских беженцев (абсолютно не соответствующей реальной социальной стратификации русской эмиграции в Харбине) мы обнаруживаем любопытное стремление китайцев вместить столь непонятных им русских в собственную систему координат» [21, с. 279].

Главная героиня София преподает русский язык самой Сяо Хун — потому биографию героини мы узнаем «из первых уст». Писательница в качестве повествовательной стратегии выбирает прием личного рассказчика. Родители Софии приехали в Харбин в 1912 г. в поисках лучшей жизни. Нашли ли они эту лучшую жизнь, сказать сложно: отец поначалу работал на полях (так же, как и на родине), затем стал извозчиком. Их семья была беспартийная, но формально относилась к так называемой «партии бедняков». Родившаяся в Харбине София, находясь под влиянием ностальгических настроений своего отца, решает вернуться на родину, на Кавказ (что тоже характерно — ведь она не грузинка, не армянка, не осетинка, но китайской писательнице это не важно; все эмигранты в Китае для нее — русские).

Сяо Хун показывает Софию как необыкновенную девушку с чувством юмора, прекрасными вокальными данными, неплохо владеющую китайским языком (что удивительно). У китайки и русской девушки сложились теплые доверительные отношения. Автобиографическая рассказчица не считает Софию представителем «партии бедняков», со времени знакомства с Софией это понятие для нее перестает существовать. При этом София ведет себя так, как это понятно китайке: никогда не наряжается и не пудрится, считая это дурным тоном, а увидев женщину в красном платье, называет ее «дармоедкой»³. Сяо Хун много раз спрашивает у Софии о значении этого

² Большевиков (позднее — всех коммунистов) в Китае долгое время называли «партией бедняков» (*цун дан 穷党*). Зажиточные китайцы использовали это сочетание в уничижительном контексте. Для богатых китайцев партия, состоящая из рабочих и крестьян (не имевших собственного имущества и земли), была равносильна значению «партия рабов». Об этом см.: [22, с. 57, 69, 71].

³ По-китайски *бай чи бай хэ 白吃白喝* — «быть нахлебником», «дармоедничать».

слова, и та объясняет: «Дармоеды — это люди-свиньи: они хорошо спят, хорошо едят, ничего не делают и ничего не хотят» [23].

К несчастью, у Софии тяжело заболевает мать, ей требуется безотлагательное лечение, но денег у семьи нет, а льготную путевку невозможно получить, так как представителям «Партии бедняков» льготное лечение не положено.

Горе Софии заключается в том, что она и ей подобные «бедняки», не имеющие никаких социальных прав, подвергаются дискриминации в обществе. Несмотря на то, что София родилась в Китае, своей родиной она считает Россию и очень по ней скучает. Семья Софии в течение многих лет сохраняет свою русскую идентичность — язык, культурные и семейные ценности и традиции. К примеру, в тексте подробно описано, как София и ее родители соблюдают православные традиции, каждый год с размахом празднуют Пасху. Таким образом, писательница подчеркивает, что семья Софии сохраняет привычный русский уклад жизни. София мечтает побывать на исторической родине предков. Но, принадлежа к «партии бедняков», она не может оформить визу и покинуть Китай.

Мать считает, что Софии не следует возвращаться в Россию, она уверена, что в Китае жизнь лучше. При этом сама мать очень тоскует и постоянно плачет.

Написанный в 1934 г. рассказ впервые был опубликован в приложении «Датун Цзюйлэбу» 大同俱樂部 Чанчуньского издания «Датунбао» 大同報 28 июля 1935 г. под псевдонимом Цяо Инь 悄吟. В данном издании публиковались авторы северо-востока Китая.

На самом деле в образе Софии Сяо Хун изображает саму себя, свои чувства и переживания. Находясь в изгнании в Шанхае и не имея возможности вернуться в родной город, оккупированный японскими захватчиками, Сяо Хун удалось понять чувства русских эмигрантов и испытать их на себе. В Шанхае Сяо Хун переживает кризис собственной идентичности, пытаясь сохранить специфику жизни, быта и регионального языка северо-восточного китайца. Так, сквозь призму образа восприятия Софии, через образ «другого» Сяо Хун имеет возможность лучше понять саму себя. Го Шу-мэй отмечает, что харбинский опыт определил высокую отправную точку левых писателей (северо-востока Китая), так как он предоставил им естественное, неискаженное представление об интернационализме (*гоц зи чжу и 國際主義*) (в нашем контексте представление о «чужом» — Е.С.), в противовес шанхайцам, переходящим от национализма (*минь цзу чжу и 民族主義*) к интернационализму. Это явилось причиной того, почему Сяо Хун испытывала отчужденность в Шанхае, и ей непросто было ужиться в этом городе [24, с. 195].

Уже будучи в Японии на лечении, в стихотворении «Песчинка» (*Ша ли* 沙粒) (1936–1937) Сяо Хун напишет, что считала и Шанхай, и Токио «чужими землями» и скиталась «из чужой страны в чужую страну» (*цун и сян ю бэнь сян и сян* 從異鄉又奔向異鄉) [25]. Сяо Хун была крайне разочарована, что она не может быть «дунбэйцем» (*дунбэй жэнь* 東北人) — человеком северо-востока Китая.

Дин Лин 丁玲 (1904–1986), настоящее имя Цзян Бин-чжи 蔣冰之 — уроженка провинции Хунань. Окончила факультет китайской литературы Шанхайского университета. Член КПК, известная писательница, общественный деятель. Первая писательница в Яньани. Внесла огромный вклад в развитие современной китайской литературы. Лауреат Сталинской премии 2-ой степени (1952) за произведение «Солнце над рекой Сангань» (*Тайян чжао цзай Сангань хэ шан* 太陽照在桑乾河上). Основные произведения: «Мэн Кэ» (*Мэн Кэ* 夢珂), «Дневник Софьи» (*Шафэй ньюйши дэ жицзи* 莎菲女士的日記), «Во тьме» (*Цзай хэйань чжун* 在黑暗中), «Дневник самоубийцы» (*Цзыша жицзи* 自殺日記), «Женщина» (*И гэ ньюйжэнь* 一個女人), «Ночная встреча» (*Е хуэй* 夜會), «Мать» (*Муцинь* 母親), «Вэй-ху» (*Вэй-ху* 韋護), «Солнце над рекой Сангань» (*Тайян чжао цзай Сангань хэ шан* 太陽照在桑乾河上), а также сборники «Год» (*И нянь* 一年), «Путешествие в Европу» (*Оу синсань цзи* 歐行散記), «Яньаньский сборник» (*Яньань цзи* 延安集) и др. [26, с. 1697].

Более чем за полувековую творческую карьеру Дин Лин создала образы многих женщин. Глубокая озабоченность женской судьбой и исследование женского сознания являются наиболее ценными особенностями произведений Дин Лин. По мнению китайских исследователей, образ женщины в произведениях Дин Лин трансформировался в нескольких периодах.

В раннем периоде Дин Лин представляет жизнь женщин сквозь призму темного общества, в котором разрушаются идеалы. Так, например, в дебютном рассказе «Мэн Кэ» (1927) главная героиня бунтует против общества, мужчин и жизни в целом. В романе «Дневник Софьи» (1930) [27, с. 128], которым Дин Лин произвела фурор в обществе, ярко и правдиво изображается сложная, противоречивая и, в то же время, тонкая психология влюбленной интеллигентной девушки, которая являет собой образ женщины, стремящейся к освобождению своей личности, индивидуальности, к истинной любви. Софья, как и Мэн Кэ, одинока, горда и цинична. Она свободна от пережитков феодального прошлого и самостоятельно стремится к лучшей жизни. Казалось бы, для спокойной и счастливой жизни у нее есть все, что нужно: дом — полная чаша, родители, любящие сестры, но Софья не остается здесь. И даже в конце жизни, испытывая тяжелую горечь и печаль от собственной несостоятельности, она не желает возвращаться в родной дом,

а уединяется в тихом месте. Почти всю свою жизнь Софья посвящает поискам любви и считает это главной целью и смыслом жизни. Через любовные переживания своей героини Дин Лин выражает трагическую судьбу китайских женщин в период стремления к индивидуальности и освобождения от феодального гнета, тем самым в несколько извращенной форме передается общественная ситуация в Китае в 1920-х гг. В каком-то смысле образ Софьи — это квинтэссенция «пробудившейся» женщины эпохи Движения 4 мая, это типичный образ мелкобуржуазной женщины того времени, у которой нет цели в жизни. Она — хрупкая, но смелая, переполненная обидами на общество, выступающая против старых порядков и традиций, в одиночестве борется за свою индивидуальность. В поисках истинной любви ведет себя цинично и жаждет новой жизни. Не понимая и не осознавая, как организовать «новую жизнь», Софья разочаровывается в реальности. Можно сказать, что Софья — типичный образ женщины-бунтарки, искалеченной горечью своего времени.

На следующем, переходном этапе своего творчества Дин Лин трансформирует образ бунтарки. В рассказе «Вэй-ху» 韋護 (1929–1930) изображается история любви вернувшегося из Советского Союза революционера Вэй-ху и интеллигентной девушки по имени Ли-цзя 麗嘉. Сразу хотелось бы обратить внимание на имена главных героев. Имя Вэй-ху 韋護 или Вэй-то 韋駄 (санскр. Skanda) в буддизме бодхисаттва Сканды — охранитель Дхармы и буддийских монастырей [28, с. 109]. По одной из легенд Вэй-то питал глубокую ненависть ко всякого рода злу и посвятил себя борьбе с несправедливостью. Дин Лин заимствовала этот образ у Цюй Цю-бо, который нередко сравнивал себя с Вэй-то и даже подписывал этим именем свои произведения. Примечательно, что Цюй Цю-бо, воспитанный в духе традиционного мышления, в духе конфуцианства и буддизма, много времени уделял изучению истории литературы и чтению философских буддистских трактатов [26, с. 1874], при этом в своих воспоминаниях отмечал, что необходимо отказаться от традиционных форм мышления и следовать идеологии марксизма и революционным преобразованиям [22, с. 23]. Иероглифы в имени Ли-цзя 麗嘉 совпадают с обозначением богини Фригг 弗麗嘉, которая в германо-скандинавской мифологии является верховной богиней любви, брака, домашнего очага и деторождения. Писатели, настроенные на революционные преобразования, борцы за новую культуру, стремящиеся к отмене традиционных устоев, вероятно, неосознанно, но то и дело обращались к мифологии, религии, да и к древности в частности.

В рассказе «Вэй-ху» [29] описаны отношения между мелкобуржуазной Ли-цзя и революционером Вэй-ху. Как и свойственно революционерам того

периода, идеологические убеждения Вэй-ху побеждают над любовным чувством. Капризная Ли-цзя (как и Софья из предыдущего рассказа) борется за свободу, но в отличие от Софьи Ли-цзя полна сил и энтузиазма, стремится выйти в общество и знает, чего хочет. Когда наступает конфликт между любовью и революционной работой, героиня, столкнувшись с любовной драмой, не впадает в депрессию как Софья, а наоборот, полная сил, твердо намерена вступить в революционные ряды, и ищет новые смыслы в жизни.

В 1932 г. из печати вышел рассказ Дин Лин «Поэт Ялов» [27, с. 237–248]. В нем описывается жизнь молодого русского поэта Ялова и его семьи, бежавшей от русской революции в Шанхай. Супруга поэта Анна с подругой Лизой зарабатывают на жизнь своим семьям в «публичном доме». Очевидно, что точка зрения Дин Лин по отношению к русской женщине во многом обусловлена «женской ревностью». Это проявляется уже в описании внешнего вида Анны: «...всегда нарядная, но очень некрасивая женщина с обильно напудренным лицом, украшенным огромным носом, располневшая, с неуклюжими толстыми руками, забывшая о достоинстве благородной женщины» [27, с. 238]. Как видно, эмансипированную китайскую писательницу отталкивает в Анне все, что противно ее представлениям о женском идеале: использование косметики, длинный по сравнению с китайским нос, определенная округлость форм, присущая русским женщинам в отличие от сухопарых китайок.

Со времени проживания в Шанхае Анна из аристократки превратилась в «обыкновенную уличную девку», но всегда была довольна собой, «продолжала строить из себя очаровательную женщину» и «несла себя» с гордо поднятой головой. У своего мужа она вызывала отвращение и казалась ему безобразной. Анна считала, что своим «трудом» она помогает «восстановлению империи». Так, например, Анна говорила: «Она [Лиза] принимает американских, французских моряков и даже китайцев. <...> Те крупные суммы, что Лиза отдает полковнику, она отдает России! Всех своих поклонников и даже брата своего она прогнала в Маньчжурию. Позавчера на прощальном вечере Лиза трогательно исполнила русский гимн. <...> Полковник же сказал, что большевиков следует прогнать хотя бы из-за одного ее пения. <...> Какой удобный случай представляется восстановить нашу империю, возродить нашу былую честь и славу» [27, с. 245]. Произнося эти слова, она чувствовала себя «великой княгиней», уже прогнавшей большевиков, находящейся в окружении «рабов». Дин Лин противилась всему, что не соответствовало революционным преобразованиям.

В более поздних произведениях Дин Лин такие героини, как Чжэнь-чжэнь 貞貞 и старуха Чэнь 陳老太婆, проявляют свою значимость и ценность

в народно-освободительной войне, и наконец, обретают настоящую свободу. В отличие от ранних женских образов, последующие героини уже не жаждали сиюминутной любви, а всецело связывали свою судьбу с судьбой нации и воплощали в этом истинную самоценность.

На позднем этапе творчества Дин Лин создает образ новой китайской женщины — женщины-знаменосца. Такой героиней становится Ду Вань-сян 杜晚香 (1979) [30]. В рассказе изображается стремление к лучшей жизни эмансипированной китайской рабочей женщины полной чувства ответственности. Начав с малого, в конце концов, эта 17-летняя девушка приводит своих домочадцев к непростому труду в селе. Ду Вань-сян посвящает себя делу партийного строительства, усердно учится, становится рабочей женщиной нового типа, преисполненная высоких моральных качеств, обретает настоящую жизнь и счастье в самоотверженном социалистическом труде. В процессе взросления героини Дин Лин показывает, что только в условиях полного преобразования общественного строя, под руководством партии и посвящая себя делу социалистического строительства, можно осознать свое истинное освобождение и обрести цель и смысл жизни. В отличие от героинь раннего периода у Ду Вань-сян отсутствуют личные чувства и желания, она бескорыстная, безвольная и даже асексуальная. Можно сказать, что для китайских женщин той поры она почти идеальное воплощение коллективизма и самоотверженности.

Ду Вань-сян и Софья — два абсолютно противоположных образа женщины, вышедшие из-под пера одной писательницы. Можно предположить, что развитие и трансформация женских образов в произведениях Дин Лин непосредственно связаны с личными трансформациями и переживаниями писательницы. От удачно изображенной бунтарки и борца со старыми устоями, но абсолютно идеологически ограниченной, не видящей светлого выхода в новую жизнь Софьи, Дин Лин пришла к шествующей в светлое будущее социалистке Ду Вань-сян.

Дин Лин — одна из ярких представительниц современной китайской литературы и ярая феминистка. В своих произведениях отразила не только свой собственный опыт развития личности, но и показала путь развития современной китайской литературы от самоотречения к самоисследованию и самопреобразованию. А вместе с этим поступательно отразила изменения в обществе в целом и в жизни китайской женщины в частности.

Прогрессивная китайская писательница XX в. Бай Лан 白朗 родилась в Шэньяне в 1912 г. В 1929 г. выйдя замуж за своего двоюродного брата — писателя, подпольного партийного деятеля Ло Фэна 羅烽, семья переехала в Цицикар, а затем в Харбин, где Ло Фэн работал на железнодорожной

станции Хулань. В возрасте 21 года Бай Лан стала корреспондентом газеты «Интернационал» (*Го цзи се бао* 國際協報), публиковалась под именем Лю Ли 劉莉. Благодаря трудолюбию и ответственности, Бай Лан вскоре была назначена ответственным редактором еженедельников «Женщина», «Детство», «Здоровье». Позже Бай Лан стала единственной женщиной-редактором на всем северо-востоке Китая.

По воспоминаниям друзей Бай Лан была молчаливой, доброй, прямолинейной и сильной девушкой. Помимо журналистской деятельности, Бай Лан активно принимала участие в культурных мероприятиях Харбина. В 30-х гг. XX в. на 16-й улице г. Харбина располагалось здание «Ломбарда». Хозяин лавки был большим ценителем литературы, одна из комнат его дома была организована для проведения театральных постановок и литературных вечеров, в которых принимала участие прогрессивная молодежь Харбина. Бай Лан вместе с писателями Сяо Цзюнем и Сяо Хун принимала участие в постановке одноактной пьесы «Человек со второго этажа» (*Цзюйчжу эр лоу дэ жэнь* 居住二樓的人).

В 1934 г. Бай Лан начинает публиковать свои произведения в еженедельнике «Литература и искусство» (*Вэнь и* 文藝). В тот же год семья была вынуждена перебраться в Шанхай из-за преследования японскими властями, где Бай Лан устроилась на работу в «Северо-восточную газету» (*Дунбэй жибао* 東北日報) и вступила в Лигу левых писателей Китая. Семья недолго прожила в Шанхае, вскоре пара отправилась в Ухань, а затем в Чунцин, чтобы присоединиться к работе писателей в «Ассоциации по отпору врагу» (*Канди сиэхуэй цзучжи* 抗敵協會組織). В полевых условиях создавались заметки, очерки и повести о жизни солдат, сражавшихся за свободу Китая.

В 1941 г. Бай Лан попала в «черный список» гоминьдановских властей и при содействии Чжоу Эн-лая отправилась на работу в Яньань заместителем редактора газеты «Освобождение» (*Цзефан жибао* 解放日報). В 1942 г. Бай Лан приняла участие в Совещании по вопросам культуры и искусства в Яньани, на котором Мао Цзэ-дуном были сформулированы основные направления развития революционной литературы и искусства. Главной задачей революционных деятелей культуры и искусства было «хорошее знание и понимание психологии и живого языка народных масс» [31]. Установки Мао на долгие годы определили структуру и шаблонность китайской литературы для широких масс.

Напряженная обстановка Особого района [32], а также организованная Кан Шэном 康生 кампания по чистке рядов КПК «Упорядочение стиля»⁴ (1941–1945), в рамках которой проводились жестокие дознания и репрессии,

⁴ Прототип культурной революции 1966–1976 гг.

привели к тому, что еще беспартийная Бай Лан подверглась необоснованным обвинениям и наказанию, после чего у нее начало развиваться психическое расстройство, которое дало знать о себе в старости. Позже ЦК партии принес писательнице извинения и инцидент был исчерпан. Лишь в 1945 г. Бай Лан вступает в КПК [33, с. 291–298].

С начала войны в Северной Корее Бай Лан подрабатывала на санитарном поезде, а затем стала послом дружбы. События северокорейской войны нашли отражение в прозе Вэй Вэя, Лу Лина, Лао Шэ, стихах Тянь Цзяня [34, с. 215]. Не была исключением и Бай Лан. Воспевание социалистической нови, прославление боевого революционного прошлого КПК, описание подвигов китайских солдат, оказавших помощь корейскому народу в борьбе с американским империализмом — все это нашло отражение в произведениях Бай Лан. В это время были написаны роман «Вперед по рельсам» (*Цзай гуйдао шан цянъцзинь 在軌道上前進*), повесть «Пожилые супруги» (*Лао фуци 老夫妻*), рассказы «Большая Медведица» (*Бэй доу 北斗*), «Жертва» (*Сишэн 犧牲*), «Река Иру» (*Илу хэпань 伊魯河畔*) и др.

В 1953 г. Бай Лан в составе исполнительного комитета Международной демократической федерации женщин приняла участие во Всемирном конгрессе женщин в Копенгагене. В процессе общественной работы Бай Лан издала несколько сборников документальной прозы «Реальные люди и события» (*Чжэнь жэнь чжэнь ши 真人真事*) (1950), «Закаляйся» (*Дуаньлянь 鍛鍊*) (1957), «14 передовых женщин-производственниц» (*Шисы гэ нью сяньцзинь шэнчаньчжэ 十四個女先進生產者*) (1956), «Сталин — свет мира» (*Сыдалинь — шицзе дэ гуанмин 斯大林 — 世界的光明*) (1953)⁵, «С ночи до рассвета» (*Юэе дао лимин 月夜到黎明*) (1955), «Путешествие на Запад (очерки)» (*Си син санъцзи 西行散記*) и др. «Согласно установкам Мао Цзэ-дуна, главным критерием в оценке литературы была ее политическая сообразность, содержанию произведений надлежало отражать классовую борьбу, в их форме — ориентироваться на вкусы и уровень восприятия малограмотного простонародья» [34, с. 214]. Руководствуясь данными установками китайские писатели, в числе которых была и Бай Лан, осуществляли свою творческую деятельность. Отличительной особенностью практически всех произведений были схематизм и лозунговость.

В 1956 г. после участия в Конгрессе писателей Азии и Африки Бай Лан приступает к написанию романа-биографии, но вновь на писательницу обрушивается шквал политической критики — ее обвинили в приверженности правым взглядам и выслали из Пекина в провинцию Ляонин для работ на угольных шахтах, а затем на ткацкой фабрике. Давление партии усилива-

⁵ Перевод рассказа см.: [33, с. 294–296].

лось, Бай Лан была лишена всех регалий, а главное лишилась возможности писать. Позже, во время культурной революции осенью 1968 г. писательницу отправили в «школу 7 мая»⁶ на перевоспитание и принудительные работы, где у нее вновь обострилось психическое расстройство. Скончалась Бай Лан 7 февраля 1994 г. после продолжительной болезни.

Жизненные перипетии Бай Лан нашли отражение в ее произведениях, немалое место в которых она отвела образу китайской женщины. В 1937 г. в свет выходит одно из важнейших произведений Бай Лан, считающихся классикой антияпонской литературы [35, с. 188], — рассказ «Жизнь и смерть» (*Шэн юй сы* 生与死), главная героиня которого — простая рабочая женщина с северо-востока Китая тетушка Ань 安老太太, вынужденная работать надзирателем во вражеской тюрьме. В рассказе поднимаются важные социальные проблемы периода антияпонского сопротивления. Воспитанная в условиях классовой и национальной войны, ее персонаж развивается от мотива полного непонимания революции до вступления на путь сопротивления врагу и, наконец, жертвования собственной жизнью ради интересов нации. Бай Лан описывает жестокие, тиранические действия японцев и добродетель простого китайского народа. Истинная добродетель, упрямый характер, дух самопожертвования героини, осмелившейся противостоять злым силам, ставит на кон жизнь, что демонстрирует неизменную веру в то, что добро восторжествует над злом.

Как и произведения Дин Лин, творческий путь и сюжеты Бай Лан можно разделить на три этапа. На раннем этапе своими произведениями и женскими образами Бай Лан призывала китайских женщин бороться за личную свободу, противостоять феодальным устоям и вставать на путь революции. Например, в рассказе «Дневник беглянки» (*Таован жицзи* 逃亡日記) (1933) молодая девушка-бунтарка сбегает из семьи, но сталкивается с разочарованием реальной жизнью. В рассказе «За четыре года» (*Си нянь цзянь* 四年間) (1934) в лице героини Дай Цзя Бай Лан призывала женщин подниматься на защиту страны и народа в войне сопротивления. В период освободительной войны и земельной реформы, на который пришелся второй этап творчества писательницы, Бай Лан призывала к пробуждению национального самосознания. Личный опыт, накопленный на родном северо-востоке, отражен в рассказе «История Ньюсы» (*Нюсы дэ гуши* 牛四的故事) (1946). На третьем этапе писательской карьеры, после основания КНР, Бай Лан в романе «Ради счастливого завтра» (*Вэйлэ синфу дэ минтянь* 為了幸福的明天) (1950), написанного всего за 30 дней, описала картину освободительной войны

⁶ Существовавшие в период культурной революции школы перевоспитания кадровых работников.

китайского народа и создания нового Китая, в котором женщина тяжело трудилась на благо построения социализма, нередко рискуя и жертвуя собственной жизнью. Весь сюжет романа развивается вокруг главной героини Шао Юй-мэй 邵玉梅, которая в детстве была брошена родителями, удочерена бедной семьей, терпела издевательства и жестокое обращение мачехи, впоследствии стала жесткой, но добросердечной девушкой. А после становления нового Китая работа на фабрике принесла ей уважение и веру в светлое будущее. Под партийным воспитанием сознание Шао Юй-мэй совершенствуется, она вступает в КПК, учится. Ведомая интересами коллектива, пренебрегает личной безопасностью и, получив увечья, становится инвалидом. Шао Юй-мэй стала примером добросовестного работника полезного обществу, имеющего голос и социальную ответственность [36].

По произведениям Бай Лан можно проследить траекторию развития ценностей женщины 1930-50-х гг. Как писательница с северо-востока Китая Бай Лан оставила богатое и красочное наследие в истории современной китайской литературы.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что образ женщины в китайской женской литературе первой половины XX столетия у каждой писательницы отражал типичные черты духа времени, накладывая на них личный опыт восприятия действительности, напряженную женскую эмоциональность, ценностные ориентиры и идеологические установки. Образ «новой» китайской женщины в литературе развивался постепенно от довольно инфантильной «женщины-бунтарки», стремящейся к свободе и отречению от традиционных норм поведения. Затем бунтарка трансформировалась в «женщину-героиню» — защитницу страны и народа, адаптирующуюся к новой реальности, столкнувшуюся с ужасами войны сопротивления японским захватчикам, но верящую в то, что добро победит зло. И, наконец, женщина, пережившая войну, понявшая сущность революционных преобразований, осознавшая собственную ценность, превратилась в «женщину-знаменосца», движимую идеей строительства социализма и идеологическими установками.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лотман М.Ю. Женский мир // Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб., 1994. 485 с.
2. Рифтин Б.Л. Нюй-ва // Мифы народов мира. М.: Сов. Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 232–233.
3. Васильев Л.С. Культуры, религии, традиции в Китае. 2-е изд. М.: «Восточная литература» РАН, 2001. С. 134–137.

4. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М.: Изд-во Апрель, 2000. 632 с.
5. *Сидихменов В.Я.* Китай: страницы прошлого. Смоленск: Русич, 2000. 464 с.
6. *Цюй Цюбо.* Избранное / Сост., пер., предисловие и прим. М Шнейдера. М.: Худ. лит., 1975. 200 с.
7. *Шкуркин П.В.* Маньчжурский князек // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: В 4-х т. Т. 1. Проза: В 3-х ч. Ч. 3 (Р — Я). Благовещенск: Издательство АмГУ, 2013. С. 242.
8. *Дождь.* Рассказы китайских писателей 20-30-х гг. / Под ред. Н.Т. Федоренко. М.: Худ. лит., 1974. 528 с.
9. *Март В.* Желтые рабыни // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 11. Благовещенск: АмГУ, 2015. С. 340.
10. *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Книга 1. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. 574 с.
11. *Кравцова М.Е.* «Красавица» — женский образ в китайской лирике (поэзия древности и раннего средневековья) // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М.: Наука, 1983. С. 153–162.
12. *Кузнецова Ю.А.* Переосмысление традиционных женских образов в китайской драме XX века: Пань Цзиньянь в драмах Оуян Юйцзя и Вэй Минлуна // Общество и государство в Китае: XVII научная конференция: Часть. 2 / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2012. 385 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 6). С. 355–362.
13. *Ши Най-ань.* Речные заводи / Пер. Рогачев А. Серия: Китайская классическая литература. М.: Эннеагон Пресс, 2008. 1238 с.
14. *У Чэнь-энь.* Путешествие на Запад / Пер.: А. Рогачев. В 4-х т. М.: Гослитиздат, 1959. 2232 с.
15. *Воскресенский Д.Н.* Сага о Большой Семье // Цао Сюэ-цин. Сон в красном тереме. Т. 3. М., 1995. С. 561–585.
16. *Цао Сюэ-цин.* Сон в красном тереме / Пер. Панасюк В.А. в 3-х т. М.: Изд-во Художественная литература, 1958.
17. *Синецкая Э.А.* «Путешествие на Запад» китайской женщины, или феминизм в Китае. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. 432 с.
18. *Лебедева Н.А.* Из истории современной литературы северо-восточного Китая. Судьбы скрещения: Сяо Хун, Сяо Цзюнь, Дуаньму Хунлян в жизни и творчестве // Известия Восточного института, 2003. № 7. С. 135–144.
19. *Сенина Е.В.* Китайская писательница Сяо Хун и ее интерес к культуре русских эмигрантов // Русский Харбин, запечатленный в слове. Выпуск 7. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2017. С. 87–94.
20. *Дунбэй сяньдай вэньсюэ яньцзю луньвэнь цзи* (Сборник материалов по исследованию современной литературы северо-востока). Шэньян, 1986. 东北现代文学研究论文集. 沈阳。1986。
21. *Сенина Е.В.* Образ русской женщины в китайской литературе 20–40-х годов XX века // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2016. № 3(51). С. 276–283.

22. Цюй Цю-бо. Публицистика разных лет. Перевод с кит. Главная редакция восточной литературы. М.: Наука, 1979. 300 с.

23. Сяо Хун. Горе Софии // Мэнъюань шучэн. 23.07.2014. URL: <http://www.my285.com/xdmj/xiaohong/xhsw/052.htm>

24. Го Шу-мэй. «Хунсэ чжи лу» юй Хаэрбин цзо и вэньсюэ чао («Красная дорога» и харбинская литература левого крыла) // Вэньсюэ пинлунь, 2008. № 5. С. 193–198. 郭淑梅。《紅色之路》與哈爾濱左翼文學潮。文學評論，2008，年第5期。193–198頁。

25. Сяо Хун. Ша ли (Песчинка) // Вэньцун. Чжунго сяньдай вэньсюэ яньцзю цункань 1936–1937 (Серия исследований современной китайской литературы, 1936–1937). 蕭紅。沙粒。文叢。中國現代文學研究叢刊。1936–1937。URL: <https://baike.baidu.com/item/%E6%B2%99%E7%B2%92/22123357?fr=aladdin>

26. Чжунго вэньсюэ да цыдянь (Большой словарь китайской литературы / под ред. Цянь Чжун-лянь). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 2000. 2481 с. 中國文學大辭典。錢仲聯等著。上海：上海辭書出版社，2000。2481頁。

27. Дин Лин. Избранное. М.: Издательство иностранной литературы, 1954. 350 с.

28. Зайцев В.П. Икона с изображением китайского буддийского пантеона из коллекции ИВР РАН // Письменные памятники Востока, 2015. № 2(23). С. 96–115.

29. Дин Лин. Вэй-ху. URL: <https://book.qq.com/book-read/782553/5.html>

30. Дин Лин. Ду Вань-сян. URL: http://www.360doc.com/content/23/1204/22/72621758_1106322227.html

31. Мао Цзэ-дун. Выступления на Совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани, май 1942. URL: http://www.library.maoism.ru/literature_and_arts.htm

32. Владимиров П.П. Особый район Китая. М.: Изд-во Агентства печати Новости, 1973. 656 с.

33. Сенина Е.В. Образ восприятия России и русских в творчестве Бай Лан // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Выпуск 13. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2020. С. 291–298.

34. Серебряков Е.А. Справочник по истории литературы Китая (XII в. до н.э. — начало XXI в.): имена литераторов, названия произведений, литературоведческие и культуроведческие термины в иероглифическом написании, русской транскрипции и переводе. М.: АСТ: Восток-Запад, 2005. 333 с.

35. Чжу Цин-хуа. Лунь фэнхуан непань дэ ань лао тайтай — «Шэн юй сы» дэ вэйгуань яньцзю (О восходе феникса тетушки Ань — небольшое исследование рассказа «Жизнь и смерть»). Лилуньцзе, 2005 (009). С. 188–189. 朱慶華。論鳳凰涅槃的安老太太——《生與死》的微觀研究。理論界，2005，(009)。188–189頁。

36. У Юй-цзе. Дунбэй нюйсин вэньсюэ дэ тахуанчжэ — Бай Лан (Первопроходец северо-восточной женской литературы — Бай Лан). 吳玉傑。東北女性文學的拓荒者——白朗。URL: <https://www.docin.com/p-1763420450.html>

Несколько слов о китайских сиротах, или по поводу прочтения повести «Красные туфельки»¹



Повесть «Красные туфельки» (*Хун се 紅鞋*) Чжан Юэ-жань 張悅然 была впервые опубликована в Шанхае в 2004 году [2]. В одном из изданий серии «Китайская проза XXI века», выпущенном в переводе на русский язык в Санкт-Петербурге при содействии Института Конфуция в 2014 году, эта повесть дала название всему сборнику, в который включены ещё 10 произведений молодых писателей [3, с. 74–101].

Автор «Красных туфелек» — «культовая представительница поколения 1980-х» Чжан Юэ-жань родилась в городе Цзинань (провинции Шаньдун) в 1982 году; после изучения английского языка и права в Шаньдунском университете, получила диплом в области компьютерных наук в Университете Сингапура. Ещё обучаясь в Сингапуре, в августе 2003 г. Чжан Юэ-жань получила «высокую литературную премию Сингапура», а вернувшись на родину сразу же была удостоена в октябре того же 2003 г. за два коротких рассказа «Новой национальной литературной премии — Гран-при». Сегодня Чжан Юэ-жань является одним из самых популярных молодых писателей в Китае [4].

Упоминание слова «киллер» (*ша шоу 杀手*) в повести молодого писателя (а начинается повесть именно с описания выполнения киллером очередного

¹ Данная статья впервые была опубликована в [1].

«заказа») даёт возможность предположить, что реформы в КНР породили ту же криминальную ситуацию, что была в России в 90-х, и вызвали к жизни ставшую одно время «модной» в наших телесериалах и кинофильмах профессию — киллера, наёмного убийцы. С другой стороны, провозглашённая в КНР политика открытости, объявленная в пандан реформам, переросла в некое подобие знакомой нам по 60-м годам прошлого века «оттепели», когда в литературе появилась масса тем, ранее бывших как бы закрытыми, запретными.

По словам ответственного редактора сборника Алексея Анатольевича Родионова, «Красные туфельки» — это «пронзительная повесть, посвящённая трагическим отношениям наёмного убийцы и взятой им на воспитание девочки — дочери его жертвы. И нарочитая жестокость героев пощечит нервы читателям» [5 с. 8]. Переводчик этого произведения Игорь Александрович Егоров также подчёркивает, что «повесть непростая, жестокая, особенно если иметь в виду, что её написала женщина». Рекомендуя эту книгу, он предупреждает: «будьте готовы к тому, что это непростое чтение». И именно об этом преимущественно говорится и в китайских, и в русских аннотациях данного произведения.

Но И.А. Егоров делает акцент и на другой линии повести. Он считает, что это произведение — «отличная иллюстрация того, в какое чудовище может превратиться человек, если в детстве ему не достало любви». Главный герой вырос в детском доме, а девочку воспитывала мать, которой не было никакого дела до дочки, а с 4 до 10 лет девочка также находилась в детдоме. «Многие взрослые, вспоминая детство, признаются, что им не хватало любви. Это тяжёлая травма, которая остаётся на всю жизнь и представляет большую проблему для повзрослевшего человека, иногда принимая и вовсе патологическую форму — что у европейца, что у китайца» [6, с. 18–19]. И с этим трудно не согласиться. В повести Чжан Юэ-жань ярко прослеживается попытка описать бесчувственность, жестокосердие, которые, конечно, имеют определённые врождённые, наследственные предпосылки, но в не меньшей степени являются следствием недолюбленности в детстве. Эта же мысль вложена и в уста главного героя — самого киллера: «Себя он считал чудовищем, которое ничем не прошибёшь... по сути дела он нашёл ещё одного, лишённого тепла человека, такого же, как и он сам» [3, с. 91].

Герои повести не имеют имён собственных: он (киллер — практически на протяжении всей его сознательной жизни) и она (девочка — с четырёх лет до 18). Есть в художественной литературе приём, когда автор лишает героя имени как такового, обозначая как «он» (или «она»), подчёркивая как раз его типичность. Этим способом автор как бы заявляет, что «такой объект, как

правило, является для автора средством показа судеб многих представителей поколения, времени» [7]. И это, по моему мнению, ещё более усиливает впечатление, что это произведение — скорее притча [8], притча о возмездии.

Чтобы подтвердить данное впечатление, нелишним будет рассмотреть кратко фабулу произведения².

Полного бэкграунда героя у нас нет. Мы знаем только, что он детство своё провёл в детдоме. На Новый год им надевали всё новое (и только на Новый год!) — для встречи посетителей (представляется, вероятных благодетелей). «Чтобы кто-то пожелал раскошелиться, нужно было всё время улыбаться, беспрестанно кланяться, без конца говорить “спасибо”, чтобы вызвать сочувствие и понравиться». Он помнил, что тогда притворялся, чтобы его пожалели, и, бывало, получал шоколадку. Парнишка явно обладал неким чувством собственного достоинства — он при этом страдал от стыда. «Кажется, что ты — запертый в клетке зверёк, и жертвователи приходят поглазеть на тебя». В тринадцать лет он перемахнул через забор: «Сколько радости он испытал тогда — вот она, долгожданная свобода! Казалось, наконец-то он уже человек, а не зверёк, которым кто-то командует». Он, естественно, бедствовал, но об этом не вспоминает, а раз вскользь упомянул, что знаком и с тюрьмой. Не исключено, что именно в тюрьме он и нашёл наставника в своей «профессии». В результате он стал киллером. В детдоме, возможно, из-за детского страха перед теми, кто командовал им и держал под контролем, «он испытывал к людям величайший интерес». «А когда сам стал распоряжаться жизнью других, испытал небывалое удовлетворение» [3, с. 76]. Киллером он был профессиональным; в конторе, в которой получал задания и оплату сделанной «работы», его ценили. Жил скромно, можно сказать, — аскетично. Таковы были его потребности: деньги его интересовали мало, только после хорошо оплаченного «заказа» мог сходить в богатый ресторан, вкусно поесть, поэтому деньги у него накапливались.

Мы встречаемся с ним, когда ему уже около сорока. Все эти годы он «убивал и скрывался». «Такая жизнь давно надоела, но бывает, что держаться прежних привычек — лучший способ выжить. Да, убивать уже привык, привык к тому, что неожиданно вспоминались выстрелы и падающие тела, кровь и стоны умирающих. В жизни уже не осталось других желаний, кроме того, чтобы получить задание и выполнить его. Если бы не это, могло возникнуть ощущение, что и не живёшь совсем» [Там же, с. 75]. Портрет киллера чита-

² Предполагаю, что не все читали данную повесть. Однако, представляется, для подтверждения предполагаемого жанра данного произведения, как и для сопутствующих размышлений по поводу главного месседжа, увиденного переводчиком «Красных туфелек» в данной повести, это представляется вовсе не бесполезным.

телю вчерне предъявлен: да, он — наёмный убийца, «работа» уже утомила его, но ничему другому он не был обучен. В его воспоминаниях о жертвах сквозит определённое чувство, близкое к сожалению, он может даже испытывать некие душевные мучения [Там же, с. 80].

Однажды, убегая после выполненного заказа, он оказался около детского дома. Детдом совсем не походил на тот, в котором он провёл детские годы. Однако и здесь тоже «за железным забором были заперты дети, но им, похоже, это безразлично». На лицах детворы во дворе написан какой-то особенный страх, они и двигались очень осторожно, и разговаривали негромко, и что-то для себя ценное или вкусное «крепко зажимали в ладошке или засовывали глубоко в карман». Дети были не особенно ухожены, одежка истрёпанная, ручки и личики грязные. Что и навело его на мысль, «будто за эти годы ничего не изменилось». От этих мыслей ему «стало тошно». Но разглядывая всё это, он увидел девочку лет десяти, которая была не такая, как все: ни робости, ни убогости детдомовского ребенка, живая и проворная, улыбающаяся [Там же, с. 77]. А приглядевшись к ней повнимательнее, да ещё обратив внимание, что на её натёртых, в гноящихся ранках ножках надеты старые-старые красные женские туфли, он будто узнал её. Шесть лет тому назад в этом городе у него был «заказ» на одну даму. Женщину — знаменитую художницу (известную даже ему), славившуюся ещё и своей любвеобильностью, заказала жена не менее известного писателя. Давно превратившись в домохозяйку с уже взрослой дочерью, она не знала, как справиться с тем, что муж был не в силах уйти от любовницы. И она решила прибегнуть к помощи киллера. Вспоминая художницу в луже крови, «он мучился», но оправдывал себя тем, что «погубили женщину её страсти, а он был только орудием» [Там же, с. 80].

Однако в том доме тогда возникла непредвиденная ситуация: в комнате появился ребёнок (лет четырёх), неухоженный, в стареньком платице, всё в пятнах, кое-где порванном или проношенном, видно, «мать не очень-то пеклась о ней». (По расхожему мнению, мать и не знала, кто её отец, но ребёнок вовсе не мешал женщине продолжать жить своей жизнью, полной сексуальных страстей и скандалов.) Девочка счастливо улыбалась, ковыляя в маминых красных туфельках. Увидев киллера, пошла к нему, продолжая улыбаться. Дойдя до лежащей в луже крови матери, с усилием сделала широкий шаг и переступила через неё. Он, наёмный убийца, каких только кровавых сцен не видел, но эта показалась ему самой жестокой: ничего не сообщаящая девочка переступает через тело матери. «Рука дрожала, когда он выстрелил ребёнку в живот». Но иначе он поступить не мог, «таковы правила его ремесла» [Там же, с. 80] — не оставлять свидетелей.

В его планы и в тот раз вовсе не входила эта девочка. Тем более он не рассчитывал, что она выживет, не говоря о том, чтобы снова встретить её. Он решил каким-то образом удостовериться, та ли это девочка, в которую он стрелял. Принеся в тот же день всяческих гостинцев для детдомовской детворы, он, даря ей что-то вкусное, подхватил её на руки и закружил. Платышко задралось — и он увидел круглый, аккуратный след на её животике от его пули. И когда погладил шрам: «тепло — след от холодной пули» так растрогало его, что «его охватило ощущение счастья» [Там же, с. 78]. Она, обхватив его шею, весело смеялась. Он и представить не мог то, что делает: перемахнул через забор детдома с девочкой на закорках. А она, сидя на его плечах, «опять радостно смеялась. Жизнь казалась ей ещё одной игрой, всегда невыразимо волнующей».

Этот его поступок объясним, представляется, несколькими причинами. Его явно охватило сильное чувство вины перед ней. «Сирота она сызмальства, эта девчушка. Не было у неё родителей, которые бы научили, как стоять правильно. Никому не нужная былинка, дичок, растущий где попало, никаких правил и норм» [Там же, с. 91]. Ещё перебираясь с ней через забор детского дома, про себя он поклялся, что даст ей свободу. Ничего другого он дать не может, так пусть хотя бы будет свободной. Поэтому с первого же момента не чинил ей ни в чём препятствий, «пусть порхает, как бабочка» [Там же, с. 96]. Он-то считал, что она сможет стать похожей на обычную девочку, если создать ей соответствующие материальные условия.

И ещё, думается, он расслабился от этих обнявших его маленьких рученок. Ему уже было немало лет, и он был одинок. С женщинами, в силу профессии и, верно, в результате некоторой эмоциональной незрелости, у него не завязывалось никаких чувственных отношений. «К ценителям женской красоты он себя не относил, наоборот, полагал, что женщины — это порочные, презренные животные, которые ненавидят бедность и обожают богатство, — ему вообще не нужны. Желания он не испытывал, возможно, потому, что убил не одну... Мёртвое тело... в луже крови... Такой он женщину и представлял всегда. Какая уж тут красота или желание!» [Там же, с. 8]. Он вообще считал, что люди обособлены друг от друга и между ними нет ничего общего.

Он обустроил девочке уютную комнату, покупал разнообразную красивую одежду и обувь, игрушки. Он научился готовить то, что ей нравилось (чего не мог представить о себе ранее, питаясь обычно на улице «печёным бататом или скворчащей сосиской») [Там же, с. 87]. Он завёл огорода и цветник в садике при первом их совместном доме. Такие перемены в образе его жизни иногда пугали его (он, естественно, и от своей «работы»

отказался, накопленные средства позволяли это). «Если не глубоко пронизавшая, всецело очаровавшая его девочка тому причиной, то что же?» [Там же]. Он ни от кого в жизни не ждал даров и помощи, да и собственно не от кого было, однако, и сам не помышлял кому-то помогать. Но девочка стала исключением. Этого совершенно не поддающегося контролю чувства он не мог и сам объяснить [Там же, с. 82].

Он понятия не имел, как ухаживать за маленьким ребёнком, и у него не было никого, с кем бы он мог посоветоваться. Некоторые привычные и необходимые в обращении с ребёнком тактильные ласки, как, скажем, обнять ребёнка, смотря вместе кинофильм, он, сам лишённый этого в детстве, не мог дать этого и девочке (да и откуда ему было знать, как это помогает ребёнку в правильной социализации).

Увозя девочку из детдома, по дороге на поезд, он понял, что она радуется любой купленной ей вещи: сладкая ли это вата, ветряная вертушка, воздушный шарик, вишня, букетик ландышей и прочее. Но, немного поиграв, пожевав, она всё выбрасывала. Видно, особой радости она не испытывала, да и длилась эта радость обычно недолго. Девочка всем нравилась, но сама относилась к людям с каким-то рассеянным безразличием. Никогда никого не благодарила за внимание и подарки ей. «Но никто, похоже, не находил в этом ничего предосудительного, все видели в ней прирождённый аристократизм, отчего это высокомерие не выглядело чрезмерным» [Там же, с. 81].

Ещё наблюдая за девочкой во дворе детдома, он удивился её жестокости. Она с большим интересом, с улыбкой наблюдала за сбитым в дерева сильным ночным ветром воробышком, лежащим на земле со сломанными крыльями. Он, было, предположил, что она сочувствует раненой птице, но она вдруг схватила её и, сильно размахнувшись, забросила её далеко за забор (как всегда — радостно улыбнувшись). В школе, к которой она относилась, в сущности, отрицательно, существуя сама по себе, уходила из класса, когда хотела. Могла долго наблюдать за птичьими гнёздами, залезала на дерево, вынимала яйца, внимательно разглядывала их и, подбросив, смотрела на жёлтое пятно на земле, расплываясь в довольной улыбке. Увидев её зачарованный взгляд на проходящую мимо собачку на поводке, он купил ей чистопородную таксу, но она, недолго погуляв, покормив собаку, «вскоре начала воевать с ней» и в результате убила её гвоздём в лоб. «Увидев это, он, похолодев, вдруг осознал, что правитель небесный послал ему девочку в наказание, чтобы он ощутил страх в душе (верно, за содеянное? — Э.С.) — ведь убивая столько лет, он считал, что страх ему неведом» [Там же, с. 81–82].

В школе первой ступени девочка пристрастилась к фильмам ужасов, и они, сидя рядом, смотрели их. В отличие от обычных девиц она страха

не испытывала и не взвизгивала, а просто сидела и смотрела, «а на самых кровавых и жутких сценах — на лице у неё появлялось довольное выражение». Просмотрев фильм, где одна дама, любившая свою большую собаку, но не любившая её клыки, заполнив пасть собаки льдом (анестезию, стало быть, осуществив!), выдрала у неё все зубы. Вскоре девочка проделала это же со своим приятелем, преданным ей соседским сыном, выдрав у него все зубы тоже. Соседка прибежала к нему, с воплем «Разве твоя дочь человек? Человек ли она?» [Там же, с. 83]. Пришлось бежать из этого городка, оставив матери пострадавшего парня большие «отступные» и всё приобретённое за прошедшие три года. А на вопрос, заданный в поезде, почему она это сделала, девочка ответила, что «он хотел её поцеловать, и она зубы поставила ценой за это, а он согласился. “Сам захотел”. — И весело хихикнула» [Там же, с. 84].

Взрослея, девочка всё больше стала походить на свою мать, красотой, статью, уверенностью в своей власти над людьми. «Она станет такой же обольстительницей, как мать, из-за которой мужчины сходили с ума». И, верно, также наследственным было её убеждение, что, что бы её не заинтересовало, должно быть ей предоставлено, даже без её просьбы [Там же, с. 82]. Киллер как бы отстранённо, но с интересом наблюдал за девочкой. «Ему нравились все её движения, это было больше, чем влюблённость или увлеченность, она стала для него статуеткой ручной работы, его бесценным сокровищем» [Там же, с. 88].

В день её пятнадцатилетия он предложил ей самой выбрать подарок в одном из крупных торговых центров. Она выбрала небольшой фотоаппарат с множеством функций. Ей, однако, было «совсем неинтересно фиксировать что-то красивое. Ей нравились жуткие вещи, заставляющие трепетать от страха» [Там же]. Она научилась печатать, каждый вечер подолгу возилась с отснятыми днём негативами и с удовольствием развешивала снимки на стене в своей комнате. А через какое-то время она обратилась к нему с просьбой «о новом, самом лучшем фотоаппарате. Впервые обратилась с просьбой». Он отказал, заметив, что она и так чрезмерно увлеклась этим занятием. «Она не ожидала отказа, замерла, потом холодно усмехнулась» [Там же, с. 89]. А на следующий день, пропав на сутки (он не находил себе места, разыскивая её повсюду, и в ходе этих поисков понял, что у неё не было друзей/приятелей), вернулась с вожделенным новым фотоаппаратом с невиданно большим объективом, как она объяснила, полученным «за день и ночь любви». На его сокрушённый вопрос: «„Неужели ты такая дешёвка? За фотоаппарат?“, она неспешно ответила: „А тебе не всё равно? Ты ведь тоже, наверное, шёл на сделки, которые и фотоаппарата не стоили. Ничего постыдного,

заработала своим трудом, разве нет?» [Там же]. В какой-то момент на его откровения про убийство её матери девочка призналась, что она запомнила его с того дня. «Отомстить ему не составляет труда, но он делает всё, что она просит, а ненависть к нему — неинтересно ей это» [Там же, с. 96].

Он постепенно пришёл к мысли, что, видно, совершил ошибку, взяв её из детдома. «Ведь, по сути дела, она — его отражение. Раз она — его отражение, она и отражает всё резкое и неприятное в нём самом. Наконец он понял, что, жалея эту девочку, он всегда жалел себя самого» [Там же, с. 90–91].

Однажды, забрав мамины туфли³, она ушла рано утром, оставив записку: «Уехала фотографировать довольно далеко. Где, сообщу, приезжай за мной». Она стала уходить раз за разом. Он считал, что она в чём-то и тут похожа на мать: устремлённость к прекрасному, неутомимый дух поиска. Только прекрасное для неё — чаще всего окрашено было в цвета крови. Поскольку в окружении соответствующего её пониманию прекрасного было мало, она создавала его сама, делала постановочные фото, ища соответствующее окружение для своих инсталляций. То удалив зубы и когти у белой кошки (в первую очередь для собственной безопасности, думается, да и красного цвета — крови прибавлялось), она раскрашивала эту кошку в любимый свой цвет, для чего толкла лепестки красного олеандра; то выдирала у павлина перья и вставляла их в ежа; или, наделав из снега некие холмики, окрасив их в разные цвета, воткнув различных отмытых до белизны костей, соорудив снежного идола, расписывала кровью обезглавленных куриц снег вокруг какими-то иероглифами и прочее, прочее.

Он понимал, что когда-нибудь «птенец, которого он выкормил, взмахнёт крыльями и улетит». Однако первый её отъезд его сильно расстроил. Но её слова «приезжай за мной» вселили в него надежду, что его «птенчик лишь вылетел порезвиться и непременно вернётся» [Там же, с. 91–92]. Он погрузился в ожидание, похожее на спячку.

³ А мамины туфли — это те самые красные туфли, в которых она, такая счастливая, как каждая девочка, примерившая что-то мамино и чувствующая себя в тот момент королевой, так несвоевременно появилась в комнате, где киллер только что убил её мать и так жестоко прервал её радость. В этих же туфлях киллер увидел её в детдоме. Верно, тот пик маленького детского счастья к моменту её убийства, а затем боль, больница, непривычные условия, в которых она оказалась, придя в себя, каким-то образом (вполне вероятно, могущим быть объяснённым детскими психологами) накрепко связались воедино в её сознании маленького ребёнка. И она настойчиво потребовала вернуть ей эти туфли. Не исключено, что она и не собиралась расставаться с ними. Эти красные мамины туфли стали той «нитью», что связала этих двух, можно сказать, отверженных. Он привёл туфли в порядок, отчистил, в том числе и от крови её матери, и они всегда были с ней рядом.

Через полмесяца пришло сообщение: «Меня похитили, но всё благополучно. Приезжай и привози сто тысяч. Где нахожусь, не знаю, сделала снимок и надеюсь, тебе удастся меня найти» [Там же, с. 92]. На присланном снимке фоном для маминых красных туфель были олеандры её любимого цвета — «темнее ярко-красного и теплее пурпурного». Его накопления уже закончились и, чтобы выполнить её просьбу о ста тысячах, он вернулся в привычную ему «контору наёмных убийц» [Там же, с. 93]. Но он постарел, а на смену ему уже пришло много молодых, сильных и храбрых, как он в своё время. С заданием он справился, но далось это труднее, чем любое из прежних дел. А девушка продолжала, побыв немного дома, опять и опять отправлялась в очередное путешествие. Она «предавалась игре, которую сама же придумала», «проводила время совсем даже неплохо, жила с какими-то мужчинами, все они очень “заботились” о ней» [Там же, с. 98]. Денег требовалось каждый раз всё больше и больше: то надо компенсировать зоопарку ощипанного павлина, то покрыть долг, образовавшийся в игорном доме, то оплатить её идею устроить фотовыставку. Каждый раз «она была совершенно спокойна, она была абсолютно уверена, что он обязательно явится на помощь» [Там же, с. 94]. И теперь «ничто больше не могло заставить его в ещё большей степени ощутить величайший смысл продолжения жизни» [Там же, с. 98]: ожидание, становившееся с каждым разом всё длительнее, фотография красных туфелек на фоне того пейзажа, что должно помочь ему найти её, «зарабатывание» требуемой суммы, поиск по фотографии — как раскрытие преступления классным детективом и возвращение с ней домой. А работу ему в конторе, заметив, что он одряхлел и в киллеры уже не годится, давать не торопились; он стал устанавливать контакты с заказчиками напрямую, сделки часто срывались, дело можно было продолжать, только снижая цены. В конторе решено было его устранить.

И когда он в последний раз нёс ей деньги, люди из конторы выследили его, он оторвался от преследователей, но его ранили в ногу. Он нашёл то место в заснеженных горах, где она его ждала, добрался до неё — в летней рубашке, одряхлевший уже, изможденный, с изодранным ветками лицом и телом, с гноящимися ранами. Она внимательно оглядела его, явно видя в нём потенциальный объект фотосъёмки («вроде тех израненных животных, увечья которых не сочетались с чувством прекрасного и душевным теплом» в обывательском представлении), и лишь сказала: «Красиво здесь, правда? Тебе нравится?». При этом она явно имела в виду вовсе не сам горный пейзаж, а свою инсталляцию на этом фоне. Но ответить он в любом случае не успел: киллеры из конторы убили его, тут же выхватив у него из-за пазухи большой конверт с деньгами. Однако девушка (ей уже 18 лет), будто

не заметив убийства, невозмутимо и требовательно заявила, что деньги принадлежат ей. В результате, очарованные её бесстрашием, красотой (и наивностью тоже, верно), «чистильщики» пригласили её «провернуть вместе с ними “одно дельце”». Она ничего о «дельце» не спросила, кроме как поинтересовалась, будет ли это интересно. Попросив подождать её, она сняла с колченогого, обросшего щетиной трупа рубаху и брюки, из трёх пулевых отверстий на теле текла кровь, образуя лужицу вокруг. «На её лице засияла улыбка: отличный объект для съёмки!» [Там же, с. 101]. Сделав фотографию, она удовлетворённо бросила киллерам: «Пошли!» — и, подняв ногу, совершенно естественно перешагнула через его тело, точно так же, как когда-то перешагнула через тело своей матери [Там же]. Таким образом, сюжет этой притчи о возмездии за содеянное закольцевался. Как говорится, и воздастся сторицею!

Однако вернёмся к словам переводчика А.И. Егорова, что данное произведение является «отличной иллюстрацией того, в какое чудовище может превратиться человек, если в детстве ему не достало любви» [6, с. 18–19]. Оба героя повести/притчи — детдомовцы. Вопрос поднят в этой повести, пусть и как бы по касательной (осознанно или нет?), но в очень яркой, даже можно сказать, в утрированной, а потому и звучащей форме: социально-психологические проблемы детдомовских детей. Эта проблема непосредственно связана с сиротством, с судьбами осиротевших детей. Есть в повести, хотя и краткое, описание психологического портрета этих детей. Несмотря на уже явно лучшие материальные условия, воспитанники детдома, тем не менее, мало чем отличаются от тех, какие сохранились в личных воспоминаниях (почти тридцатилетней давности) о детдомовском детстве героя повести! [3, с. 76] Есть устойчивое мнение: если ребёнок до 6 лет прожил в детском учреждении и не знает, что такое семья (нормальная семья, хотелось бы подчеркнуть), ему очень трудно затем адаптироваться во взрослой жизни [9]. К тому же, «ведь сирота в детском доме — если так можно выразиться, “бомба замедленного действия”». Дети, выросшие без индивидуального внимания и любви, не имеющие психоэмоциональной поддержки семьи, получают к тому недостаточное образование. Они не умеют планировать свою жизнь, часто оказываются втянутыми в криминальные группировки (как герой повести «Красные туфельки»), либо пополняют ряды алкоголиков и наркоманов. «И уже их дети попадают в детские дома. Круг замыкается...» [10].

Конечно, сейчас в крупных городах Китая, в том числе в ряде университетов (как мы узнаём из романов, например, Чжоу Вэй-хуй [11]) уже появляются кабинеты психоаналитиков, помогающие снять стрессы молодому человеку при адаптации к той или иной ситуации во взрослой жизни.

Но, во-первых, эти кабинеты ещё не многочисленны (думается, ещё и не дешёвы), во-вторых, они ещё явно не стали привычным элементом даже городского (хотя бы и университетского) пейзажа. К тому же, что касается детдомовских выпускников, поздновато исправлять закреплённое в детстве, импринтингом. Но в Китае стали уделять внимание проблеме системной работы с сиротами. Совершенствуется система усыновления: из простого предложения вариантов для усыновления — в работу с детьми в детдомах⁴.

Посчитать точное количество сирот в КНР, на самом деле, очень трудно. Сиротство наступает вследствие трагических событий: гибель родителей в результате природных или каких иных катаклизмов, например, Таншаньское землетрясение 1976 года или землетрясение 2008 года в Сычуани, когда осиротело не менее 5 с половиной тысяч детей, родители которых погибли или числились пропавшими без вести [9]. Но порой большая часть детей является социальными сиротами, когда родители по каким-либо причинам (чаще всего, экономическим) отказываются от ребёнка. А в период политики «она семья — один ребёнок» бывали случаи, когда родители тем или иным способом пытались избавиться от родившейся девочки либо мальчика с физическим дефектом. Нередки были случаи, когда ретивый (или корыстный) чиновник новорожденного — 1–2 месяцев от роду — отбирал у родителей в связи с невозможностью для них оплатить штраф (скажем, если ребёнок был уже третьим в крестьянской семье). Была вероятность, что впоследствии малыш мог быть усыновлён иностранцами (небезынтересно, что в этом случае чиновник, доставивший малыша в приёмник, мог получить 150 долларов, а усыновитель должен был заплатить 3–5 тысяч долларов) [13]. Конечно, иностранным усыновителям сообщали, что ребёнок — подкидыш [2].

В традиционном обществе Китая была распространена так называемая «расширенная семья»: если родители ребенка умерли, то ответственность за него брали ближайшие родственники (дедушки и бабушки, или дяди и тёти, или старшие братья). Как представляется, и по этой причине тоже правительство не уделяло внимания проблеме осиротевших детей. Но, времена изменились, изменились семейные ценности, и дяди и тёти уже нередко не считают себя ответственными за дальнейшую жизнь своего осиротевшего родственника. Подсчёт, проведённый в 2005 году Министерством образования КНР (ранее практически не обращавшим внимания на этот вопрос),

⁴ Это во многом похоже на нынешнюю ситуацию с сиротством в России, несмотря на то, что у нас и опыт дольше и больше, но отличия, естественно, есть. Что же касается процентного соотношения к общему населению, то в Китае сирот менее 0,1 процента, а, к сожалению, в России их практически 0,5% [12]. Попробуем поверить статистике!

показал, что на тот момент в материковом Китае проживали около 573 тыс. несовершеннолетних сирот. «Эти данные „разрывают шаблон“ о стране семейных ценностей — в Китае, где ребёнка называют „маленьким императором“, где на улицах, в домах и практически везде можно увидеть изображения улыбающихся детей — брошены полмиллиона детей» [12]. Разумеется, для миллиардного Китая число не такое и большое, но есть мнение, что это — вполне очевидный сигнал о серьёзном подрыве семейных ценностей в обществе. Ещё более устрашающей представляется динамика этого процесса: 500 тыс. сирот в 2009-м году, 712 тыс. в 2012-м и уже миллион — в 2014-м. Каждый год в Китае появляется 100 тыс. детей-сирот [Там же]. Проблема оказалась настолько масштабной, что в октябре 2010 г. впервые в истории центральное правительство Китая подняло вопрос о проблеме детей-сирот и выделило на их поддержку 2,5 млрд. юаней (на тот период — около 400 млн. долл.). Однако после внедрения правительственных субсидий для «расширенной семьи» фиксируется резкий рост количества сирот вследствие отказов родственников от опеки над ребёнком. По мнению профессора Пекинского педагогического университета Шан Сяогэнь, на официальном уровне это признаётся «индикатором роста благополучия общества и государства, но не наоборот» (что представляется весьма казуистическим прочтением ситуации). Теперь, объясняет профессор, малообеспеченные семьи наверняка знают, что их осиротевший родственник не останется без опеки, а посему и всё охотней передают детей на содержание государства. Показательна история с анонимными пунктами приёма детей — так называемыми «островами безопасности» в городе Гуанчжоу, которые закрылись через несколько месяцев, не выдержав потока поступающих сирот [Там же].

На данный момент в Китае построено более 800 пунктов приёма сирот. В стране действуют около 4500 детских домов (в большинстве своём — негосударственных)⁵, в которых предусмотрены места для 990 тыс. детей [Там же]. Что касается негосударственных детдомов, то это несомненно может быть отнесено к явлению так называемой китайской специфики. Примечателен рассказ одного иностранного студента (египтянина), посетившего несколько таких детдомов. Он констатирует, что квалифицированных воспитателей очень мало, «да и никто особо не желает возиться с детьми». Директор, по словам этого информанта, «платит им зарплату из собственного кармана». Но главной проблемой является то, что «детям просто не хватает родительского тепла, внимания, а воспитатели не успевают

⁵ К середине 2015 г. в России было детских домов — 1850, социально-реабилитационных центров для несовершеннолетних — 705, детских социальных приютов — 615, школ-интернатов — 330 и домов ребёнка — 252 [14].

за ними ухаживать». По признанию этого египтянина, с одной стороны, он всячески способствует вовлечению в оказание помощи этим организациям как можно большего числа финансово независимых китайцев. И, одновременно, еженедельно он по интернету собирает волонтеров для посещения таких детдомов. Как он объясняет иностранным и китайским студентам, не деньги нужны, и времени немного займёт — «детей просто обрадует ваше присутствие» [Там же].

Также (судя по некоторым свидетельствам) к неправительственным относятся и ряд профилированных детдомов. Так, в КНР есть дома для детей заключённых (в Пекине такой существует более 20 лет). Поскольку дети практически здоровы, субсидии от государства не положены, а «по причине происхождения, эти дети не могут получить достаточного сочувствия от общества», помощь ожидаема лишь от «волонтерских групп» («работников компаний, спортивных организаций, представителей шоу-бизнеса, студентов и иностранцев»), а также от продажи овощей и фруктов, выращиваемых на территории детдома. Есть дома для детей-инвалидов. Обычно, это недееспособные мальчики из соседних провинций и деревень. Например, в Китае около 200 тыс. детей с нарушениями слуха. Однако дети часто не могут получить поддержку от государства по причине прописки (в Китае до сих пор действует система «прикрепления» населения к той или иной провинции через медицинскую страховку, пенсии и т.п.). Многим из них можно было бы восстановить слух, но это стоит очень дорого, что не по силам ни семье, ни государству [Там же].

Не менее интересна и ещё одна форма негосударственных детских домов, по поводу которой разгорелась в 2013 году «общественная дискуссия». Активно обсуждалась на китайском телевидении, в СМИ и в Сети трагедия в уезде Ланькао провинции Хэнань [15], где в результате пожара «в нелегальном сиротском приюте» погибли семеро детей (в то время, когда хозяйка отводила других воспитанников в школу). Китайское общество узнало, что 48-летняя Юань Ли-хай, мать троих теперь уже взрослых детей, с 1987 года «давала приют, тепло и заботу больным и искалеченным детям», подбирая беспризорников, и растила их как могла. Она приняла более ста беспризорных детей. Кто-то умер, кого-то взяли бездетные семьи, «остальные здесь», старшая — «ей 20 лет, хромая, уже замужем, сейчас ждёт ребенка». Детского дома в уезде нет, а проблема беспризорных детей острая, поэтому в местном департаменте по гражданским делам в течение 26 лет просто закрывали глаза на незаконность деятельности Юань Ли-хай. Местные власти даже в обход законов и правил с какого-то времени выделяли ей некоторую помощь, в том числе по сто юаней в месяц на каждого ребенка (что чуть

больше 16 долларов), прекрасно понимая, что у неё нет финансовых возможностей воспитывать такое большое количество детей, ибо она жила уличной торговлей вразнос. Когда она начинала свою деятельность, не было Закона об опеке и усыновлении (он появился только в 1991 году и уже не единожды корректировался), посему уездное начальство теперь как бы оправдывается, что «тогда она ничего не нарушала». Её хорошо знали в районе как человека, взявшегося за благородную миссию. Местные СМИ брали у неё интервью. Но по Закону, она не соответствует критериям, которые выдвигаются к опекунам и усыновителям⁶. Теперь, после пожара, Управление по гражданским делам уезда Ланькао вынуждено разыскивать родственников воспитанников Юань Ли-хай или находить новых усыновителей, поскольку «в этом отдалённом районе нет ни одного учреждения, которое могло бы приютить их надолго». Небезынтересно отметить, что, несмотря на малую сумму, выделяемую местной властью в помощь подвижнице, после трагедии нашлись-таки некоторые, кто заподозрил женщину в корыстном умысле.

Что касается истории призрения сирот в традиционном Китае, то прообразом детских домов были христианские монастыри. Монахи подбирали детей, брошенных бедными родителями-китайцами, и сирот, начиная с 70-х годов позапрошлого века. И, зная о такой деятельности монастырей, китайцы из округи в сотни километров приносили своих младенцев, которых не могли прокормить, или найденных сирот и устраивали их в приюты при монастырях. Существовали, можно сказать, монастырские ясли, где выхаживали детей в возрасте от 1–2 дней до 1,5–2 лет (естественно, некоторых детей выходить уже не было возможности, они умирали, хотя организованный монахами уход был тщателен и всесторонен; большинство, однако, выживали). Два самых крупных монастыря Шанхая начали свою работу с очень скромных размеров, в маленьких китайских фанзах, став в 30-х годах XX века «огромными культурными, техническими и благотворительными учреждениями» ([17], цит. по [18]). До определённого возраста дети воспитываются «в христианском духе», при этом «дети учатся не машинально, не наизусть — [учителя] стараются более объяснять предметы, знакомить их с ними, так чтобы они усваивали себе правила, истекающие из Христианской религии, а не вытверживали одни изречения, смотря на них

⁶ Как комментировалось на китайском телевидении в 2013 году: «Закон об усыновлении и опекунов предъявляет целый список требований к приёмным родителям. Во-первых, они должны быть бездетными и здоровыми. Во-вторых, претендовать на усыновление можно только с 30 лет. Кроме того, они должны обеспечить бытовые и финансовые условия для воспитания ребёнка и получения им образования. Среди тех, кто хотел бы принять сироту в свою семью, мало кто отвечает этим требованиям... Это отчасти способствует тому, что в Китае так много нелегальных опекунов» [16].

как только на урок и на мёртвые языки» ([19], цит. по: [20]). А затем дети, пройдя небольшой курс наук на китайском языке, поступали на обучение в одну из многочисленных мастерских монастыря. Девочек также учили не только грамоте, но и различным ремёслам, главным образом шитью и вышиванию, чем они «занимаются с большим успехом»: девочки понимают, что впоследствии это будет доставлять им средства к жизни, «добываемые честным трудом». Конечно, основной целью было «приготовить хороших христианок и надёжных помощниц в деле распространения христианства», но «нельзя отрицать пользы от образования девиц и для семейного быта. Воспитанная в духе христианского благочестия девица всегда будет хорошей супруга и заботливая мать» ([21], цит. по: [20]). Однако монастырское воспитание сирот — явление весьма ограниченное. Если в двух монастырях (в мужском и женском) в районе Шанхая к концу 1920-х годов ежемесячное количество воспитываемых детей доходило до 400 (цифра — впечатляющая сама по себе), то как же была эта доля незначительна в общем количестве несчастных сирот Китая! Юноши и девушки, выросшие в стенах монастыря, как правило, женились между собой, по обряду венчания, поселялись в одном из домов-общежитий, работали по своей специальности в мастерской монастыря. Некоторые из девушек, получившие специальность медсестёр, работали в больницах больших городов Китая ([22], цит. по [18]). Эти люди пребывали в определённой общине — как бы новой своей большой семье. При монастырях иногда проживали семьи в третьем поколении. Выходя жить за пределы монастыря, бывшие воспитанники могли общаться с братьями по вере, имели, верно, духовника, к которому можно было обратиться с вопросами и своими проблемами⁷.

⁷ «Что касается деятельности православной церкви в Китае, то, несмотря на вступление в силу Тяньцзиньского трактата (1858), которым официально открывалось широкое поле для религиозной пропаганды на всей территории Цинской империи, включая внутренние районы страны, куда прежде европейским миссионерам запрещено было проникать, российские миссионеры по-прежнему были скованы в своих действиях предписаниями Св. Синода, постоянно напоминавшего о необходимости соблюдения осторожности в отношениях с китайцами, хронической нехваткой денежных ассигнований, а также малочисленностью и недостаточной профессиональной, языковой и страноведческой подготовкой личного состава Миссий». Открывались лишь малочисленные школы. Но это были именно школы, иногда с пансионом, дети оставались в семье. Так для мальчиков (порядка 10 человек) основными предметами, помимо религиозных дисциплин, были чтение, письмо, пение, арифметика и русский язык. Для девочек учебные заведения открылись значительно позже, численность в лучшие годы не превышала 20 учащихся, кроме Библии изучался китайский язык и рукоделие. Одним из важнейших средств привлечения детей в школу служила ежемесячная выдача определённой суммы денег родителям на каждого из учеников [20].

Церковь, оформившаяся после разделения христианства в 1054 г. на западное и восточное, в западной своей части накопила большой опыт милосердной и благотворительной деятельности, в которую на Западе вовлечены приходы, монастыри, монашеские ордена, благотворительные центры, разветвлённая сеть различных организаций мирян, так или иначе связанных с приходом. Западная благотворительная практика опирается на соответствующее теологическое обоснование, общехристианские принципы. Так, она органически связана с концепцией спасения — путём совершения различного рода «добрых дел» в пользу неимущих, нищих, страдающих. Но милосердные деяния обычно подразделяются на два направления — материального и духовного характера. Традиционный перечень так называемых «дел милосердия для тела» (накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, принять странника в свой дом, посетить больного, похоронить заключённого) дополняется семью «делами милосердия для души»: обратить грешника, научить непросвещённого, дать добрый совет сомневающемуся, утешить скорбящего, терпеливо переносить тяготы, прощать от всего сердца обиды, молиться за живых и усопших⁸ [23, с. 9].

Не только многовековой историей, но и более чем пятидесятилетним существованием без иностранных миссионеров китайское христианство «доказало свою реальность и жизнеспособность. Христианство является частью жизни современного китайского общества» [24, с. 229–230]. Оценки численности христианской общины на настоящий момент весьма разнятся (от 115 млн. человек, что составило бы 8,6% населения Китая, до 28,7 млн., соответственно — 2,1%). Но «все современные источники сходятся в том, что рост численности христианского населения — важный тренд современного Китая» [25, с. 43]. При этом современные новообращённые, как правило, являются представителями городской молодёжи и среднего класса, играющие всё более важную роль в обществе. Значительное число их —

⁸ В России же Екатериной Великой была создана система Императорских воспитательных домов, «должных воспитать из сирот и незаконнорожденных свободное сословие ремесленников и учёных». Система просуществовала длительное время, но была признана Александром III неудовлетворительной. И Объединённый опекунский совет императорских воспитательных домов в 1901 году после 12 лет изучения вопроса её функционирования сделал совершенно недвусмысленный вывод: «Горький опыт всех воспитательных домов заставил их отказаться от воспитания своих питомцев в стенах своих заведений... Должную форму призрения брошенному родителями сироте, “казённому ребёнку”, даёт семья; случайно делаясь членом её, он сливается с ней, делит её радости и горе и может забыть в конце концов своё одиночество. Дать этого никакая другая форма призрения не может» [10]. Вероятно, в воспитательных домах основной упор делался на «милосердии для тела», не уделяя должного внимания «милосердию для души».

от двух до трёх миллионов — состоят в рядах Коммунистической партии [26]. Отношение КПК к христианству неоднородно, считает профессор Карстен Вала, преподающий в «Центре изучения религии и Китая» при университете Пердью в штате Индиана: если в её центральном аппарате по-прежнему преобладает несколько негативный настрой, опасения «чуждых влияний», возможного раскола общества, то местные комитеты партии во многих провинциях проявляют большую терпимость. Причина этого, не в последнюю очередь, в том, что через христианские общины в их регионы идёт приток инвестиционного капитала от единоверцев за границей (в дополнение к средствам, которые переводятся на строительство новых и восстановление старых церквей). «Для местного партийного аппарата это имеет большое значение, поскольку центральное руководство возложило на них ответственность за повышение уровня материального благосостояния населения, а сегодня это, как мы знаем, краеугольный камень легитимности режима». Кроме того, местные власти ценят укрепление нравственных устоев, которое привносит христианство. Общеизвестно, что китайская культура позволяет тонко синтезировать разные идейные влияния, так что христианство без большой сложности уживается с духовными традициями предков. У неофитов не возникает острого внутреннего конфликта на почве отступничества. Да и общество не относится к ним как к вероотступникам и предателям [27]. Немаловажно и то, что церковная администрация берёт на себя важные социальные функции, традиционно недофинансируемые государством. Церковь оказывает помощь пожилым, открывает сиротские приюты и приходские школы. К тому же церковь умеет собирать пожертвования и работать с волонтерами — при землетрясении в Сычуани в 2008 году церкви по всей стране, официальные и незарегистрированные, много сделали для восстановления в пострадавших районах [Там же]. И это также, думается, следует отнести к элементам «китайской специфики».

Однако есть и критика церкви, в том числе по проблеме недостаточной работы с сиротами в Китае. Таково, в частности, мнение Роберта Гловера — «менеджера по проживанию и усыновлению». Р. Гловер приехал в Шанхай в 1996 г. и был озабочен тем, что «строгая политика правительства, запрещающая иметь более одного ребёнка в семье, привела к появлению тысяч нежеланных детей» — особенно девочек, а также детей с физическими или умственными отклонениями, которыми переполнены детские дома [28]. У этих брошенных детей была очень тяжёлая жизнь, пока их не подбирали полиция и не доставляли в государственный детдом. В детдоме «у них было жильё со всеми удобствами, но они не получали семейной любви и заботы» [29]. «Его христианская вера» была причиной того, что Роберт

Гловер через два года оставил свой дом на Гернси — небольшом английском острове в Ла-Манше и с семьёй (с шестерыми детьми) приехал в Шанхай, основал фонд «Забота о детях» и начал свой экспериментальный проект по обучению сотрудников государственных учреждений обустройству сирот, переводя их из детских домов в местные семьи. Он считает, что «реализует христианскую модель, ведь Бог создал семью для детей». За последующие 2 года (в 2000 г.) «Забота о детях» разместила 240 детей по семьям, и в списке организации было ещё 500 семей, желающих принять ребёнка в свой дом. Усыновление преимущественно детей с задержками физического или умственного развития позволяет семьям увеличить свою численность, не нарушая государственной политики «одного ребёнка» [Там же]. В 2003 г. китайские власти пригласили Гловера переехать в Пекин, чтобы распространить по всей стране идеи ухода за обездоленными детьми на базе семьи. О его миссии в Китае с начала 2000-х годов по настоящее время активно пишет христианская широковебательная сеть (cbn.com). По последним сведениям [30, 13.07.2016], 300 тысяч сирот Китая обрели дом⁹, при этом многие из семей, принимающих сирот на воспитание, являются христианами. «Но церковь, на мой взгляд, пока в этом смысле отстаёт. Христианская церковь должна проснуться», — сетует Р. Гловер. Он удовлетворён тем, что «власти» понимают важность этой проблемы и содействуют по мере возможности её решению и что «научные работники это поняли», внося свой вклад в обоснование ряда необходимых моментов, в том числе и в области законодательства, для реализации деятельности организации «Забота о детях» [29]. Так, ранее в законе об усыновлении кандидат в усыновители вправе был выбрать и усыновить не более чем одного ребёнка, к тому же при условии отсутствия собственных детей. Теперь это ограничение не распространяется на граждан, желающих усыновить детей-сирот, детей-инвалидов и детей, находящихся в учреждениях социальной защиты после того, как эти дети были брошены собственными родителями, найти которых не представляется возможным [31].

Что касается усыновления иностранными гражданами, то в этой области Китай мало чем отличается от России¹⁰: также весьма сложная процедура усыновления, разнообразные весьма строгие требования к усыновителям, вплоть до соответствующего веса иностранного кандидата в усыновители — индекс массы его тела не должен превышать 40, ибо во Всекитайском центре по проблемам усыновления уверены, что полные люди больше страдают от различных заболеваний и имеют меньшую продолжительность жизни [9].

⁹ Однако, китайское телевидение на тот же год озвучило цифру усыновлённых в Китае детей в 30 тысяч, что представляется более реалистичным [16].

¹⁰ Разве что в Китае нет так называемого «Закона Димы Яковлева».

Если в начале нынешнего века даже одинокий иностранец мог взять себе приёмного ребёнка из Китая, то теперь претендовать на это может только супружеская пара, прожившая вместе не менее двух лет. Как комментировали на китайском телевидении, «законодательство в этой сфере направлено прежде всего на защиту интересов детей, поэтому к потенциальным опекунам и усыновителям предъявляют очень строгие требования» [16]. Приоритетность усыновления девочек и сирот с ограниченными возможностями не прописана в Законе, но негласно присутствует.

В Китае периодически возникает всплеск патриотизма по вопросу о недопустимости усыновления детей зарубежными гражданами. Несколько лет назад (по сообщению на юридическом портале корреспондента «Российской газеты» в начале 2010 года) в Китае был создан правительственный Центр по делам усыновления (удочерения), через который осуществляются все процедуры. Эта организация сотрудничает лишь с несколькими странами Евросоюза, США, Канадой, Австралией и Новой Зеландией. Поэтому фактически граждане только этих государств имеют шанс взять на воспитание ребёнка из Китая. Кстати, статистика последних лет свидетельствует, что наибольшее число китайских сирот отправились в США, Канаду и Францию.

За последние годы в Китае постепенно сокращается число усыновлённых детей. В первую очередь на убыль пошло количество сирот, отправляющихся жить в иностранные семьи. Если данные по 2006 и 2008 годам (когда нашли себе новых родителей 13 тысяч малышей и не более десяти тысяч соответственно) могут быть объяснены в определённой степени финансовым кризисом, который подорвал экономическое благополучие иностранцев, то, есть мнение, что не последнюю роль в этом процессе играют новые требования, предъявляемые китайскими властями к потенциальным усыновителям [32].

В заключение хочется отметить, что притча Чжан Юэ-жань — «Красные туфельки», а также ценнейшее замечание о важном месседже этого литературного произведения, увиденное его переводчиком И.А. Егоровым, побуждают познакомиться, хотя бы в первом приближении, с некоторыми острыми и актуальными проблемами в современном состоянии страны и с рядом особенностей их решения в Китае.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. Несколько слов о китайских сиротах, или По поводу прочтения повести «Красные туфельки» // Общество и государство в Китае. XLVI научная конференция. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 21.) Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2016. С. 503–524.

25. *Горохов С.А.* Христианство в современном Китае // Азия и Африка сегодня. 2014. №12. С. 42–46.

26. *Макарена Видаль Лий.* Рост числа христиан беспокоит Пекин // URL: <http://inosmi.ru/world/20150212/226229422.html>

27. Число христиан в Китае достигло 100 миллионов // URL: <http://afmedia.ru/novosti/chislo-hristian-v-kitae-dostiglo-100-millionov>

28. Китай знакомится с программой усыновления // Charisma News Service Новости от New Life Press. 28 августа 2000 года (URL: <http://subscribe.ru/archive/religion.newlifealmaty/200008/28114617.html#28-4>)

29. Китай: пример христиан способствовал усыновлению 300 000 сирот //URL: <http://www.invictory.com/news/story-61481-Китай.html>

30. Христианская газета Церкви Вифания. № 13 от 7 июля 2016 года //URL: <http://cgazeta.ru/?p=1475>

31. *Ху Цзянь-мин.* Об адаптации в Китае // URL: http://www.kitaichina.com/se/txt/2009-12/09/content_233810.htm

32. *Рягузов А.А.* Новый закон КНР о международном частном праве // URL: <http://www.center-bereg.ru/o2150.html>

К.А. Балюта, Ю.Г. Киселева

НИУ Высшая школа экономики

«Я — протухший апельсин и скисший суп»: проблема насилия в творчестве тайваньской писательницы Линь И-хань



Линь И-хань 林奕含 (16 марта 1991 — 27 апреля 2017) — современная тайваньская писательница, автор знаменитого романа «Райский сад первой любви» (*Фан Сы-ци дэ чулянь лэюань* 房思琪的初戀樂園, 2017), изданного в России в 2021 году.

Писательница родилась в городе Тайнань, в семье врача-дерматолога. С детства она мечтала поступить в медицинский университет, чтобы пойти по стопам своего отца. Однако в возрасте семнадцати лет у Линь И-хань была диагностирована острая депрессия, вследствие чего она была вынуждена каждую неделю посещать психиатра в Тайбэе. Из-за частых диссоциативных эпизодов писательница так и не смогла закончить ни медицинский, ни, впоследствии, филологический университет. В 2009 году состояние ее психики резко ухудшилось, что зачастую связывают с травмирующими отношениями со школьным учителем Чэнь Го-сином [1]. Расследование данного инцидента до сих пор не дает ясных ответов касательно их связи, однако мотив насилия и отношений «учитель-ученица» красной нитью проходит через все тексты Линь И-хань. В 2017 году писательница покончила жизнь самоубийством в возрасте 26 лет, предположительно, будучи не в силах оправиться от пережитой травмы и выдержать давление со стороны общественности и родных.

Творчество Линь И-хань до настоящего времени не являлось самостоятельным объектом исследования в востоковедном дискурсе. Тем не менее, тема сексуализированного насилия и переживания опыта травмы на материале романа «Райский сад первой любви» исследуется в ряде зарубежных работ, где акцент в большей степени делается на социально-культурных факторах. Насилие в них понимается как конструирование маскулинности и попытка удержания власти в патриархальном обществе [2].



Линь И-хань¹

На русском языке теоретические наработки по анализу проблемы насилия в художественной литературе в основном представлены на базе романа В.В. Набокова «Лолита». В качестве яркой особенности этого текста выделяется так называемый нетрадиционный нарратив (т. н. «исповедь с оглядкой» [3, с. 30]), который заключается в «усложнении, акцентировании авторского присутствия за счёт разного рода экспериментирования» (на уровне организации повествования — введении ненадежного рассказчика в лице Гумберта) [4, с. 10].

Тексты малой прозы Линь И-хань, не переведенные на иностранные языки, до сих пор не являлись предметом литературоведческого анализа. Их жанровая принадлежность с трудом поддается определению из-за связи с интернет-литературой, неопределённости степени автобиографичности, которая ставит вопрос о принадлежности к дневниковому жанру, а также не до конца определённой степени самостоятельности в силу огромного сходства с единственным крупным романом Линь И-хань «Райский сад первой любви». Кроме того, они обладают неоднозначным статусом — лишь некоторые произведения малой прозы были опубликованы в журналах — «Любовь камня» (*Шитоу дэ ай 石頭的愛*, 2017) и «Давным-давно» (*Цзай хаоцзю хаоцзю ицянь 在好久好久以前*, 2017), остальные же были восстановлены по сохраненным копиям страниц из Интернет-блога Линь И-хань и опубликованы в социальной сети Facebook её близкими по материалам личной переписки. Тем не менее, авторам статьи представляется, что данные тексты обладают литературно-художественной ценностью, а их литературоведческий анализ может внести вклад в исследования проблемы насилия в современной китаеязычной литературе.

¹ Источник: <https://news.tvbs.com.tw/local/910410>

Целью настоящей статьи является анализ проблемы насилия в романе «Райский сад первой любви» и в произведениях малой прозы Линь И-хань, а именно «История маленькой Сэнь» (*Сяо сэнь дэ гуши* 小森的故事, 2017), «Давным-давно» (*Цзай хаоцзю хаоцзю ицянь* 在好久好久以前, 2017), «История чистой любви в маленькой квартирке» (*Сяо гунъюй чуньбай гуши* 小公寓純愛故事, 2015).

Проблема насилия в романе «Райский сад первой любви»

Роман «Райский сад первой любви», изданный в 2017 году, по праву считается главным текстом Линь И-хань. Произведение повествует о судьбе двенадцатилетней девочки Фан Сы-ци, которая против собственной воли оказывается вовлечена в любовные отношения с Ли Го-хуа — учителем китайского языка и литературы, поселившимся по соседству. В течение нескольких лет она подвергается насилию, встречаясь с преподавателем у него дома и в гостиницах. Сы-ци вынуждена скрывать эту связь, а в попытках вынести тяжесть и вину записывает в дневнике свои мысли и чувства, которые позднее, после того как девушка попадает в психиатрическую больницу, открываются двум ее близким подругам — Лю И-тин и Цянь И-вэнь. Из записок, в чем-то сбивчивых, но невероятно пронзительных, мир узнает обо всех страданиях, что были скрыты под личиной любви.

Если говорить о жанровой принадлежности романа, то благодаря значительной автобиографической составляющей, подвергшейся художественной обработке, он обладает чертами, характерными для *автофикшна* (*autofiction*) — сравнительно молодого жанра, который зародился в конце XX в. на Западе. Термин впервые был употреблен писателем Сержем Дубровски (роман «Сын», 1977) [5, с. 25]. Принято считать, что жанр автофикшн находится на стыке художественной и нехудожественной, мемуарной литературы. Писатели и, в особенности, писательницы-женщины, прибегают к данному жанру зачастую для проживания травмирующих ситуаций [6, с. 74]. Примерами женского *автофикшна* в России являются романы Оксаны Васякиной, Аллы Горбуновой, на Западе — Анни Эрно.

Форма дневника в романе «Райский сад первой любви» задает стилистическое оформление произведения — роман оказывается многоголосым, ни один из диалогов не оформлен привычным образом, что создает впечатление потока сознания в духе модернистских текстов. Существует общая фабула, которая рассматривается под разными углами; даже названия частей романа («Рай», «Потерянный рай», «Возвращенный рай») являются намеком на тот субъективный взгляд, что будет в них представлен. Таким образом, внутрен-

ний мир произведения оказывается крайне неоднозначным и свободным к интерпретациям.

Само название текста является своего рода игрой слов. Заголовок «Фан Сы-ци дэ чулян лэюань» (букв. «Райский сад первой любви Фан Сы-ци») передает двойственный смысл существительного *лэюань* 樂園, которое обозначает одновременно и «рай, Эдем», и «парк развлечений». Действительно, совсем юная героиня, подвергаясь сексуализированному насилию, домогательствам, едва ли оказывается в райском саду — она скорее на бешеной скорости несется на американских горках (этот образ уже стал устоявшейся метафорой для нестабильного положения вещей). Это подтверждается мыслями самой Сы-ци: «Я — “райский сад”, как тайваньцы называют парк аттракционов, и здесь можно прокатиться на американских горках. Посетители ликуют, но сам вагончик не понимает, что хорошего в этом взлете, и уж тем более не понимает всеобщего ликования» [7, с. 172]. Героиня сравнивает саму себя с вагонеткой, которая бессмысленно и бездумно движется по путям: так и сама она по инерции следует за учителем, ощущая в душе взлеты и падения, сродни американским горкам.

Здесь можно вновь обратиться к названиям частей. «Рай» написан от лица Лю И-тин, близкой подруги Фан Сы-ци, и фабула (по сути шесть лет жизни и взросления девочек) в нем обрисована в двадцати страницах. В то же время «Потерянный рай» описывает тот же самый временной промежуток уже в объеме ста пятидесяти страниц — это на композиционном уровне раскрывает сравнение обычной жизни, лишенной страданий, которую проживает Лю И-тин, и жизни, которая по сути прекратилась, застыла и текла бесконечно долго, жизни Фан Сы-ци. В этом случае рассмотрение образов девочек как «духовных близнецов» (что неоднократно упоминается в тексте), становится основой для восприятия опыта травмы в этом произведении.

Последствия нанесенной травмы раскрываются через поток сознания Фан Сы-ци — она испытывает бесконечное чувство вины перед всем миром за свою «распущенность», тонет в нем. Девушка буквально чувствует, что умерла, перестала расти, застряв в одном конкретном моменте: «Она иногда подозревала, что в позапрошлом году на День учителя уже умерла» [Там же, с. 64], «С того памятного Дня учителя в седьмом классе она так и не повзрослела» [Там же, с. 67], «Фан Сы-ци, которая перестала расти» [Там же, с. 69]. Отсюда же бесконечные кошмары, которые не позволяют ей заснуть: каждый раз ее преследует один и тот же сон, где учитель вновь насилует ее: «С тринадцати до восемнадцати, пять лет, две тысячи ночей, ее преследовал один и тот же сон» [Там же, с. 77].

Фан Сы-ци словно теряет собственную субъектность: «Это тоска по мне самой!» [Там же, с. 78], «Она уже целиком потухла» [Там же, с. 55]. Героиня прекрасно понимает, что лишена полноценной жизни, но это лишение кроется не в материальной составляющей, ведь Ли Го-хуа готов тратить на свою любовницу огромные деньги, а в моральной: она никогда не испытает романтику наивных школьных отношений, признаний и первого поцелуя, не полюбит по-настоящему и не создаст семью. Даже за невозможность ответить парням взаимностью Сы-ци испытывает стыд и ненависть к себе, которые выражаются с помощью отталкивающих, отвратительных образов: «Она не могла сказать им: на самом деле я просто не подхожу вам. Я — протухший апельсин и скисший суп. Я — роза и лилия, засиженные мухами...» [Там же, с. 79].

Порой она довольно фанатично пытается убедить себя, что еще имеет власть над собственной жизнью и личностью: «...не только он проткнул насквозь мое детство, но и я сама могу это сделать. Не только он хочет, но и я могу хотеть. Если я первая откажусь от себя, то он не сможет уже сделать этого еще раз» [Там же, с. 59]. Единственное, что позволяет ей сохранять свое «я» (в романе это представлено буквально, ведь героиня периодически переживает эпизоды диссоциации и потери памяти) — убежденность в собственной любви к учителю. Однако эта любовь в ее голове оказывается настолько искажена, что едва ли становится похожа на теплое чувство: «В буддийском учении говорится о высшем бестелесном небе, а она жила в высшем безлюбном мире <...> Это не было нелюбовью. И не было, разумеется, ненавистью, и уж точно не было равнодушием. Ей просто это все в высшей степени претило» [Там же, с. 65]. Девочка, которая была вынуждена рано повзрослеть, лишенная собственного опыта, пытается собрать понятие любви из всех тех книг, что она прочла, и не может точно идентифицировать то, что ощущает. В ее восприятии та «любовь», что дает ей Ли Го-хуа, лишена присущего этому чувству наполнения: «...это не любовь, но другой любви она не знала. <...> знала лишь, что любовь — это когда он после всего помогает ей оттереть кровь» [Там же, с. 85].

Похожий прием в описании любви наблюдается и во взгляде другой героини — Цянь И-вэнь, которая является еще одним двойником Фан Сы-ци (акцентируется внимание даже на их внешнем сходстве). Обе героини сталкиваются с насилием, а потому лучше Всех понимают друг друга, а порой являются авторскими резонерами: «Просить прощения должны не мы с тобой» [Там же, с. 68]. Отношения И-вэнь и ее будущего мужа И-вэя развиваются очень стремительно, словно тот пытается как можно скорее привязать ее к себе. Это давление передается в сценах, которые описывают на первый взгляд безобидные сцены ухаживания:

«А в тот раз, когда он ждал ее после занятий во время тайфуна, сердцебиение И-вэнь напугало ее саму. Она вышла из ворот кампуса и увидела долговязую фигуру в свете фар черной машины, большой зонт на ветру бился в эпилептическом припадке, а фары сквозь пелену дождя протягивали свои щупальца, и внутри этих щупалец под дождем ликовала мошкар. Руки света ощупывали ее и видели насквозь. <...> Она тут же сказала себе, что «сердцебиение» — ключевое слово. Вскоре они назначили день свадьбы» [Там же, с. 17].

Эта сцена полна тревожных метафор, однако героиня сосредоточена лишь на сердцебиении, которое стереотипно считается признаком влюбленности. Тем не менее, ощущение сопряженности чувства любви и тревожности станет для романа практически постоянным. Ни разу романтическое чувство не описывается в положительном ключе со стороны женских персонажей, что говорит о травматичности любви как таковой в пространстве этого текста.

Отношения скорее понимаются как плен: обе девушки оказываются заложницами (Сы-ци не может рассказать миру о порочной связи с учителем, а И-вэнь — о том, что регулярно подвергается побоям). Отсюда же символизм подвески, которую И-вэнь покупает девочкам — птичка в золотой клетке, которая также является устоявшейся метафорой, связанной с богатой, но не свободной жизнью. Оказавшись в состоятельной семье И-вэя, героиня не находит ни в ком поддержки и сочувствия; так же и Фан Сы-ци — сначала она оказывается связана чувством собственного достоинства, потом ремнями безопасности в машине («Ремни безопасности спорткара надежно удерживали их на месте, так безопасно, прямо-таки до отчаяния» [Там же, с. 68]); в конце концов она оказывается буквально связана веревкой в квартире Ли Го-хуа. Мотив несвободы сопряжен еще и с практически постоянным нахождением героев в помещении и ярким контрастом, например, поездки Сы-ци и И-вэнь на спорткаре, и тесной квартирке Ли Го-хуа. Спёртое, душное пространство помещений, как тюрьма, зачастую оказывает давящий эффект:

«В комнате сгущалась тьма, и свет экрана падал на лицо, выделяя надбровные дуги, крылья носа и ямочки на щеках. <...> Голова все глубже тонула в подушке. <...> Она желала спокойной ночи, но сама боялась спать, боялась своих снов» [Там же, с. 120].

В данном отрывке особенно пронзительно раскрывается безысходность героини на грани с паникой, которая выражается в основном через глаголы. Повтор, в свою очередь, усиливает ощущение нагнетающего страха.

Мотив несвободы женских персонажей гармонично переплетается с мотивом обладания, когда речь идет о мужских образах. Цянь И-вэй обла-

дает по-животному: как хищник, охраняет «свою вотчину» [Там же, с. 124], рычит, пытается продемонстрировать, «что он выше физически и во всех остальных отношениях» [Там же, с. 127]. Потому он прибегает именно к грубому физическому насилию: избивает И-вэнь, возвращаясь домой пьяный до беспамятства. В случае И-вэя насилие носит стихийный характер, словно не подчиняется разуму, охватывая лишь сферу телесного.

В случае Ли Го-хуа все развивается совершенно иначе: ему очень важно завладеть женщиной еще и ментально, «пустить корни» [Там же, с. 134]. Он превращает насилие в кинофильм или годами отработанный сценарий спектакля: повторяет те же действия с разными девушками (возит их в Луншань, предлагает одну и ту же сумму в сто тысяч юаней и др.), упиваясь своей властью. Параллель можно отыскать и в увлечении Ли Го-хуа коллекционированием: помимо поиска редких произведений искусства тот сосредоточен на молодых девушках: «...такая красивая девочка виснет у него на шее, это еще круче, чем когда у тебя на шее бриллианты» [Там же, с. 76], «...красота не принадлежит себе» [Там же, с. 56]. Своих любовниц он называет вещами, которые можно взять и пополнить коллекцию. Учитель Ли Го-хуа не испытывает истинных чувств, лишь самоутверждается за счет бесконечных романов. Художественный мир произведения же представляет собой патриархальное общество, сконцентрированное на обладании.

Патриархальное восприятие раскрывается во многом с помощью фигуры ненадежного нарратора в лице Ли Го-хуа. В данном случае рассказчик не пытается спрятаться или оправдать себя: он четко понимает, что насиловал девочку. Однако на психологическом уровне раскрывается его нездоровый разум: подобно Гумберту в набоковской «Лолите» он видит намеки и распущенность там, где ее нет: «Белые носки на ее белых ногах смотрелись вульгарно» [Там же, с. 42]. Текст романа за счет своего многоголосия позволяет сравнить восприятие одних и тех же событий глазами Ли Го-хуа и Фан Сы-ци: «Сы-ци одними губами шептала: “Нет, нет, нет, нет” <...> Но учитель-то читал по губам “Минет, минет, минет”» [Там же, с. 54]. Если в «Лолите» насилие было скрыто под маской идеализированной самим рассказчиком любви, то в этом романе очевидна лишь попытка жертвы воссоздать в своем сознании подобие чувства, в то время как учитель лишь пользуется ею: ищет слабые места, манипулирует и верит в свою безнаказанность. Надежда на счастливый финал отсутствует — концовка является открытой, а героиня Фан Сы-ци по-своему типичной: Ли Го-хуа соблазняет девушек до встречи с ней, продолжает делать это и после, пользуясь все теми же приемами и фразами.

Типична и фигура учителя, а потому Линь И-хань вводит в ткань повествования целую компанию таких же, как он — преподавателей, буквально

паразитирующих на системе. Они представляют лишь одну школу, которых тысячи на Тайване, а потому описанный в романе сюжет можно назвать проблемой целой страны и ее общества. За это общество они и поднимают бокалы во время очередной встречи: «За лирическую традицию по обе стороны Тайваньского пролива, традицию, которая витиевато описывает любовные отношения между учителем и ученицей» [Там же, с. 45]. Линь И-хань описывает общество, которое пронизано молчаливым насилием — люди питают друг к другу тотальное безразличие. Это равнодушие порой оказывается более жестоким, нежели настоящее насилие. Весь дом оказывается в курсе, что Цянь И-вэй избивает свою жену, но это становится лишь поводом для пересудов. Мать Фан Сы-ци игнорирует намеки дочери, которая пытается попросить о помощи, называя девочку, у которой роман с учителем, испорченной. Таким образом, родители и самые близкие люди, подруга Лю И-тин в том числе, оказываются глухи к личной трагедии Фан Сы-ци, как оказываются безразличны и люди в интернете, читающие признание Го Сяо-ци. Раскрывая частные и невероятно камерные истории из жизни нескольких женщин, Линь И-хань обращается к социальной повестке целого государства, рассуждая о том, каково приходится жертве насилия, которая оказывается стигматизирована собственным окружением.

Текст «Райский сад первой любви» открывает перед читателем возможность услышать голос жертвы насилия, которой впервые удастся перекричать голос ненадежного нарратора, и окунуться в ее мир — темный, прямолинейный, душный. Особенно пронзительно Линь И-хань удастся описать опыт пережитой травмы и попытки самовнушения главной героини. Делается это за счет контраста: наряду с яркими образами автор вводит в ткань повествования отталкивающие сравнения и метафоры, в которых воплощается искаженная любовь, ничего общего не имеющая с раем — таким образом, даже название романа можно расценивать как своего рода оксюморон. Ли И-хань рассуждает о том, насколько тяжело бывает жертве заявить о собственной травме обществу, окружающим, но труднее всего — себе самой. Художественный мир здесь преисполнен насилия, которое носит практически всепоглощающий характер.

Проблема насилия в малой прозе Линь И-хань

В своих блогах (например, под ником «yihang28tw») Линь И-хань выложила более десяти текстов разной жанровой принадлежности, которые могут претендовать на статус интернет-литературы [8]. В своих работах она зачастую интерпретирует мотивы и сюжеты литературной классики, кото-

рые переносятся в современные условия, как бы актуализируя «доцифровую литературу» [9, с. 29] и внедряя в нее современные социальные проблемы. Писательница добивается этого с помощью разнообразных стилистических и композиционных решений, в том числе активно работает с заглавиями, которые в значительной степени влияют на восприятие текста в целом. Это видно на примере произведений малой формы, которые мы выбрали в качестве материала для исследования: «Сяо сэнъ дэ гуши», «Цзай хаоцзю хаоцзю ицянъ», «Сяо гунъюй чунъай гуши».

Произведение «Сяо сэнъ дэ гуши», повествующее о девочке, пережившей насилие со стороны собственного учителя, является по-своему уникальным для Линь И-хань с точки зрения стилистики. Заглавие этого текста включает обозначение жанра — *гуши* 故事. Это слово уже открывает возможности для интерпретации, так как *гуши* может переводиться и как «сказка», и как более нейтральное «история». Вариант перевода названия «Давным-давно» оправдывает себя, ведь в этом тексте действительно используется элемент сказочного стиля: «Давным-давно жила-была девочка, пусть её зовут маленькая Сэнъ!»² (很久以前，有個小女孩就叫她小森吧！) [10].

Тем не менее, сюжетная составляющая произведения является полной противоположностью его языкового наполнения — Линь И-хань представляет читателю сочетание легкого, по-своему детского стиля и совершенно грязного, тяжелого содержания, которое часто проступает, например, через реплики персонажей: «Ты трахалась со взрослым мужчиной!» (妳跟一個襖男人上床！) [Там же] — эту фразу говорят девочке родители. Благодаря этому сочетанию очень ярко проступает антитеза, которая пронесится через весь текст: маленькая Сэнъ не вырастет внутри, она застряла в том возрасте, в котором пережила травму, однако окружающие видят в ней взрослого человека. Героиня существует в мире, описанном простым языком, но в него просачиваются ужасы действительности — грязные, пошлые и страшные: «Маленькая Сэнъ часто ощущала, что ее тело **грязное**, даже ее сердце **грязное**» (小森常常覺得自己身體髒掉了，連心也髒了。) [Там же].

В этом произведении вновь выразительно представлена жизнь (или скорее существование) после перенесенной травмы насилия. Маленькая Сэнъ испытывает невыносимое чувство вины, внушенное ей окружающими: «Маленькая Сэнъ перепробовала почти все способы саморазрушения, потому что не существовало способа избавиться от ее горя. Она чувствовала себя его [учителя] сообщницей» (小森試遍幾乎所有自我毀傷的方式，因為沒有辦法從編制的悲裡脫身。她覺得自己是共犯...) [10]. Хотя героиня ясно понимает, что не совершила ничего плохого: «Маленькая Сэнъ чув-

² Перевод читат здесь и далее наш.

ствовала себя очень странно, потому что это не она совершила эти ошибки, но вечно получала упреки» (小森覺得很奇怪，因為犯錯不是她，可是她老被責難。) [Там же], однако воздействие общества, родителей, подруг, заставляет ее уйти в себя. Она, как Фан Сы-ци из «Райского сада первой любви», начинает убеждать себя: «она должна полюбить этого учителя, полюбить по-настоящему, иначе было слишком больно» (她要愛上這個老師，實實在在的愛，不然太痛苦了。) [Там же].

В произведении поднимается тема губительной стигматизации, которая загоняет жертву в угол, лишает ее заветного понимания со стороны окружающих и обрекает на одиночество. Этот аспект раскрывается и через композиционное решение: текст называется «История маленькой Сэнь», но в нем же несколько раз упоминается, что «ни один человек не дослушал ее историю до конца» (沒有人聽她說完全部的故事。) [Там же]. Таким образом, именно читатель оказывается тем человеком, который слушает и слышит эту историю — создается образ «рассказа в рассказе», некоторого многослойного повествования.

Примечательно, что для обращения к читателю, а точнее, к читательнице используется местоимение 2 л., ж. р. *ни* 妳: «Расскажу тебе историю... (跟妳講一個故事) [Там же], что показывает, что маленькая Сэнь, или автор в её лице, ждет понимания именно со стороны слушательницы-женщины, а также в своих текстах пытается предостеречь других девушек, надеется, что её опыт с ними не повторится. Такое же обращение, но во мн. ч., мы увидим и в другом тексте писательницы — «Сяо гунъюй чуньай гуши»: «А что насчет вас? <...> Стали бы вы говорить о прощении, если бы знали, сколько еще маленьких девочек опорочены — в прошлом, будущем или сейчас, пока вы читаете эти строки?» (而妳們呢? <...> 如果妳知道還有好多小女孩被污染，過去，未來，或是妳讀到這一行的此刻，妳還會談原諒嗎?) [12].

В тексте «Сяо сэнь дэ гуши» также невероятно силен мотив цикличности, который раскрывается не только через тягучее и длинное существование маленькой Сэнь, которой день за днем снится пережитое насилие, но и через саму фигуру учителя, а точнее его жертв. В этой маленькой «сказке» представлено целых три поколения травмированных девочек: маленькая Сэнь, сестренка S и девочка, чью фотографию учитель присылает в качестве угрозы. Таким образом, в произведении представлена сменяемость, которая едва ли закончится, потому что попытка сестренки S проявить субъектность жестоким образом пресекается.

Кроме того, описанный сюжет во многих деталях совпадает с романом «Райский сад первой любви»: ситуация, в которой оказывается сестренка S, практически полностью совпадает с опытом Го Сяо-ци, которая после

обличительной публикации в Интернете получает большое количество угроз и порицания: «Однажды, собравшись духом, она рассказала об учителе в интернете, но была освистана, а стены ее дома облили краской» (有一次S鼓起勇氣在網路上講了老師的事被噓爆，而且S妹妹的老家被噴漆) [10]. Фотография связанной девочки, которая потом оказалась в сумасшедшем доме — параллель с фото Фан Сы-ци, которое учитель делает в конце романа. Лишь главная героиня, маленькая Сэнь, в романе не фигурирует, однако ее образ является действительно типическим — с устойчивыми чертами характера, которые свойственны большинству жертв насилия, а потому в нём также прослеживается параллель с образом Фан Сы-ци. Сложно определить, действительно ли Линь И-хань рассматривала данный рассказ в качестве приквела или некоторого дополнения к собственному роману, однако тема насилия по-прежнему является здесь ключевой.

Таким образом, текст «Сяо сэнь дэ гуши» можно назвать своеобразным стилистическим экспериментом Линь И-хань, где остались сохранены основные содержательные и даже сюжетные черты. Кроме того, писательница оставляет в названии и намек на автобиографичность, ведь иероглиф сэнь 森 является модификацией ее собственной фамилии линь 林 с добавлением еще одного ключа «дерево» — му 木.

Другое произведение, «Цзай хаоцзю хаоцзю ицянь», выделяется композиционным решением, а также системой персонажей, однако тематически остается в одном поле с «Райским садом первой любви» и «Сяо сэнь дэ гуши». Этот рассказ представляет собой историю о попытках построить счастье после пережитой травмы, о невозможности преодолеть опыт прошлого, который преследует в настоящем и лишает будущего.

В этом тексте фигурируют три главных героя, которые обозначены лишь местоимениями — Она, Он и Ты. Тем не менее, каждый из них обладает довольно подробно прописанным характером, в котором угадываются типические черты. Очень интересен с этой точки зрения «Ты», в образе которого наблюдаются особенности, присущие фигуре учителя в прозе Линь И-хань. «Ты» щеголяет цитатами из области литературы: «[Ты] объяснял, что с красивой и талантливой девушкой “всё, что может случиться, должно случиться”. Она, конечно же, знала, что это были слова Ху Лань-чэна»³ (對她說與一個美且才的女生「能發生的關係都要發生」。她當然知道那是胡蘭成的句子。) [11].

Именно с персонажем «Ты» связано разрушение жизни героини, пережитый ею опыт насилия: «Её жизнь была похищена, сломана, в мгновение ока

³ Ху Лань-чэн 胡蘭成 (1906–1981) — китайский писатель и политик, муж писательницы Чжан Ай-лин 張愛玲 (1920–1995).

извращена и перекошена» (她的人生被搶走了，被弄壞了，在某一時刻就扭曲，歪斜了。) [Там же]. Вместе с тем, в тексте нет прямого указания на род занятий этого мужчины, он в некоторой степени бесплотен и появляется в тексте лишь эпизодами, вспышками, как воспоминание о травмирующем опыте, неожиданно возникающее в голове: «В тот день она приехала навесить тебя <...> Год назад? Или два? Уже не помнила» (那天她 <...> 去找你。隔著一年？或是兩年？忘記了。) [Там же].

Фигура «Он», напротив, является искренне любящим и сознательным персонажем. Сцены, связанные с жизнью в Америке наполнены нежностью, несвойственной для описания романтических отношений у Линь И-хань: «Его губы были розово-красными, а окончания фраз напоминали улыбку. Она бесконечно любовалась, желая утонуть в нем» (他的嘴唇粉紅紅，尾音像一個微笑，她無限地望進去，想要溺死在裡面。) [Там же]. Тем не менее, в этих же трепетных сценах проступают последствия травмы, которые не дают героям построить нормальные отношения — каждый раз в моменты счастья героиню настигают тревожные образы: «Он непринужденно поцеловал ее под баньяновым деревом. День был холодный, и вдруг раздался надрывный крик птицы, ее было не разглядеть в листве, как будто это заливалось само дерево» (榕樹下他很自然吻了她。大冷天的，竟然還有鳥在啼，巢巢的葉子中找不到那鳥，仿佛是樹木本身在啼叫。) [Там же]. В этом отрывке Линь И-хань вновь прибегает к использованию мрачных эпитетов и сравнений в сцене, совершенно для них не подходящей, что способствует напряжению с самого начала текста, когда проблема еще даже не обозначена. Таким образом, воспоминания о травме бесконечно преследуют героиню, лишают возможности достижения счастья, что проявляется на уровне языковых средств.

С точки зрения композиции интересным образом представлен разум больного человека: время нелинейно и очень условно (то оно тянется бесконечно долго, то неожиданно проходит сразу несколько лет), события расположены не в хронологической последовательности. Сама ткань повествования напоминает поток сознания. Периодически в текст просачиваются фразы от первого лица, например, пронзительные слова героини: «Как бы это объяснить: да, ты целовал меня, но я вовсе не целовала тебя. Да, ты спал со мной, но я не спала с тобой. Тогда мы были вместе, но меня там не было. Как бы всё это объяснить, да и зачем объяснять?» (要如何解釋：是的，你吻了我，但我並未吻你。是的，你做了我，但我沒有做。是的，那時，我與你在一起，但我並不在那裡。這一切，要如何解釋，又為什麼要解釋？) [Там же]. Этот абзац не оформлен в кавычки, и потому очень напоминает стилистические решения из романа «Райский сад первой любви»,

где слова и мысли Фан Сы-ци вплетены в основную ткань повествования, создавая впечатление чтения дневника. Здесь же этот прием помогает реализовать образ хаотичных мыслей и воспоминаний, которые смешиваются в голове героини.

Кроме того, ощущение цикличности и сбивчивости проявляется на уровне синтаксиса, присутствует повтор риторического вопроса: «В тот день она сказала ему, что ездила к тебе, когда готовилась к экзамену SAT в Тайбэе. Почему? В его голосе она услышала гвозди, плесень на стене и целый заброшенный дом с привидениями. Почему?» (那天她跟他說她上台北補習SAT的時候去找了你。為什麼？她聽見他的聲音里有釘子，壁櫥，和一整棟廢棄的鬼屋。她說因為他根本比不上你。為什麼？) [11]. Лексический повтор присутствует и в следующем абзаце, где первое предложение в значительной мере повторяет начало предыдущего абзаца: «В тот день она приехала навестить тебя, когда готовилась к экзаменам SAT в Тайбэе» (那天她上台北補習SAT的時候去找你。) [Там же].

Вместе с тем, в произведении дается неявный намек, что история, произошедшая с «Ты», относится к прошлому: «...Толстой писал, как во время войны 1812 года русская армия сожгла Москву дотла, прежде чем отступить. Ей давно следовало понять: как и эти солдаты, ты, уходя, сжег всё, что не смог забрать» (...托爾斯泰描寫當年的俄法戰爭，軍隊棄守莫斯科，撤退時把整個莫斯科城都焚毀了——你也像個兵，在離開她的時候，把不能帶走的東西，全部焚毀了。) [Там же]. Последняя фраза будто сравнивает отношения с «Ты» с некоторой точкой невозврата — вновь пережитое насилие тормозит героиню, не позволяет ей двигаться дальше. Она словно оказывается заперта в конкретном моменте жизни, не имея возможности преодолеть горечь произошедшего, как и маленькая Сэнь, которая не взрослеет и навсегда остается в мире детских сказок.

Таким образом, рассказ «Цзай хаоцзю хаоцзю ицян» представляет ключевую для текстов Линь И-хань проблематику насилия под необычным углом, раскрывая новые грани отношений и близости между героями. Любовный треугольник, где «Он» и «Ты» являются своеобразными противоположностями, помогает особенно ярко раскрыть драматизм истории. Героиня, не способная пережить травмирующие воспоминания прошлого, оказывается безоружна перед настоящим — не может быть рядом даже с нежным и чутким возлюбленным. Линь И-хань в этом тексте создает еще один образ жертвы, обреченной бесконечно прокручивать в голове тревожные воспоминания, потому что её будущее было «сожжено».

Последнее произведение малой прозы Линь И-хань, выбранное нами для анализа, называется «Сяо гунъюй чуньай гуши». Текст повествует об отно-

шениях учителя и ученицы, описывает их жизнь в одной квартире, что оказывается любопытно с точки зрения восприятия пространства. Линь И-хань вновь обращается к проблеме насилия, с тонким психологизмом изображая разрушенную судьбу молодой девушки.

Заглавие этого произведения вновь, будучи своеобразным оксюморон, призвано обмануть ожидания читателя, потому что история не имеет ничего общего с чистой, искренней любовью (*чунь ай* 純愛), но наполнено тревожными сценами. Героиня теряет себя, запертая в квартире учителя наедине с собой и нарастающим безумием: «...она часто видит себя в черно-белой форме, протягивающей вперед палец. Кончики пальцев по обе стороны соединяются в поцелуй, и миг зеркало расходится трещинами, словно лед. Мурашки карабкаются по ее предплечью, а затем вместе с зеркалом разбиваются об пол. На полу отражаются тысячи “Я”, но ни одно из них ей не знакомо» (自言自語, 跟鏡子說話, 常看見鏡子裡的自己穿著白衣黑裙制服, 伸出指頭, 這裡的指尖跟那裡的指尖相吻, 一瞬間, 鏡子裂出輻射狀的冰紋, 雞皮疙瘩爬上她的手臂, 然後, 鏡子跟疙瘩同時碎在地上。地上影映百千個自己, 可是沒有一個她認識。) [12]. В этом эпизоде героиня наиболее ярко ощущает потерю собственной личности, субъектности, а переживаемый ею опыт напоминает диссоциацию — состояние, при котором человек находится не «в» опыте, но наблюдает или слышит его снаружи как зритель [13].

Практически в абсолют возводится ощущение клаустрофобии и давящего пространства. Героиня взаимодействует не столько с насильником, сколько со спертым, пугающим помещением, напоминающим тюрьму. Этот эффект значительно усиливается за счет выбора специфической лексики, имеющей оттенки неволи, заключения. Например, в предложении «Когда она сидела с ним взаперти, не было возможности писать сочинения» (關在他那裡的時候沒辦法寫文章) [12] используется глагол *гуань* 關, имеющий значения «закрывать, затворять», а также «запирать, заточать в тюрьму». Использование слова с подобной семантикой свидетельствует о несвободе героини, как внешней, так и внутренней. Другие примеры включают в себя глаголы, которые сложно перевести на русский язык с сохранением игры слов:

1) 他願意放風之後, 她最喜歡的還是去咖啡廳, 想到句子就寫... «Когда он соглашался отпустить ее погулять, больше всего ей нравилось приходить в кофейню, записывать первое предложение, пришедшее в голову...» [Там же].

2) 每天蹲咖啡廳, 寫作文給他 - 幸是在紙上. «Каждый день, сидя в кофейне, она писала ему сочинения» [Там же].

Глагол *фанфэн* 放風 имеет несколько значений, которые включают как более нейтральные «проветриваться, прогуляться», так и стилистически

окрашенное «выпускать заключенного на прогулку». Во втором случае глагол 蹲 переводится «сидеть без дела» и одновременно с этим «сидеть в тюрьме». В обоих примерах выбор специфической, неоднозначной лексики способствует созданию тревожной атмосферы, образа неких оков, которые сдерживают героиню в ее невозможности вырваться из сложившейся ситуации, двигаться дальше.

Ощущение тотального одиночества усиливается и за счет применения классического приема — «диалога глухих», где реплики персонажей фактически не связаны между собой [14, с. 93]. Каждое взаимодействие героини с учителем сопряжено с пустыми разговорами, в которых сквозит полное равнодушие: «Когда дверь открылась, она покатила, как раскрасневшийся мандарин, угодив прямо в него. Он спросил, что она делает, обыденным тоном, словно в этой комнате не может произойти ничего более нормального» (開了門，她像一隻滿面通紅的橘子，落下來，打中他。他問她做了什麼，麵線白米的口氣，好像這屋子裡的事情再正常不過。) [12], «Она смеется про себя: “Уж лучше сделай зарубку на борту лодки”. Он говорит, что у нее пьяный бред» (她心裡笑：你不如刻個刻度，刻舟求劍吧。他說她發酒瘋。) [Там же]. Герои не соотносятся в своем настроении, учитель зачастую отмахивается от девушки, обесценивая ее как личность — фактически проявляя психологическое насилие.

В частности, учитель совершенно безразличен к чувствам девушки и воспринимает ее наравне с предметами быта: играет «на ее теле, как на струнном инструменте» (他彈奏她的身體) [Там же] — лишает субъектности. Услышав звук разбивающегося зеркала, он «возвращается лишь для того, чтобы проверить винные бутылки в холодильнике» (他一回來，只檢查冰箱的酒瓶) [Там же], не проявляя интереса к здоровью героини, которая могла пораниться. Фигура учителя в этом тексте очень близка образу Ли Го-хуа из «Райского сада первой любви» в своем вещизме. Но если Ли Го-хуа коллекционировал школьниц, как редкие вещицы, трофеи, то учитель в этой истории считает, что ценность и бутылки вина выше, чем у девушки.

Тем не менее, героиня, регулярно подвергаясь физическому и эмоциональному насилию, не начинает ненавидеть своего насильника, но становится по-настоящему одержимой учителем. После расставания она живет лишь воспоминаниями о нем.

«Она по памяти записывала его слова: “Это белое, бьющееся волнами платье может скрывать тайны. Я знаю, что ты надела его для меня”. Он говорил: “В Тайбэе слишком много высоток, а нам всего лишь нужна комната и окно, что не пропустит дождь”. Он говорил: “Ты похожа на грезу, на лунный свет, скользящий по кончику ножа”. Он говорил: “Я для тебя как поиск

туалета в универмаге — повсюду указатели, показывающие направления к уборной, но ни одного, что помог бы вернуться обратно»»

(默寫他說過的：「那件白洋裝，澎澎的，可以藏秘密。我知道妳穿衣服是為了我。」他說：「台北高樓大廈太多了。我們只需要一個房間，一扇食雨的窗。」他說：「妳好像一個我的夢境，從刀子般的月亮那裡掉下來的。」他說：「我之於妳，好像在百貨公司找廁所。處處有指標帶妳走向廁所，但沒有指標帶妳回去原來的地方。」)[12]

Анафора, единоначатие каждого предложения нагнетает ощущение одержимости, ведь героиня спустя много лет после расставания продолжает бродить по городу, а вокруг нее вьются слова учителя, не оставляя ее ни на миг. Вместе с тем, подобный результат является целью учителя, и он заявляет об этом без зазрений совести: В «Заметках о множестве вещей» сказано, что так я могу навечно поселиться в твоей душе, как червяк» (《博物誌》說，這樣就能蟲一樣永遠鑽進妳心裡。)[Там же]. Линь И-хань вновь создает историю девочки, которая не смогла отойти от пережитой травмы, но, в отличие от текста «Цзай хаоцзю хаоцзю ицянь», она находится в полном одиночестве, наедине с «червяком», поселившимся в ее душе. Даже в системе персонажей фигурирует лишь она, учитель и Пэй-пэй, которая оказывается ее двойником.

Столкновение с Пэй-пэй, к тому же, под новым углом раскрывает нездоровое отношение девушки к ее роману. Мысли о том, что ей придется разделить с кем-то любовь учителя, оставляет героиню в состоянии безнадежности и паники: «У нее на языке крутилось множество вопросов, но в то же время она не знала, в чем проблема, будто у нее в горле золотая рыбка безостановочно выпускала пузыри. Фланелевый диван напоминал зыбучие пески, и она постепенно тонула в нем» (她嘴裡有許多問題，但是她也不知道問題是什麼，像喉嚨有隻金魚不停地吐氣泡。絨布沙發如流沙，她吃吃陷進去。)[Там же]. У нее на глазах мир разрушался, его пожирала «колония прозрачных термитов» (身骨透明的白蟻)[Там же], в критической ситуации образы обрели животные черты, сблизилась со стихией. По этой причине обыкновенная встреча в отеле действительно напоминает катастрофу в глазах героини.

В этом же тексте Линь И-хань прибегает к интересному композиционному решению — неожиданно переходит к повествованию от первого лица, что делает данное произведение «рассказом в рассказе». Тут же она пишет: «Самое болезненное, что именно тогда моя жизнь была перекошена и полностью сломана. У меня отняли жизнь. Не уговаривайте меня быть счастливой, достаточно того, что я не страдаю так сильно, что хочу умереть» (最痛苦的是我的人生就在那裡歪斜、徹底被折斷了。我的人生被搶走了。別勸我快

樂，我只要不會痛苦到想死就夠了。) [Там же]. Трудно определить, является ли это монологом той же героини, история которой была представлена в тексте, или в ткани повествования прорезается голос самой Линь И-хань, которая намекает на автобиографичность истории. Рассказчица, уже взрослая, прямым текстом вводит в произведение социальную повестку, рассуждая о судьбе девочек, столкнувшихся и продолжающих сталкиваться с насилием каждый день. Вместе с тем, и ее существование проникнуто страхом:

«Ночная тьма отпечатала черты лица на стекле, придавая им незащитное выражение. Самое тягостное ночное воспоминание — быть пойманной вульгарным поэтом. Я могу представить, что когда я допишу этот текст и выключу свет в гостиной, ночная тьма, как рыба, резвящаяся в воде, самозабвенно заполонит все пространство, докуда только сможет дотянуться» (黑夜把五官壓在窗上，壓出一副失怙的表情，黑夜的傷心事就是被俗濫的比興套住。我可以想像，當我寫完這篇文章，關掉客廳的大燈，黑夜會魚得水般游進來，伸手到每一個它可以觸及的地方。) [12].

Нарратор испытывает искренний и благоговейный ужас перед ночью, как перед силой, несущей с собой тяжелые воспоминания, мысли о травме (отсюда здесь и фраза о «вульгарном поэте» (俗濫的比興) [Там же] — учителе). Этот эпизод предстает очередным подтверждением незащитности жертвы насилия, которая едва ли окажется в силах преодолеть подобный опыт.

Таким образом, произведение «Сяо гунъюй чуньай гуши» по-прежнему описывает проблему насилия, однако обращается к принципиально новым вопросам, например, затрагивает одержимость (т.н. стокгольмский синдром), с которой сталкивается жертва в своем одиночестве, а также использует языковые решения (на уровне лексики), работающие на создание гнетущей атмосферы.



Линь И-хань⁴

Подводя итоги, мы можем заключить, что в произведениях малой прозы Линь И-хань, как и в её романе «Райский сад первой любви», проблема насилия всегда рассматривается как ключевая. Основные художественные приемы, с помощью которых писательница раскрывает проблему насилия в романе, включают в себя: фигуру ненадежного нарратора (в лице учителя Ли Го-хуа), двойственные лексические смыслы (в частности, в заголовке), тревожные метафоры, которые сопровождают внешне счастливые события, мотив несвободы женских

⁴ Источник: <https://news.tvbs.com.tw/local/910410>

персонажей — потеря ими субъектности. С пронзительной откровенностью Линь И-хань описывает опыт пережитой травмы и концепцию искаженной любви, не оставляя места для оправдания насилия.

В произведениях малой прозы нами также были выделены типичные для творчества писательницы черты репрезентации насилия. Женские персонажи вновь оказываются в безнадежном положении, загнанные в угол из-за стигматизации общества (например, маленькая Сэнь получает осуждение со стороны собственных родителей). В текстах малой прозы Линь И-хань прибегает к стилистическим решениям, напоминающим поток сознания, к «многоголосому нарративу», экспериментам с языковым наполнением текста (так, неоднозначная лексика создает тревожную атмосферу в рассказе «Сяо гунъюй чуньай гуши»).

Вместе с тем, набор стилистических (сказочное повествование в тексте «Сяо сэнь дэ гуши»), композиционных («Сяо гунъюй чуньай гуши» представляет собой рассказ в рассказе) и языковых средств разнится от текста к тексту, что предоставляет Линь И-хань поле для литературных экспериментов. По-своему новым приемом является и выстраивание необычной системы персонажей для введения антитезы (в тексте «Цзай хаоцзю хаоцзю ицян»)). Тексты малой формы позволяют по-новому раскрыть безнадежность, страх и цикличность жизни ее героинь. Тем не менее, несмотря на стилистические эксперименты, насилие в творчестве Линь И-хань неизменно проступает на всех уровнях текста, становясь по-настоящему вездесущим и всепоглощающим. Данная проблематика выходит на первый план в каждом тексте писательницы, наполняя художественный мир тяжелой, гнетущей атмосферой пережитой травмы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Цзяньфан яньпань. Линь И-хань цэн се «Чулянь» тецзинь юй Чэнь Син лянцзин (Судебное рассмотрение дела. Линь И-хань написала «Первую любовь», будучи в отношениях с Чэнь Сином) // Цзюю дьяньцзы бао, 2000. URL: <https://news.ltn.com.tw/news/society/paper/1129169> 檢方研判／林奕含曾寫《初戀》貼近與陳星戀情 // 自由電子。2000。

2. Lisa Chu Shen. From Lolita to Fang Siqu: Sabotaging the Narrative of Rape across Cultures // Critique: Studies in Contemporary Fiction, 2021. №. 3. P. 285–302.

3. Джумайло О.А. Английский исповедально-философский роман 1980–2000 гг.: специальность 10.01.03 «Литература народов стран зарубежья (английская литература)»: диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Ростов-на-Дону, 2014. 395 с.

4. Жданова А.В. Структура повествования в условиях ненадежного нарратора (роман В.В. Набокова «Лолита»): специальность 10.01.08 «Теория литературы. Текстология»: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Самара: Самарский государственный университет, 2007. 224 с.

5. Белогорцев А.Д. Автофикшн, или псевдоавтобиография: особенности жанра в современной русской литературе // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. №3. С. 23–33.

6. Левенталь В.А., Рогова К.А., Степанов А.Д. Современная русская литература: направления, тенденции, язык // МИРС. 2022. №3. С. 72–79.

7. Линь И-хань. Райский сад первой любви / Линь И-хань ; пер. с китайск. Н. Власовой. М.: Есть смысл, 2021. 208 с.

8. Линь И-хань — булогэ вэньчжан (Линь И-хань — записи в блоге) // Чжиху. 26.01.2011. URL: https://www.zhihu.com/column/c_1468210574802329600 林奕含 — 部落格文章。知乎。26.01.2011.

9. Солдаткина Я.В. Литература в сети Интернет и основные направления развития медиакультуры: доцифровой текст и его сетевые трансформации // Наука и школа, 2021. №1. С. 29–38.

10. Линь И-хань. Сяо Сэнь дэ гуши (История маленькой Сэнь) // Чжиху. 2022-02-04. URL: <https://zhuanlan.zhihu.com/p/463982743> 林奕含。小森的故事。知乎。2022/02/04.

11. Линь И-хань. Цзай хаоцзю хаоцзю ицянь (Давным-давно). Тайвань: Инькэ вэньсюэ шэнхо чжи, 2017. 林奕含。在好久好久以前。中国台湾: 印刻文学生活志。2017年6月。

12. Линь И-хань. Сяо гунъюй чуньбай гуши (История чистой любви в маленькой квартирке) // Чжиху. 2022-01-23 URL: <https://zhuanlan.zhihu.com/p/460885415> 林奕含。小公寓纯爱故事。知乎。2022/01/23。

13. Краткий толковый психолого-психиатрический словарь / ред. К. Игишева. 2008. URL: <https://psychology.academic.ru/595/>.

14. Мельник И.В. Традиции А.П. Чехова в русской и зарубежной драматургии XX в. // Пятигорский государственный университет. С. 92–94.

До рождения Сань Мао. О раннем жизненном и творческом пути тайваньской писательницы Чэнь Пин



Творчество современной тайваньской писательницы Сань Мао¹ 三毛 (настоящее имя Чэнь Пин² 陳平) (26 марта 1943 —

¹ Было принято решение транслитерировать имя писательницы на русский язык в два слова — «Сань Мао», что в свою очередь является продолжением традиции в отечественной науке, а также элементом, «позаимствованным» из работ Мариам Ланг (Miriam Lang) (знаковая фигура в исследованиях жизни и творчества писательницы на английском языке), которая также делила имя писательницы в два слова [1; 2; 3; 4; 5]. Необходимо отметить, что в современном зарубежном литературоведении предпочтение все же отдается слитному написанию имени писательницы — «Sanmao». Данную особенность можно заметить и в ряде переводов на иностранные языки (см. перевод Майка Фу (Mike Fu) на английский, Сары Ровира-Естевой (Sara Rovira-Esteva Irene Tor Carroggio) на испанский и т.д.). В переводе на славянские языки (русский) предпочтение было отдано написанию имени через дефис — «Сань-мао» (однако при переводе на украинский язык было выбрано слитное написание).

² Автор статьи разделяет личность и творчество «альтер-его» Сань Мао и Чэнь Пин (а также Эхо (Echo) Чэнь), видя в каждом из них свои особенности, выраженные как в форме идиостиля, так и авторской субъективности. В данном исследовании, однако, не ставится вопрос о том — является ли «Сань Мао» псевдонимом, гетеронимом или, в действительности, настоящим альтер-его Чэнь Пин. Более того, ставится знак тождества между Сань Мао и настоящим именем писательницы. Во время описания жизненного и творческого пути мы стремились избегать использования псевдонима «Сань Мао», обращаясь к писательнице исключительно ее настоящим именем во избежание возможного недопонимания.



Фото 1. Портрет
Сань Мао

4 января 1991) (Фото 1)³ продолжает пленять сердца читателей, как на родине автора⁴, так и на материковом Китае, несмотря на десятилетия, прошедшие со времени ее литературного дебюта и трагического ухода из жизни. Более того, рост популярности личности Сань Мао и ее рассказов начал наблюдаться как в странах Запада, так и в России, где совсем недавно был издан перевод ее ключевого сборника рассказов «Сахарские новеллы»⁵ (*Сахала дэ гуши 撒哈拉的故事*). Сочинения писательницы переведены на множество языков, включая английский, русский, украинский, испанский, нидерландский, корейский, японский и многие другие⁶.

Сань Мао оставила после себя действительно богатое литературное наследие, включающее около 19 сборников с рассказами, 5 статей, 3 аудиокниги, 22 песни, 5 переводов с испанского и английского языков, а также сценарий к фильму «Бурлящая красная пыль» (*Гунь гунь хун чэнь 滾滾紅塵*)⁷ (1990), который был номинирован на престижную тайваньскую кинопремию «Золотая лошадь»⁸ (*Цзинь ма цзян 金馬獎*). На данный момент творчество писательницы активно изучается не только китайскими и зарубежными литературоведами, становясь предметом исследований при написании любительских и научных статей, магистерских диссертаций, но

³ Источник: <https://kknews.cc/culture/yxel35g.html>

⁴ Несмотря на то, что Чэнь Пин родилась на материковом Китае, на протяжении всей жизни своей родиной она называла именно Тайвань.

⁵ Далее «Сахарские новеллы». Название было дано переводчицей сборника на русский язык М. Осташевой [6].

⁶ Также существует большое количество любительских переводов рассказов Сань Мао. Более того, некоторые из ее писем и эссе были включены в «Пособие по чтению и переводу современной художественной литературы Китая» М.В. Румянцевой (2018) [7].

⁷ В английском дубляже фильм получил название «Red Dust». Официального дубляжа на русский язык фильм так и не получил, однако есть серия нескольких любительских версий. Для перевода и озвучивания фильма на русский язык в качестве подстрочника была взята английская, а не оригинальная версия.

⁸ Фильм был номинирован в двенадцати категориях, включая выдающийся режиссерский дуэт Сань Мао и Янь Хо 嚴浩. Однако награды в данной номинации он так и не удостоился. По утверждениям некоторых биографов Сань Мао, а также членов ее семьи, эта неудача оказала пагубное воздействие на хрупкое психическое состояние писательницы, став одной из предпосылок ее трагической кончины.

и всеми, кто хоть как-то интересуется современной литературой на китайском языке⁹.

На Тайване в кофейне «Дом мечтаний Сань Мао» (*Сань Мао мэн у* 三毛夢屋)¹⁰ устраиваются литературные клубы¹¹, ее книги регулярно переиздаются, напоминая о некогда «всепоглощающей» лихорадке по творчеству и личности писательницы, известной также как Сань Мао жэ 三毛熱. В Западной Сахаре и на Канарских островах экскурсоводы предлагают остановиться в отеле¹², названном в честь «вечной скиталицы», и пройти по тем местам, где когда-то бывала сама писательница [12]. 26 марта 2019 года, в честь 76-го дня рождения автора, на Тайване, в Гонконге и Сингапуре пользователи Google могли увидеть изображение «вечной скиталицы», бродящей среди дюн. В том же году, в преддверии выхода долгожданного перевода сборника рассказов «Сахарские новеллы» на английский язык¹³ в именитом издательстве Bloomsbury Publishing, в журнале The New York Times в рубрике «Overlooked No More» появилась статья, посвященная жизни Сань Мао [13]. В 2020 году также вышел документальный фильм «Сань Мао: Невеста пустыни» («Sanmao: La novia del desierto»), раскрывающий детали личной жизни и путешествий Сань Мао и ее мужа Хосе Мария Керо (José María Quero) в 1970-е годы. Фильм был снят Мартой Аррибас (Marta Arribas) и Аной Перес (Ana Pérez de la Fuente). Более того, начиная с 2017 года в провинции Чжэцзян 浙江 проходит литературная церемония, названная в честь тайваньской писательницы. Победители награждаются премией «Премия Сань Мао в области прозы» (*Сань Мао саньвэнь цзян* 三毛散文獎)¹⁴. Принимая вышеперечисленные факты во внимание, справедливо полагать, что «циклон Сань Мао» (*Сань Мао сюань фэн* 三毛旋風) [14] продолжает существовать и даже получил свой новый виток уже и в XXI веке.

⁹ Однако стоит отметить, что в отечественной науке уделено не так много внимания творчеству и жизни тайваньской писательницы. Большой вклад в изучение и популяризацию творчества Сань Мао внесла С.В. Никольская, посвятившая писательнице ряд докладов [8; 9], а также существуют отдельные статьи разных авторов [10; 11].

¹⁰ Некогда дом самой Чэнь Пин. Находится в горах в деревне Уфэнсян 五峰鄉 (уезд Синьчжу 新竹縣), Тайвань. С 2010 года там устроена кофейня.

¹¹ О данном факте рассказала в ходе интервью М. Осташева, проживающая на данный момент на Тайване.

¹² Имеется в виду отель «Hôtel San Mao Sahara», открытый в городе Эль-Аюн (El Aaiún) (Западная Сахара), где некогда жила сама писательница.

¹³ В английском варианте сборник получил название «Stories of the Sahara» (2019–2020). За перевод сборника на английский язык отвечал переводчик китайского происхождения Майк Фу (Mike Fu).

¹⁴ На момент написания статьи проходит отбор рассказов для 5 литературной церемонии.

Ряд видных тайваньских и материковых писателей, вспоминая автора, также дал свою оценку творчеству и личности Сань Мао. Так, ключевое лицо в современной литературе Тайваня Бай Сянь-юн 白先勇 говорит:

三毛創造了一個充滿傳奇色彩瑰麗的浪漫世界；裡面有大起大落生死相許的愛情故事，引人入勝不可思議的異國情調，非洲沙漠的馳騁，拉丁美洲原始森林的探幽——這些常人所不能及的人生經驗。三毛是寫給年輕人看的，難怪三毛變成了海峽兩岸的青春偶像。

«Сань Мао создала легендарный романтический мир, в котором любовные истории сплетаются с перипетиями жизни и смерти, историями с завораживающим экзотическим миром и атмосферой, скачками по пустыне, исследованием девственных лесов Амазонки¹⁵ и переживаниями самой героини. Не все обычные люди способны прожить такую жизнь. Неудивительно, что она стала кумиром молодежи на Тайване и на материковом Китае» [15].



Рис. 2. Беспризорник
Сань Мао

Чжан Лэ-пин 張樂平 (1910–1992) — создатель оригинального комикса-маньхуа о похождениях по Китаю «трехволосого мальчика» Сань Мао 三毛¹⁶ (Рис. 2)¹⁷, ознакомившись с работами тайваньской писательницы, сказал, что ее проза полна оптимизма, стойкости, упрямства, но в это же время имеет и некоторую детскую непосредственность, и справедливо сравнивать ее «похождения» *лю лан* 流浪 с приключениями его собственного «сына»¹⁸ [16].

¹⁵ Речь идет о путешествиях Сань Мао по Южной и Северной Америке в 80-е годы по просьбе издательства «Корона». По одной из существующих версий, таким образом, отправив писательницу в путешествие, администрация издательства пыталась отвлечь Чэнь Пин от ее недавней потери мужа в 1979 году. Странствия Сань Мао по Америке станут основой сборника 1982 года «Путешествие длиною в тысячу рек и тысячу гор» (*Вань шуй цянь шань цзоу бянь* 萬水千山走遍).

¹⁶ По одной из наиболее вероятных версий Чэнь Пин взяла свой псевдоним в честь первой прочитанной в детстве книги — «Приключения беспризорника Сань Мао» (*Сань Мао лю лан цзи* 三毛流浪記) (1947–1949) Чжан Лэ-пина.

¹⁷ Источник: <https://j.eastday.com/m/1654826436039245>

¹⁸ Стоит отметить, что уже в 80-е годы Чэнь Пин, впервые вернувшись на материк с 1948 года, нанесла визит Чжан Лэ-пину, с которым провела целый ряд личных интервью. Тайваньская писательница называла Чжан Лэ-пина своим приемным отцом (*и фу* 義父). Сань Мао подарила Лэ-пину первый экземпляр своего сборника рассказов «Мои сокровища» (*Во дэ бао бэй* 我的寶貝, 1987), написав на первой странице книги: 爸爸，謝謝您創造了我的筆名 (Папа, большое тебе спасибо за то, что придумал мой псевдоним).

她的性格，脾气，爱好，像谁呢？看她那乐观，倔强，好胜，豪爽，多情而又有正义感，有时又显出几分孩子气的性格，倒真有几分像我笔下的三毛¹⁹。

«Так на что же похож ее характер, темперамент и увлечения? Глядя на ее оптимистичный, упрямый, готовый дать отпор, смелый, страстный и справедливый характер, она [Чэнь Пин] иногда может вести себя и как полный ребенок. Она действительно похожа на того Сань Мао, о котором я писал».

Однако, несмотря на постоянно растущую, с одной стороны, популярность личности писательницы и ее творчества, нам до сих пор мало известно о ранней жизни и творчестве девушки, скрывающейся за маской «Сань Мао». Справедливо говорить о существовании, как в отечественной, так и зарубежной науке лакун²⁰, связанных с переводами и анализом первых начинаний тайваньского автора, а также изучением и характеристикой жизненного и творческого пути Чэнь Пин до 1973 года²¹ и выхода «magnum-opus»-а «Сахарские новеллы» в мае 1976 года. Таким образом, ранняя жизнь и творчество Чэнь Пин, девушки, стоявшей за появлением фигуры «Сань Мао», представляются важным источником для литературоведческого исследования. Ранняя проза автора заслуживает тщательного и детального анализа, позволяющего не только раскрыть особенности художественного стиля, выявить ключевые темы и мотивы, но и понять то влияние социокультурного и исторического контекста на формирование идиостиля и образа автора в будущем. Автор работы верит, что данное исследование станет важным вкладом в литературоведческую науку и поспособствует более глубокому пониманию творчества тайваньской писательницы, раскрывая новую страницу в изучении выдающейся женщины, сыгравшей значимую роль не только в китайской и тайваньской литературе, но и во всей китайской диаспоре XX века. По нашему мнению, необходим глубокий и последовательный анализ не только наиболее популярных произведений (а именно сборника рассказов «Сахарские новеллы»), но и всего более раннего, во многом забытого творчества писательницы. Исследование жизненного и творческого пути, специфики художественного мира, раскрывающегося в самых первых работах, написанных Чэнь Пин в период с 1962 по 1967 годы, позволяет не только пролить свет на особенности личности и художественного

¹⁹ Взято из интервью Чжан Лэ-пина и его сына Чжан Вэй-цзюня 張慰軍 [17].

²⁰ Существует два основных подхода к изучению творчества Сань Мао (материковый и тайваньский). Один подход (материковый) носит литературоведческий характер, тогда как другой (тайваньский) — биографический [18].

²¹ Датой прибытия Чэнь Пин в Западную Сахару считают апрель 1973 года [2, p. 52].

стиля ранней прозы писательницы, но и посмотреть на другую сторону ее жизни и творчества, ведь Сань Мао начала свою творческую карьеру задолго до знаменитого странствия по Сахаре в 70-е годы и своего «рождения».

Материалом исследования послужил целый корпус онлайн статей, посвященных жизненному пути Сань Мао, ряд биографий²², а также сами рассказы писательницы из ее ранних и более поздних сборников.

Прежде чем перейти непосредственно к изложению характеристики жизненного и творческого пути Чэнь Пин, хотелось также вкратце упомянуть об истории перевода сборника «Сахарские новеллы» на русский язык. История перевода знаменитого сборника писательницы на русский язык настолько же тернистая, насколько и история перевода на любой другой иностранный язык. Русскоговорящей аудитории пришлось ждать более 45 лет, чтобы прочитать весь сборник в переводе. Однако не стоит упускать из внимания все те попытки перевода творчества писательницы, предпринимавшиеся на протяжении нескольких десятилетий. В особенности для нас примечателен 2012 год, когда появились переводы целых двух рассказов из сборника «Сахарские новеллы». В мае 2012 года Наталия Дойникова поделилась своим переводом рассказа «Свадебные записки»²³ (*Цзе хунь цзи 結婚記*) [19], и уже в сентябре Лидия Владимировна Стеженская представила свой перевод другого рассказа «Десятилетняя невеста»²⁴ (*Вава синь нян 娃娃新娘*) [20] из этого же сборника. Оба рассказа вышли на сайте «[ru]: San Wen». Читатель уже тогда мог представить себе, о чем писала тайваньская скиталица. Однако только спустя 10 лет русскоговорящему читателю представилась возможность окунуться в весь тот завораживающий мир песка и солнца, прочитав перевод Марии Осташевой, опубликованный издательством АСТ в апреле 2022 года в качестве продолжения книжной серии «Лучшая проза Тайваня» [21].

Жизненный и творческий путь Чэнь Пин

В данной части статьи внимание уделяется преимущественно описанию биографии и творческого пути Чэнь Пин до появления образа «Сань Мао»

²² Хотелось бы обратить внимание на количество и характеристику написанных китайскими исследователями работ. Во-первых, корпус научных исследований, посвященных Сань Мао, с одной стороны, велик, с другой же стороны, достаточно «однобок», так как в основном затрагивает лишь время пребывания писательницы в пустыне и ее более поздний период жизни.

²³ В переводе М. Осташевой рассказ получил название «История одной свадьбы».

²⁴ В переводе М. Осташевой рассказ получил название «Девочка-невеста».

на свет в 70-е годы. Также рассмотрены те факторы, которые могли непосредственно повлиять на формирование мировоззренческой системы писательницы и ее литературного стиля и образа в будущем. Из-за достаточно личного, во многом автобиографического характера всего «макротекста» Сань Мао, представленного в форме «дневниковых записей», жизненный путь писательницы будет описан в мельчайших деталях, так как многие элементы жизни автора были непосредственно интегрированы в письменные работы из разных временных периодов.

Также приведена хронология жизни Чэнь Пин, начиная с самых ранних лет и заканчивая переездом девушки в Западную Сахару в апреле 1973 года. Хронология была разделена на два основных периода, которые, в свою очередь, взаимосвязаны с представленными в данной статье рассказами. Каждый период охарактеризован рядом ключевых слов, которые напрямую относятся к важным вехам жизни Чэнь Пин. Таким образом, можно выделить следующие этапы становления личности и творчества будущей тайваньской «скиталицы»: «Детство, отрочество и юность» и «Сезон дождей»²⁵.

Детство, отрочество и юность

Ключевые слова: школа для девочек; личная библиотека; одиночество; сирота Сань Мао; новый мир

Чэнь Мао-пин 陳懋平²⁶ родилась 26 марта 1943 года, во время Японо-китайской и Второй мировой войн, в хорошо образованной христианской семье в Чунцине, городе на юго-западе Китая. Ее отец, Чэнь Сы-цин 陳嗣慶, работал адвокатом, а мать, Мяо Цзинь-лань 繆進蘭, была домохозяйкой. Сама семья Сань Мао была родом из района Динхай провинции Чжэцзян в Китае. После войны семья переехала на восток в Нанкин, и незадолго до победы революционных коммунистических сил в 1949 году, семья бежала на Тайвань (примерно в 1948 году).

²⁵ Данный подход к хронологии жизни Сань Мао не является уникальным и часто применим другими исследователями, работающими с жизнью и творчеством писательницы. Более того, сама Сань Мао любила делить свою жизнь на периоды, обычно выделяя четыре основных этапа своей жизни (другими двумя периодами являются: период жизни с Хосе и вся жизнь, что шла уже после его смерти).

²⁶ Полное имя писательницы, данное ей при рождении. Сама девушка не любила писать иероглиф *мао* 懋, считая его устаревшим и слишком сложным для написания, поэтому в детстве и юности постоянно сокращала свое имя до Чэнь Пин 陳平. Впоследствии уже во взрослом возрасте писательница официально сменила свое имя, «выбросив» столь нелюбимый ею иероглиф.

Чэнь Мао-пин было шесть лет, когда она с родителями и своей старшей сестрой Чэнь Тянь-синь 陳田心 покинула родной дом. Вспоминая юную Чэнь Мао-пин, ее сестра скажет:

[我]和三毛一起去盪鞦韆，茫茫土地上沒有其他大人，夕陽即將在遠方地平線落下，風在耳邊呼呼地吹，我害怕得想要回家，三毛卻仍自顧自在鞦韆上越盪越高，越盪越高，好不容易下來了，我鬆了口氣，以為終於可以回去了，沒想到三毛竟然又半路停在墓地，撿石頭玩泥土，好奇著「為什麼人死了要埋在這裡？」這樣非常不「小孩」的問題²⁷。

«Мы как-то пошли качаться на качелях. На просторах не было других взрослых, солнце уже собиралось садиться, ветер свистел в ушах. Мне стало страшно, и я хотела вернуться домой, но Сань Мао всё продолжала раскачиваться на качелях, всё выше и выше. Наконец она спустилась, и я смогла вздохнуть с облегчением, думая, что наконец-то мы пойдем домой. Но неожиданно Сань Мао остановилась у кладбища, начала собирать камни и играть с землей, любопытствуя: “Почему людей после смерти хоронят здесь”? Это был совершенно не детский вопрос» [22].

С самого детства Чэнь Пин была непохожей на других. Она была храброй и чувствительной к людям и окружению. Она также твердо придерживалась своих принципов и ценностей.

После переезда в Тайбэй, Чэнь Мао-пин была зачислена в начальную школу Чжунчжэн в районе Чжуншань города Тайбэй и уже в 1954 году она поступила в среднюю школу для девочек № 1 города Тайбэй провинции Тайвань. Время, проведенное в школе для девочек, сильно отразилось на жизни и творчестве молодой писательницы, став одним из лейтмотивов первых рассказов, написанных Чэнь Пин, и позднее вошедших во второй сборник автора под названием «Сезон дождей больше не наступит» (Юй цзи бу цзай лай 雨季不再來). Много можно сказать, описывая ранние годы жизни писательницы, однако для нас примечателен тот факт, что в самом раннем детстве у нее развился чрезмерный интерес к литературе. Так, еще будучи ребенком, Чэнь Пин познакомилась с творчеством целого ряда видных китайских писателей своего века, включая Лу Синя, Ба Цзиня, Се Бин-синь, Лао Шэ и Юй Да-фу. Примечательно и то, что Чэнь Мао-пин, находясь лишь в пятом классе школы, прочла «Сон в красном тереме» — одно из самых значимых произведений всей китайской литературы²⁸. Один этот факт свидетельствует, что

²⁷ Отрывок интервью с Чэнь Тянь-синь для тайваньского журнала «A Day Magazine».

²⁸ Среди читателей и поклонников Сань Мао широко известна история о том, как она однажды спрятала роман под своей юбкой, чтобы во время урока, когда учитель писал на доске, незаметно доставать его и предаваться чтению.

будущая писательница была отнюдь не заурядной девочкой. Однако такое пристрастие к литературе имело и свою обратную сторону. Так, из-за своего увлечения чтением, оценки Мао-пин в средней школе значительно ухудшились. Особенно страдала математика. Стоит обратить внимание и на инцидент, случившийся во время второго года обучения в школе, когда учитель математики, заподозрив Чэнь Пин в списывании, нарисовал черные круги возле ее глаз, тем самым публично унизив девочку посреди всего класса²⁹. Данный поступок со стороны преподавателя оставил в душе Мао-пин неизгладимый след. Уже позже Сань Мао в качестве реакции на данное событие из детства напишет песню «Несмотря на правила» (*Гуй вай 軌外*), посвященную данному событию³⁰. На следующий день после происшествия Чэнь Пин потеряла сознание в классе, начав страдать от серьезных панических атак. Теперь вместо занятий юная «странница» ходила на кладбище Чжанли гунму 張犁公墓 читать романы, активно пропуская при этом уроки. После происшествия Чэнь Мао-пин, которая и так порицала ограничения тайваньской школьной системы, приняла решение вовсе бросить школу и учебу в целом³¹. Чэнь Тянь-синь, вспоминая этот злосчастный момент, скажет, что в то время на Тайване телесные наказания были обычным явлением. Студенты, такие как она, просто принимали этот факт. Но не Чэнь Пин. Она отказывалась идти на какой-либо компромисс [23]. С юных лет будущая «странница» проявляла неукротимое упрямство и стойко отстаивала свою точку зрения, что станет неотъемлемой чертой ее рассказов, с которой читатели будут встречаться вновь и вновь. Важно также отметить, что Чэнь Мао-пин останется в памяти

²⁹ Во время второго года обучения в средней школе (1955) оценки Чэнь Пин по математике никогда не поднимались выше нуля баллов. Сообразив, что учитель дает контрольные из конца учебника, Чэнь Пин заучила ответы нескольких таких тестов и получила отличные баллы по каждому из них. Однако столь внезапные баллы заставили учителя подозревать девушку в списывании, поэтому, чтобы проверить истинные ли это знания, учитель попросил при всех решить математическую задачку. После нескольких попыток Чэнь Пин сдалась, что подтвердило подозрения преподавателя. Чтобы преподать ей урок, учитель нарисовал два нуля возле ее глаз.

³⁰ Одна из первых лирических работ писательницы. В 1985 году в свет выйдет альбом «Произведения Эхо/Сань Мао. № 15» («回聲 三毛作品第15號») сначала на аудио кассетах и виниле. В январе следующего года Rolling Stone Records переиздал альбом на компакт-диске. Всего в альбоме 11 песен, все тексты написаны самой Сань Мао. Сам альбом представляет собой полуавтобиографическую историю жизни писательницы. 11 написанных ею текстов создают своего рода целостную музыкальную биографию.

³¹ Более подробно сказано в предисловии, написанном отцом Чэнь Пин Чэнь Сы-цином «Предисловие I: Моя вторая старшая дочь — мисс Сань» (*Сюй и во цзя лао эр сань сяо цзе 序一：我家老二 — 三小姐*) для 14 сборника писательницы «Записи о делах моих» (*Нао сюэ цзи 鬧學記*) (1988) [24].

многих как эрудит, обладающий обширными познаниями почти во всех сферах жизни и общества³². Однако какую-то конкретную специализацию Сань Мао никогда не получит.

Вследствие описанного ранее инцидента, а также ухудшившегося состояния здоровья, было принято непростое решение — обучать юную Мао-пин на дому. Так, отец начал учить дочь английской и классической литературе. Он также нанял нескольких репетиторов для обучения игры на фортепиано и живописи. Из-за столь необычного образа жизни Сань Мао будет нередко называть себя «эмигрантом из богемы». Кроме китайской литературы Чэнь Мао-пин также начала читать и зарубежные произведения, такие как «Граф Монте Кристо», «Дон Кихот» и «Унесенные ветром»³³. Уже позже в своем рассказе «Во сне не знаю я, что я лишь гость» (*Мэн ли бу чжи шэнь ши кэ* 夢里不知身是客) из сборника «Подарю тебе я лошадь» (*Сун ни ипи ма* 送你一匹馬) (1983) Сань Мао напишет:

還好我的父親不是賈政，自小以來書架上陳列的書籍，包括科學神怪社會倫理宗教愛情武俠偵探推理散文手工家事魔術化學天文地理新詩古詞園藝美術漢樂笑話哲學童謠劇本雜文……真個驚驚八極，心遊萬仞。

«Хорошо, что мой отец вовсе не Цзя Чжэн³⁴. Книги все так же стоят на полке еще с тех пор, как я была ребенком. Книги стоят разные. Есть про науки, есть про богов и монстров; от социальной этики до религии и любви; от боевых искусств до детективов с прозой. Были там книги и про рукоделие, работу по дому, магию, химию, астрономию, географию, новую и древнюю поэзию. А еще про садоводство,

³² Данную черту личности особенно хорошо видно во время прочтения рассказов из сборника «Сахарские новеллы».

³³ Согласно так называемой «хронике» Сань Мао (*Сань Мао да ши цзи* 三毛大事記), представленной издательством Crown Publishing, владеющей всеми правами на творчество писательницы, Чэнь Пин утверждала, что 初中時幾乎看遍了市面上的世界名著 («учась в средней школе, я прочитала почти все всемирно известные книги, представленные на рынке в тот момент»).

³⁴ Цзя Чжэн 賈政 — персонаж из романа «Сон в красном тереме». В браке с госпожой Ван, в определенных кругах он часто рассматривается как положительный персонаж, однако в повседневной жизни он оказывается недостаточно заботливым родителем и неэффективным членом общества, не приносящим пользы своей семье. Этот отрывок также демонстрирует очередную аллюзию к роману «Сон в красном тереме». В более поздних рассказах Сань Мао все чаще ссылается к своему любимому роману. Другими примерами аллюзий могут послужить рассказы «Счастье во всем» (*Шэнь мэ доу куай лэ* 什麼都快樂), рассказ «Любовь раз в жизни» (*И шэн дэ ай* 一生的愛), а также «Как велит сердце» (*Бу фу во синь* 不負我心). Все данные рассказы составляют сборник «Берущая города» (*Цин чэн* 傾城) (1985) [27].



Рис. 3. Страницка комикса «Приключения беспризорника Сань Мао»

искусство, ханьскую музыку, сборники анекдотов, философию, сборники детских стихов, сценарии, эссе... Я действительно была поражена всем этим, а мое сердце билось ударами, которые простирались на тысячу миль» [25].

Этот пример также является убедительным свидетельством начитанности и эрудиции писательницы с самых ранних лет. Однако, без тени сомнения, поистине значимой книгой, оказавшей влияние на всю жизнь автора, можно назвать «Приключения беспризорника Сань Мао» (*Сань Мао лю лан цзи 三毛流浪記*) (1947–1949) Чжан Лэ-пина. История о мальчике 12–15 лет, потерявшем своих родителей и дом, обреченном на скитания и жизнь в условиях нищеты и страданий, вызванных войной, японской оккупацией и инфляцией (Рис. 3)³⁵, была первой прочитанной девочкой книгой. На протяжении всего комикса-маньхуа мальчик Сань Мао встречается множество простых

³⁵ Источник: <http://art.people.com.cn/n/2015/0906/c206244-27547657-9.html>



Фото 4. Чжан Лэ-пин и тайваньская писательница Сань Мао

людей, описывая их нелегкую, порой невыносимую жизнь. Несмотря на свой детский, с первого взгляда, жанр, произведение носит поистине глубокий характер, повествуя о бездонной тоске по дому и своим родственникам [26]. Уже позже Чэнь Мао-пин напишет предисловие к тайваньскому изданию комиксов Чжана Лэ-пина (1989) (Фото 4)³⁶, в котором скажет:

記得當時，我方三歲，識字兩三百個，並不懂得人間的一切悲歡，但是藉著《三毛流浪記》的漫畫書，使我幼小的心靈，產生了一種朦朧的社會形態與意識，也使得我在那南京「大宅第」的童年生活裡，多少懂得了：在這個社會裡，尚有許多在遭遇上極度淒苦無依的孩子們，流落街頭，無爹無娘，掙扎著在一個大都會生存的辛酸以及那露天宿地，三餐無繼的另一個生活層面。

許多年過去了，十九歲時我離開了成長的台灣，在異國生活了二十年。二十年的日子，漂泊的心，以及物質上曾經極度的貧苦拮据，使我常常想起：雖然時代不同了，但那漫畫中的小三毛，好似在我無依無靠的流浪生活中，又做了一次或多或少的重演。雖然我本身的生長背景比起漫畫中的三毛來說，是幸福太多了。但在我成長的歲月中，我也遇見各色各樣的人。

等到有一日，我也拿起筆來寫作的時候，我只有一個堅持，那就是：在我的筆下，我所觀察，我所記錄的人生面相，即使平凡，如我的，但那人性的光輝與高尚，在沉默的大眾裡，要給這些同類一個肯定，欣賞，認同和了解，甚而理所當然的在生活中繼續實踐我們的真誠。

於是，在我決定筆名的時候，我選擇了「三毛」。

«Я хорошо помню то время, когда я в первый раз наткнулась на мальчика Сань Мао — сироту, бродящего по улицам. Мне было всего три года. Я знала лишь 200-300 слов и не могла понять всех радостей и печалей жизни. Однако когда я прочла комикс Лэ-пина, в моем разуме все заволоч туман. Живя в своем огромном “особняке” в Нанкине, я поняла, что вокруг меня существует множество бедных детей, живущих на улице без отца и матери, пытающихся выжить

³⁶ Источник: <https://iculture.ifeng.com/52207600/news.shtml?&back>

в этом мире. Я осознала горечь борьбы за выживание, когда ты спишь на улице большого города и тебе нечего положить в рот. И вот прошло много лет. Когда мне было девятнадцать лет, я покинула свой дом на Тайване и двадцать лет жила в чужих странах. Двадцать лет жизни мое сердце блуждало, а крайняя бедность и ограниченность в материальных ресурсах заставляли меня часто думать: вроде бы времена уже изменились, но маленький мальчик Сань Мао из детских комиксов, кажется, вновь появился в моей беспомощной странствующей жизни. Появился в каком-то новом облике. Хотя мое собственное детство не сравнится с детством Сань Мао, но в годы своего взросления я также встречала самых разных людей. Когда я только начала творить, я обрела решимость отразить правду жизни простых людей, даже если это самые обычные люди с самыми обычными жизнями, как у меня, они все равно обладают неким блеском и славой, что свойственны человеческой природе. Их голоса зачастую утеряны в тишине. Мы должны замечать, ценить, понимать таких людей, которые мало чем отличаются от нас самих. Мы должны продолжать быть искренними в жизни. Это нечто само собой разумеющееся. Именно поэтому я выбрала себе это имя»³⁷ [28].

Действительно, одной из наиболее ярких черт всего творчества Мао-пин будет ее честность, простота и открытость.

Из-за особенности обучения Чэнь Мао-пин (она училась на дому с 12 лет), девушка часто страдала от одиночества и депрессии³⁸. Ходят слухи, что в этот период из-за ухудшения психического состояния, Чэнь Пин начала активно посещать психиатра. Некоторые утверждают, что Чэнь Пин и вовсе пыталась покончить жизнь самоубийством, перерезав себе вены. Обеспокоенные родители будущей писательницы настояли на том, чтобы их дочь немедленно начала посещать уроки живописи, занимаясь сразу с тремя видными художниками Тайваня

³⁷ Подробнее о появлении псевдонима и личности известной как Сань Мао также говорится в авторском предисловии ко второму сборнику писательницы под названием «Когда Сань Мао еще не была сама собой» (*Дан Сань Мао хай ши цзай эр мао дэ ши хоу цзы сюй* 當三毛還是在二毛的時候 (自序)) [29]. Однако в нем излагается иная версия взятия данного псевдонима.

³⁸ Чэнь Мао-пин бросила школу на втором году обучения в средней школе (если брать за основу систему обучения материкового Китая, то получается, что девушка ушла со второго года средней школы первой ступени (то есть с восьмого класса российской школы)). Позже родители перевели Чэнь Пин в Тайбэйско-американскую школу (*Тайбэй мэйго сюэсяо* 台北美國學校).

своего времени: Шао Ю-сюань 邵幼軒³⁹, Хуан Цзюнь-би 黃君璧⁴⁰ и Гу Фу-шэном 顧福生⁴¹. Последний не только стал хорошим другом для Чэнь Пин, но и сыграл ключевую роль в творческом будущем девушки. Именно Гу Фу-шэн посоветовал Мао-пин познакомиться с произведениями таких писателей, как Бодлер, Золя, Камю и Чэнь Ин-чжэнь. Он также открыл для Чэнь Пин журнал «Антология» (*Би хуэй 筆匯*)⁴², дав ей свое понимание культурного мира Тайваня того времени. Спустя много лет Сань Мао скажет:

許多年過去了，半生流逝之後，才敢講出：初見恩師的第一次，那份‘驚心’，是手裡提著的一大堆東西都會嘩啦啦掉下地的‘動魄’。
。如果，如果人生有什麼叫做一見鍾情，那一霎間，的確經歷過。

«Много лет прошло, половина жизни утекла, прежде чем я все же осмелилась признаться: первая встреча с учителем, тот ужас, что я испытала, его можно сравнить с тем, как из ваших рук с грохотом падают на землю вещи, что только что вы держали. Если в жизни есть что-то подобное любви с первого взгляда, то, несомненно, в тот момент я испытала именно это чувство»⁴³.

³⁹ Шао Ю-сюань 邵幼軒 (1914–2009) — тайваньская художница, уроженка провинции Чжэцзян. Была известна благодаря своим картинам в жанре хуа-няо (цветы и птицы), имела прозвище Шао Пион.

⁴⁰ Хуан Цзюнь-би 黃君璧 (1898–1991) — китайский художник и педагог, уроженец провинции Гуандун. Мастер туши. После 1949 года он переехал на Тайвань, став частью трио, известного как «Перекресток трех мастеров», вместе с Чжан Дай-цзяном и Пу Синь-юем. Его часто называют «Пожилым Ми Шоу» (*Ми Шоу лао жэнь 米壽老人*).

⁴¹ Гу Фу-шэн 顧福生 (1935–2017) — тайваньско-американский художник, уроженец Шанхая, обучавшийся искусству в Париже и Нью-Йорке, путешествовал и жил в различных городах США. Наиболее известен благодаря его картинам маслом на квир-тематику, которые в 2017 году были включены в ретроспективу искусства в Музее современного искусства Тайбэя. С Гу Фу-шэном Чэнь Мао-пин познакомилась благодаря другу своей сестры Чэнь Со, который учился у художника. Сань Мао сама настояла на том, чтобы родители договорились с Фу-шэном на занятия для дочери. Фу-шэн также был близким другом писателя Бай Сянь-юня. Именно в журнале последнего Сань Мао публикует свой первый рассказ.

⁴² Журнал «Антология» (*Би хуэй 筆匯*) изначально был восьмистраничной газетой, выпускавшейся с момента своего создания 16 марта 1957 года раз в два месяца. Издателем был Жэнь Чжо-сюань. 4 мая 1959 года в Тайбэе было основано издание «Innovation Edition», и его формат был изменен на ежемесячный журнал. Главным редактором стал Вэй Тянь-цун, студент третьего курса китайского факультета Государственного политического университета. Всего было выпущено 24 выпуска. Помимо текущих политических комментариев и культурной критики, содержание журнала включало теорию литературы, литературную критику, переводы западных произведений, обзоры драмы и музыки.

⁴³ Из рассказа «Три моих учителя» (*Во дэ сань вэй лао ши 我的三位老師*). Сборник 1993 года «Мой рай полный счастья» (*Во дэ куай лэ тянь тан 我的快樂天堂*) [29].

Гу Фу-шэн стал единственным человеком «извне», с которым общалась Мао-пин. Но их пути вскоре должна была развести судьба — Фу-шэн должен был ехать за границу. Это означало, что Чэнь Пин снова предстояло столкнуться с неизбежным одиночеством⁴⁴. Перед своим отъездом Фу-шэн отдал юную девушку на попечительство Хань Сян-нину 韓湘甯⁴⁵, однако из-за личных обстоятельств и его скорого переезда за рубеж, Мао-пин «оказалась в руках» Пэн Вань-чи 彭萬浬⁴⁶. Когда же девушка поняла, что не имеет никакого таланта к живописи, именно Гу Фу-шэн решил поддержать отчаявшуюся девочку, подарив ей несколько блокнотов для записи, а также выпуск журнала «Современная литература» (*Сянь дай вэнь сюэ* 現代文學)⁴⁷, за издание которого отвечало уже видное лицо в современной литературе Тайваня — Бай Сянь-юн. Тогда-то Чэнь Мао-пин и поняла, что хочет попробовать свои силы и на литературном поприще⁴⁸.

⁴⁴ Данный момент биографии автора нашел свое отражение в третьем рассказе писательницы под названием «Райская птица» (*Цзи лэ няо* 極樂鳥). В самом рассказе девушка пишет письмо своему другу, который сейчас находится в Нью-Йорке, выражая свою грусть и тоску по ушедшему из ее жизни человеку.

⁴⁵ Хань Сян-нин 韓湘甯 (1939) — тайваньский художник, уроженец провинции Сычуань, города Чунцин. Известный художник-фотореалист. Являлся членом «Майской живописной группы». Хань Сян-нин учился на факультете изящных искусств Национального Тайваньского педагогического университета и окончил его в 1961 году. Его ранние картины были в основном абстрактными, с акцентом на форму и пространство.

⁴⁶ Пэн Вань-чи 彭萬浬 (1939) — тайваньский художник, уроженец провинции Сычуань. В возрасте десяти лет переехал на Тайвань. Закончив художественный факультет Национального тайваньского педагогического университета, он присоединился к группе «Майской живописной группы». Позже он стал преподавать масляную живопись и рисунок в Национальном тайваньском колледже искусств (ныне Национальный тайваньский университет искусств). Он стал первым китайским художником, приглашенным выставлять свои работы (биеннале) в Париже в ранние годы своего творчества.

⁴⁷ Первый выпуск журнала «Современная литература» (*Сянь дай вэнь сюэ* 現代文學) был опубликован 5 марта 1960 года. Журнал был основан Бай Сянь-юном и другими студентами факультета иностранных языков и литературы Национального Тайваньского университета. Журнал прекратил свое существование после выхода 22-го номера в сентябре 1983 года. «Современная литература» охватывала 1960-е, 1970-е и 1980-е годы в литературном мире Тайваня. Публикация длилась более 20 лет. Всего в свет вышли 73 выпуска, было опубликовано более 1400 статей. Журнал является всеобъемлющей и важной вехой для изучения развития литературы Тайваня.

⁴⁸ Таким образом, Мао-пин с самого раннего детства была вовлечена в художественный круг Тайваня, подвергшись воздействию со стороны целой плеяды видных мастеров своей эпохи, прививших молодой девушке эстетический вкус.

«Сезон дождей»

Ключевые слова: первые рассказы; учеба в Европе; «Сезон дождей больше не наступит»; встреча с Хосе; Эхо (Echo) Чэнь и Сань Мао

Само название данного жизненного и творческого периода является своего рода аллюзией ко второму сборнику писательницы «Сезон дождей больше не наступит» (июль 1976 года), в который вошли все ранние рассказы писательницы. Биографы Сань Мао в лице Цуй Цзянь-фэй 崔建飛 и Чжао Цюнь 趙裙 также выделяют схожий период, называя его юй цзи вэнь сюэ ши ци 雨季文學時期 [30, p. 294–295].

Гу Фу-шэн стал настоящим ментором для девушки, открыв для нее абсолютно новый, закрытый и во многом только зарождающийся культурный мир Тайваня того времени⁴⁹. Вместе с этим миром зарождалась и сама Чэнь Пин. Гу Фу-шэн настаивал, чтобы она продолжала учиться и развиваться дальше, не прекращая поиски своего творческого пути. Однако Чэнь Пин продолжала оставаться весьма закрытым и одиноким человеком, не подпуская к себе посторонних людей. Гу Фу-шэн предпринял попытку «раскрыть» Мао-пин миру, познакомив ее с одноклассницей Бай Сянь-юна, соратницей в письменном поприще Чэнь Жо-си 陳若曦⁵⁰. Но дружба между двумя девушками не удалась. Жо-си упрекала Пин в чрезмерном самолюбии и самопоклонстве, что часто оборачивалось конфликтами между ними. Уже после смерти Сань Мао, Чэнь Жо-си скажет:

[三毛] 非常喜歡陳若曦的小說，便透過白先勇「牽線」。第一次看到三毛時，她對著鏡子畫自己。

«Ей [Чэнь Пин] очень нравились мои рассказы, поэтому она пыталась “общаться” со мной через Бай Сянь-юна. Когда я впервые встретила с ней, та рисовала свое отражение в зеркале» [31].

⁴⁹ Чэнь Пин жила в период военного положения на Тайване (19 мая 1949 года по 15 июля 1987 года), когда активно проводились политические репрессии против тайваньских гражданских лиц и политических инакомыслящих при правительстве, управляемом Гоминьданом. Репрессии были направлены на политических диссидентов, включая левых, либералов, борцов за независимость и интеллектуалов. Период характеризуется политическим террором, массовыми убийствами, политическими репрессиями, а также полицейским государством. Военное положение на Тайване являлось на тот момент самым длительным в мире за всю историю.

⁵⁰ Чэнь Жо-си 陳若曦 (1938 г.р.) — тайваньская писательница, уроженка района Юнхэ, Новый Тайбэй. Является одним из четырех соавторов журнала «Современная литература», стоя в авангарде новой тайваньской и китайской литературы. Ее первый роман «Начальник уезда по имени Инь» (Инь сянь чжан 尹縣長), опубликованный в 1974 году, сделал ее первым автором «литературы шрамов».

Позже Чэнь Жо-си напишет рассказ «Фальшивый самоцвет» (*Цяо ци жоу* 喬琪), взяв за основу свои отношения с самовлюбленной Чэнь Пин. Чэнь Жо-си признавалась, что Мао-пин всегда не могла определиться — рисовать ли ей или все же начать писать. И лишь после того, как Жо-си уехала за границу, Чэнь Пин наконец опубликовала свой первый рассказ в журнале «Современная литература», который определил весь жизненный путь девушки.

В декабре 1962 года Чэнь Пин делится с Гу Фу-шэном своим первым произведением. «Одержимость» (*Хо 惑*) — поистине загадочный, туманный, местами мистический рассказ, написанный не характерным для всего будущего творчества писательницы потоком сознания. Рассказ настолько вдохновил Фу-шэна, что тот решил без ведома самой Мао-пин дать прочесть его своему другу Бай Сянь-юну. Рассказ тут же был опубликован в пятнадцатом номере журнала «Современная литература» под редакцией Сянь-юна. Это событие настолько вдохновило Пин, что та начала активно писать и высылать свои рукописи в различные издательства на печать. Уже намного позже, говоря о своем журнале в ретроспективе, Бай Сянь-юн скажет:

《惑》是一則人鬼戀的故事，的確很奇特，處處透著不平常的感性，小說裡提到《珍妮的畫像》，那時台北正映了這部電影不久，是一部好萊塢式 十分浪漫離奇人鬼戀的片子，大概給了三毛靈感。

«Одержимость» — это история любви человека и призрака. Это действительно очень странная, во всех местах необыкновенная история, полная чувств. В романе упоминается фильм «Портрет Дженни». В Тайбэе в то время его крутили в кинотеатрах. Это был фильм в голливудском стиле, очень романтичный и причудливый фильм о любви между человеком и призраком, который, возможно, и вдохновил Сань Мао» [15].

Уже через несколько месяцев в шестом выпуске 19 тома журнала «Корона» (*Хуан гуань ца чжи* 皇冠雜誌) был опубликован ее новый рассказ под названием «Лунная река» (*Юэ хэ* 月河) (1963). В это же время начинающая писательница решает продолжить свое образование. Так, с разрешения г-на Чжан Ци-юня 張其昀, основателя Университета культуры (*Вэнь хуа сюэ юань* 文化學院), Чэнь Пин в 1964 году стала вольнослушателем философского факультета, добившись при этом отличных академических результатов⁵¹.

Новая обстановка положительно влияла на Чэнь Пин и ее творческий процесс. Спустя два года сразу два ее рассказа выходят в печать —

⁵¹ В 1964 году Чэнь Пин по совету Чэнь Жо-си подала заявление к Чжан Ци-юню, председателю Университета культуры, о зачислении в университет в качестве вольного слушателя без статуса студента.

26 января 1966 года в газете «Кредит Ньюс» (*Чжэн синь синь вэнь бао* 徵信新聞報) выходит ее рассказ «Райская птица» (*Цзи лэ няо* 極樂鳥), а в сентябре этого же года в 16 выпуске журнала «Ежемесячник» (*Чу бань юэ кань* 出版月刊) публикуется ее последний рассказ из этого периода «Сезон дождей больше не наступит» (*Юй цзи бу цзай лай* 雨季不再來). Жизнь Мао-пин, словно напитанный дождевой водой цветок, начала поистине расцветать. Посещая занятия в университете, она случайно познакомилась с Лян Гуан-мином 梁光明 — талантливым студентом, издававшимся под псевдонимом Шу Фань 舒凡. Ко времени их знакомства молодой человек уже был знаменит в некоторых литературных кругах благодаря двум своим напечатанным сборникам. Вскоре двое любителей литературы начали встречаться. В это же время Чэнь Пин, учившейся на третьем курсе университета, представилась возможность поехать на стажировку по обмену в Европу. Не желая расставаться с Гуан-мином, Пин предложила вместе подать документы на международную программу обмена. Однако пара все же рассталась. Позже Шу Фань напишет предисловие к сборнику «Сезон дождей больше не наступит», описав Чэнь Пин и ее творчество в то время, как:

就三毛個人而言，也許西非曠野的沙、石和荊棘正含有一種異樣的啟示，使她從感傷的“水仙花”，一變而為快樂的小婦人

«Говоря о Сань Мао, я полагаю, что песок, камни и шипы пустыни Западной Африки таят в себе особую силу, превратившую ее [Чэнь Пин] из сентиментального “нарцисса” в счастливую женщину»⁵².

Ху Пинь-цин 胡品清, хороший знакомый и друг Сань Мао, в своем послесловии ко второму сборнику писательницы скажет:

喜歡追求幻影，創造悲劇美，等到幻影變成真實的時候，就開始逃避。

«Она любила гнаться за призраками, создавая трагическую красоту. Но когда призраки становились реальными, она тут же пыталась убежать от них»⁵³.

Собрав необходимый пакет документов, Чэнь Пин подала заявку и вскоре покинула Тайвань. На данном этапе своей жизни Чэнь Пин не только была вовлечена в новую зарождающуюся культуру Тайваня, но даже стала некоторой ее частью. Вклад, который внесли Гу Фу-шэн, Бай Сянь-юн и Чэнь Жо-си поистине огромен. Справедливо говорить о том, что именно это трио при-

⁵² Из предисловия Шу Фаня «О здоровом позднем и слабом раннем периодах» (*Цан жо юй цзянь кан* 蒼弱與健康) к сборнику «Сезон дождей больше не наступит» [32].

⁵³ Из послесловия автора ко второму сборнику «Сезон дождей больше не наступит» «Полет — прошлое и настоящее творчества Сань Мао» (*Фэй Сань Мао цзо пинь дэ цзинь си* 飛 — 三毛作品的今昔) [32].

дало Чэнь Пин, словно куску глины, свою форму и размер, однако нанесение рисунка и обжиг творения под солнцем пустыни еще только предстоял.

В 1967 году Чэнь Пин в одиночку начала свое странствие по Европе. Открыть новую главу своей жизни девушка решила с выбора имени, которое было бы не только более привычно для иностранцев, но и олицетворяло саму Мао-пин в тот период. Так она останавливается на уже знакомом ей имени Эхо (имя греческой горной нимфы). Когда-то именно им она называла своего учителя Гу Фу-шэна, а также подписывала свои художественные работы. Девушка решает оставить и частицу прошлой себя, сохранив свою фамилию Чэнь. Так некогда Чэнь Мао-пин стала Эхо Чэнь (*Echo 陳*).

Приехав в Испанию сначала учить испанский язык, через полгода Эхо Чэнь поступила на гуманитарный факультет Мадридского университета Комплутенсе. Именно здесь она вскоре познакомилась со своим будущим мужем Хосе⁵⁴ — пока учеником 12 класса школы, — и написала целых три новых рассказа. В 1967 году в разных изданиях, но с периодичностью раз в три месяца, выходят: «Осенняя тоска» (*Цю лян* 秋戀)⁵⁵, «Утро понедельника» (*И гэ син ци и дэ цзао чэнь* 一個星期一的早晨)⁵⁶ и «Антоний, мой Антоний» (*Аньдунни во дэ Аньдунни* 安東尼我的安東尼)⁵⁷. Рассказы, полные ностальгии и меланхолии, были посвящены жизни в Европе и молодым людям, пытающимся разобраться в своих чувствах. Сами рассказы стали неким продолжением серии ее более ранних работ, как в плане сюжета, так и языка в целом. В Испании Эхо долго не задерживается и вскоре переезжает в Германию, поступив в институт Гёте. В Берлине она начинает активно учить немецкий язык. Биографы Сань Мао до сих пор ведут споры насчет определенных дат пребывания путешественницы в Европе. Так как сама Чэнь Пин не уточняла, в какие месяцы в каком месте она была, наиболее узкой временной рамкой зачастую выступает год. Авторы обращают внимание на данную особенность хронологии жизни писательницы, пытаясь ответить на вопрос

⁵⁴ Хосе Мария Киро — родился в южной части Испании, в провинции Хаэн. Его отец, Исаак, и мать, Мария, жили в Андалусии, где у семьи были обширные оливковые рощи, обеспечивающие их финансово. В семье было восемь детей, и Хосе был седьмым. Как и Сань Мао, он вырос в религиозной семье, однако сам Хосе не был особенно верующим и часто уклонялся от общих молитв. Его красота привлекала многочисленных девушек, однако его сердце было отдано Чэнь — мальчика покорила необычная, отличавшаяся от всех красота девушки.

⁵⁵ Январь 1967 года в газете «Центральная газета» (*Чжунъян жи бао* 中央日報).

⁵⁶ Март 1967 года в 22 выпуске журнала «Ежемесячник» (*Чу бань юэ кань* 出版月刊).

⁵⁷ Июнь 1967 года в 4 выпуске журнала «Молодой лев, литература и искусство» (*Ю ши вэнь и* 幼獅文艺).

о неточности и поверхностности представленной в работе биографии. Именно здесь в Германии, по словам самой Эхо Чэнь, в ней по настоящему просыпается «академическая душа», стремящаяся к постоянной и непрерывной учебе. Отмечается, что девушка могла сидеть за книжками по 16 часов в день, достигнув тем самым высоких академических результатов (в особенности по немецкому языку). По словам Пин, через полгода ее немецкий был на таком высоком уровне, что ее даже пригласили преподавать в институт. К данному фрагменту жизненного пути писательницы нередко возникает целый ряд вопросов, на который можно дать не всегда полный и удовлетворяющий ответ. Например, есть сведения, что Чэнь Пин также работала в качестве модели и продавала парфюмерию в одном из немецких супермаркетов, однако каких-то более точных свидетельств тому нет. На этот момент жизни писательницы часто обращает внимание один из наиболее активных критиков и «разоблачителей» Сань Мао Ма Чжун-синь 馬中欣⁵⁸. Во многом благодаря ему в некоторых кругах сложилось мнение, что большинство элементов биографии Чэнь Пин не являются достоверными [11]. Авторы также принимают данный аспект во внимание, описывая сведения из данного периода жизни Сань Мао. Девушка решает не оставаться в Германии, а продолжить свое путешествие. Следующей своей остановкой Чэнь Мао-пин выбирает город Чикаго в США. Поступив в Иллинойский университет изучать английский язык, Эхо Чэнь также устраивается на работу в местной юридической библиотеке, желая также в скором времени заняться керамическим делом. Важно отметить, что данный период был богат не только на путешествия и новые работы писательницы, но и на ее «любовные похождения». Действительно, во время своего «турне» по Европе и Америке Эхо Чэнь встречалась с немалым количеством мужчин. Среди них были и богатый японский бизнесмен, и однокурсник из университета в Испании, и одноклассник, когда та была в Германии, и, наконец, тайваньский докторант, обучающийся в США. По этим свидетельствам можно установить, что Чэнь Пин всем сердцем жаждала любви. Однако ни одна из связей девушки не выдержала проверку временем. Юная скиталица вновь и вновь была обречена на одиночество. Можно предположить, что ряд любовных неудач нашел свое отражение и в творчестве писательницы того времени.

⁵⁸ Ма Чжун-синь 馬中欣 (1942) — тайваньско-американский писатель и фотограф. Вырос на Тайване, а потом переехал в США. Он работал инженером и занимался торговлей драгоценностями. Впоследствии стал фотографом для журнала National Geographic. За 20 лет путешествий он написал ряд работ, направленных на жизнь и творчество Сань Мао. Среди них: «Истина Сань Мао» (*Сань Мао чжэнь сянь* 三毛真相) и «Тайна Сань Мао» (*Сань Мао чжи ми* 三毛之謎).

Проведя три года в «скитаньях», в 1970 году Мао-пин все же решает вернуться на родину. Там по приглашению г-н Чжан Ци-юня она начинает преподавать на факультетах немецкого языка и философии Университета Культуры. В это же время Чэнь Пин начинает также вести курсы в Политико-военном колледже (*Чжэн чжи цзо чжань сюэ сяо* 政治作戰學校), а также в Практическом университете (*Ши цзянь да сюэ* 實踐大學). Дома на Тайване у девушки вновь появляется возможность вести свою культурную и социальную деятельность, часто пропадая в знаменитом кафе того времени «Звезда» (*Тай вань мин син ка фэй у* 台灣明星咖啡屋)⁵⁹ (Фото 5)⁶⁰.

Именно там в скором времени она познакомится со своим очередным ухажером — художником Дэн Го-чуанем 鄧國川. Несмотря на то, что их отношения складывались на основе искренней любви к творчеству друг друга, родители Чэнь не видели в нем подходящей кандидатуры для своей дочери. Паре не суждено было остаться вместе. Вскоре двое людей пошли разными путями⁶¹. Чтобы хоть как-то подбодрить дочь, отец Мао-пин решает записать ее в теннисный клуб для совместных занятий спортом. Для Чэнь это стало очередным поворотным моментом, ведь именно там она познакомилась с неким незнакомцем, влюбившись в него всем своим сердцем⁶². Год спустя Мао-пин приняла предложение выйти за него замуж. Однако девушку вновь ждала



Фото 5. Сань Мао в кафе

⁵⁹ Знаковое место для тайваньской (тайбэйской) интеллигенции того времени и сейчас. Своего рода аналог французского кафе Café de Flore. Первоначально кафе было открыто русскими на Тайване. После того, как к управлению пришел местный тайванец Цзянь Цзинь-цзуй 簡錦錕, кафе стало местом сбора писателей с 1960-х по 1980-е годы. Здесь были написаны некоторые известные тайваньские романы, такие как «Тайбэйцы» (*Тайбэй жэнь* 台北人) Бай Сянь-юна. В этом же месте писательница Цзи Цзи 季季 напишет свой рассказ, посвященный Сань Мао.

⁶⁰ Источник: <https://www.chinanews.com.cn/cul/2011/12-23/3555769.shtml>

⁶¹ Достаточно спорный момент в жизни Сань Мао. Некоторые биографы указывают на то, что за расставанием пары стояли вовсе не родители Чэнь Пин, а тот факт, что Дэн Го-чуан в тот момент времени был уже помолвлен/женат на другой девушке.

⁶² Нам мало известно о данной странице биографии Чэнь Пин. Наиболее устоявшейся версией является — мужчина был из Германии, ему было около 45 лет. Их разница в возрасте составляла 17 лет, однако именно в нем девушка видела свое будущее.

черная полоса — одним днем, когда помолвленные пошли вместе заказывать свадебные приглашения, мужчине внезапно стало плохо, и уже вечером будущий муж Чэнь Пин внезапно скончался от сердечного приступа. После череды любовных неудач Мао-пин была полностью убита горем. Состояние молодой писательницы резко ухудшилось, отрекшись от родных и мира, она вновь попыталась покончить жизнь самоубийством, приняв снотворное, но ее вовремя успели спасти. Спустя семнадцать лет Сань Мао скажет:

那盒名片直到今天還沒去拿，十七年已經過去了。說「好」的那句話還在耳邊，挑好名片的那個晚上，我今生心甘情願要嫁又可嫁的人，死了。

醫生說，心臟病嘛，難道以前不曉得。

那一回，我也沒活，吞了藥卻被救了。

«Семнадцать лет уже прошло, а коробку с приглашениями с того дня никто никогда и не трогал. А в ушах еще звенит слово “да”. Одной ночью, когда я взяла эту карточку, человек, за которого я хотела и могла выйти замуж, умер. Врач сказал, что это из-за болезни, но разве они не знали о ней раньше? В ту ночь, я тоже хотела уйти, приняв лекарства, но меня успели спасти»⁶³.

Для Чэнь Пин это был знак — нужно бежать, нужно искать новый выход из тупика. «Бегство — это вовсе не знак протеста, а лишь средство найти выход из создавшегося тупика». Собрав вещи, Пин снова покидает Тайвань и, полная скорби и потерянности, вновь отправляется в Испанию. Там она встречается с Хосе, который был влюблен в нее уже на протяжении шести лет. Все это время Хосе слал Чэнь Пин свои письма, а когда узнал, что Эхо вернулась в Мадрид, он сразу же попытался всячески напомнить о себе. Так, он даже отправил свою сестру Изабель, чтобы та попросила девушку хотя бы написать Хосе пару строк, на что Чэнь Пин согласилась. В своем письме Мао-пин напишет:

荷西！我回来了，我是Echo，我在xx地址。

«Хосе! Я вернулась, я — Эхо, я сейчас здесь (адрес)»⁶⁴.

Позже, придя по указанному адресу, Хосе устроил сюрприз той, которую он так долго ждал, и Чэнь больше не смогла ему отказать:

她把我接進客廳，要我閉上眼睛，我不知她要玩什麼把戲忙將拳頭握緊，把手擺在背後，生怕她在我手上放小動物嚇我。當我閉上

⁶³ Подробнее говорится в рассказе Сань Мао «Предложение руки и сердца» (Цю хунь求婚) из сборника «Записи о делах моих» (Нао сюэ цзи 鬧學記) (1988) [24].

⁶⁴ История отношений Сань Мао с Хосе описывается в рассказе «Любовь одного мальчика» (И гэ нань хай цзы дэ ай цин 一個男孩子的愛情) из сборника «Сколько же цветов опало, пока я спала» (Мэн ли хуа ло чжи до шао 夢裡花落知多少) (1981) [33].

眼睛，聽到有一個腳步聲向我走來，接著就聽到那位太太說她要出去了，但要我仍閉著眼睛。突然，背後一雙手臂將我擁抱了起來，我打了個寒顫，眼睛一張開就看到荷西站在我眼前，我興奮得尖叫起來。他攬著我兜圈子，長裙飛了起來，我尖叫著不停地捶打著他，又忍不住捧住他的臉親他。站在客廳外的人，都開懷的大笑著，因為大家都知道，我和荷西雖不是男女朋友，感情卻好得很。

«Она отвела меня в гостиную и попросила закрыть глаза. Я, не зная, какой трюк она пытается провернуть, сжала кулаки и заложила руки за спину, опасаясь, что она посадит мне на руки каких-нибудь мелких животных, чтобы напугать. Когда я закрыла глаза, я слышала приближающиеся ко мне шаги, а затем услышала, как женщина сказала, что уходит, но попросила меня держать глаза закрытыми. Вдруг кто-то обнял меня сзади. Я вздрогнула. Я открыла глаза и увидела Хосе, стоящего передо мной. Я закричала от волнения. Я кричала и продолжала его бить, но не могла не взять его лицо в руки и не поцеловать. Люди, стоявшие возле гостиной, от души смеялись, потому что все знали, что хотя мы с Хосе и не были парнем и девушкой, но у нас все равно были очень хорошие отношения»⁶⁵.

Видя в нем свое настоящее и будущее, упоение души, Эхо Чэнь решается на совместную жизнь с Хосе в Испании (Фото 6)⁶⁶. Покинув Тайвань, и вновь воссоединившись с Хосе, Эхо все чаще начинает говорить о совместном путешествии, которое еще больше укрепило бы узы новоиспеченной пары. Как-то Чэнь Пин наткнулась на статью из журнала National Geographic о жизни в пустыне⁶⁷. С каждым днем пески начали манить ее все больше и больше. Однако Хосе не хотел изначально идти на



Фото 6. Сань Мао с мужем
Хосе

столь рискованный шаг — переезд в Западную Сахару, хоть и находящуюся в то время под контролем Испании. Так, он предлагал вместо путешествия по Сахаре отправиться в морское плавание по Средиземному морю со своими друзьями, однако Чэнь Пин была одержима лишь пустыней, а одержимый любовью Хосе решил пойти на уступки и согласился на переезд в Западную

⁶⁵ См. там же.

⁶⁶ Источник: https://k.sina.cn/article_7724929216_1cc7110c000100yi04.html?from=mood

⁶⁷ Авторы исследования предполагают, что это мог быть сентябрьский выпуск журнала National Geographic, вышедшей в 1973 году (Vol., 144, №.3).



Фото 7. Сань Мао в пустыне

Сахару. Путешествие всех грез девушки — странствие по пустыне с Хосе началось в апреле 1973 года. Пустыня поистине раз и навсегда изменила жизнь писательницы. В песках Сахары на свет появляется та самая, известная всему миру Сань Мао, которая прославится своими записками из пустыни, впоследствии вошедшими в целый сборник рассказов, а остальное — уже история (Фото 7)⁶⁸.

**О раннем творчестве в деталях.
Сборник «Сезон дождей больше не наступит» и рассказы,
включенные в него**

Наконец, мы подходим к рассмотрению самих рассказов Чэнь Пин, написанных ею в возрасте от 19 до 26 лет [2, р. 52]. Может сложиться впечатление, будто все ее ранние творческие начинания, созданные за десятилетие до скитаний в пустыне, бесследно канули в Лету. Однако это не совсем так.

После выхода ее первого и во многом ключевого сборника рассказов «Сахарские новеллы», уже под именем Сань Мао, Чэнь Пин представилась возможность собрать свое более раннее творчество в книгу, сопровождающую «Сахарские новеллы». Это было обусловлено рядом как наиболее очевидных, так и менее заметных причин. Издательство Корона (*Хуан гуань вэньхуа чубань* 皇冠文化出版) вовремя решило воспользоваться огромным успехом, что принес и продолжал нести сборник «Сахарские новеллы», поэтому вскоре, связавшись с Сань Мао, которая на данный момент про-

⁶⁸ Источник: https://k.sina.cn/article_7724929216_1cc7110c000100yi04.html?from=mood

должала оставаться на Канарских островах, издательство в лице Пин Синь-тао 平鑫濤⁶⁹ предложило Чэнь Пин вновь опубликовать свои более старые «детские» работы. В уже новый сборник должны были войти ее рассказы, которые она написала более десяти лет назад, будучи подростком и в ранние годы своей жизни, путешествуя по Европе и Тайваню. Это также должно было еще больше связать Сань Мао с издательством. К этому времени Сань Мао уже была одной из самых известных писательниц Тайваня 1970-х годов. Ее новые рассказы публиковались в журнале Crown вместе с частями романов другой тайваньской «звезды» — Цюн Яо 瓊瑤⁷⁰, которая, как и Сань Мао, занимала верхние строчки книжных чартов и полки книжных магазинов Тайваня, Гонконга и Сингапура. Рассказы Сань Мао, идеально сочетающиеся с эпизодично издаваемыми романами Цюн Яо, приносили журналу огромную прибыль [15]. Издательство не только обладало именами двух самых популярных писательниц, но и совмещало их работы, чтобы увеличить рекламу и доходы от продаж⁷¹. Столь продуманный маркетинговый ход увенчался огромным успехом. Для самой писательницы же, справедливо полагать, эта была еще одна возможность познакомить читателя не только с ее путешествиями (в сборник входит ряд рассказов, написанных, когда Чэнь Пин путешествовала по Европе в 1960-е годы), но и с ее внутренним миром, когда та была еще подростком.

Сборник еще раз давал понять, кем является Чэнь Пин как человек, во многом объясняя ее поступки и жизнь в пустыне в целом. При этом собранные в книге рассказы влекли за собой и новую аудиторию, которая, возможно, не была еще знакома со странствиями по Сахаре. 70-е годы можно описать не только появлением и развитием тайваньской литературы и литературы модернизма, но и ростом популярности так называемой «сентиментальной» женской прозы [34]. В своих рассказах Сань Мао

⁶⁹ Пин Синь-тао 平鑫濤 (1927–2019) — тайваньский издатель и продюсером. В 1954 году он основал журнал Crown Magazine и издательство Crown Publishing, положившие начало карьере Цюн Яо 瓊瑤 и Сань Мао — двух самых известных авторов Тайваня. Впоследствии он женился на Цюн Яо, начав продюсировать фильмы и телесериалы по мотивам ее популярных любовных романов.

⁷⁰ Цюн Яо 瓊瑤 (1938) — псевдоним Чэнь Чжэ 陳喆 тайваньской писательницы и продюсера, которую часто считают самым популярным писателем любовных романов во всем китайскоязычном мире. По ее романам снято более 100 фильмов и телесериалов.

⁷¹ Нам до сих пор неизвестна точная цифра того, сколько книг было куплено в первые годы продажи сборника «Сахарские новеллы». Издательство по сей день не размещает сводки продаж отдельных авторов. Однако, по расчетам многих специалистов, за весь период своей жизни Сань Мао продала более 15 миллионов экземпляров своих сборников.

вносила «нотку» нового, еще не раскрытого — «любовь где-то там далеко от дома». Сборник «Сезон дождей больше не наступит» еще раз закреплял за Чэнь Пин образ легендарного романтика-скиталицы, которая постоянно находится в поисках настоящих чувств, даже где-то в неродных для нее краях. Более того, достаточно открытые и смелые высказывания писательницы против репрессивной школьной системы, о конфликте поколений и «философии любви»⁷² были весьма привлекательны для молодых девушек Тайваня и всей китайской диаспоры в середине двадцатого века. «Сезон дождей больше не наступит» выражает внутреннее мироощущение, эмоции и мысли Чэнь Пин на различных этапах ее жизни. В сборнике автор объединяет произведения, созданные в разные периоды своего творческого пути, создавая некий корпус идей, позволяющий читателю проследить эволюцию авторских мыслей, взглядов и стиля в целом. Художественный мир Сань Мао в данном сборнике это поэтическое, во многом философское представление о настоящих чувствах и эмоциях, испытываемых людьми. Рассказы служат отражением тоски, ностальгии и переживаний некогда очень потерянного и закрытого в себе человека. В 2005 году на материковом Китае вышел одноименный сериал, в общих чертах основанный на ряде рассказов Сань Мао из сборника «Сезон дождей больше не наступит».

В качестве основных примеров творчества Сань Мао будет уделено внимание двум основополагающим рассказам — «Одержимость» и «Осенняя тоска». Как уже было сказано ранее, история написания и публикации первого рассказа писательницы, созданного ею в возрасте 19 лет, представляет собой особый интерес. Рассказ «Одержимость» радикально отличается от других произведений, включенных в сборник. Если большинство ее ранних рассказов можно без труда отнести к жанру сентиментальной прозы, то определить жанр «Одержимости» весьма сложно. Любовные и семейные истории перестают быть основой сюжета. Действительно, сентиментальные личные встречи занимают центральное место во всех произведениях из сборника «Сахарские новеллы» и остаются актуальными для большинства ранних рассказов писательницы (Фото 8)⁷³. Однако, как было сказано ранее, не все рассказы из сборника обладают данной спецификой. «Одержимость» — рассказ, написанный с помощью такого художественного приема и типа повествования как поток сознания. Оба рассказа были вдохновлены серией работ

⁷² Элемент, во многом перенятый из творчества Се Бин-синь 謝冰心. Авторы не вдаются в подробности выявления основных характеристик данной черты художественного стиля Се Бин-синь, лишь выделяя сходство между двумя авторами.

⁷³ Источник: <https://read01.com/AzQE8PN.html>

Кафки, Джойса, Вульф и других видных модернистов, с которыми Чэнь Пин была знакома благодаря Гу Фу-шэну. Действительно, обе работы, содержащие в себе элементы абсурда, переданного через переживания и воспоминания главной героини, при этом сопровождающиеся нарушением синтаксиса (парцелляция и эллипсис), а также нарушения пунктуации (пропуск всевозможных знаков пунктуации), передают кафкианскую атмосферу. Синописис рассказа следующий: молодая девушка становится одержима образом главной героини после просмотра американского фильма «Portrait of Jennie» (1948). После долгого периода



Фото 8. Сань Мао путешествует по Сахаре

болезни она осознает, что «сходит с ума» и начинает постепенно терять себя и свое тело, пока образ Дженни занимает ее место в этом мире. Рассказ затрагивает серьезную проблему, с которой сталкивалась сама писательница в юности — отчуждение и непонимание со стороны общества. Гу Фу-шэн был настолько вдохновлен «Одержимостью», что в декабре 1962 года отправил рассказ Чэнь Пин главному редактору журнала «Современная литература» Бай Сянь-юну. Сама Чэнь Пин, к сведению, об этом не знала⁷⁴. Для нее стало неожиданным сюрпризом увидеть свое произведение в 15 выпуске популярного среди молодежи и зарождающейся интеллигенции журнала. Издание «Одержимости» стало важной вехой для ее дальнейшей жизни как писательницы.

Уже после смерти Сань Мао Бай Сянь-юн, вспоминая историю журнала в ретроспективе, сказал:

《惑》在《現代文學》上發表，據三毛說使她從自閉症的世界解放了出來，從此踏上寫作之路，終於變成了名聞天下的作家。我第一次見到三毛，要等到《現代文學》一週年紀念，在我家松江路一二七號舉行的一個宴會上了。三毛那晚由她堂哥作伴，因為吃完飯，我

⁷⁴ Данный момент описывается в рассказе «В тридцать лет я пробудилась ото сна» (Цзин мэн сань ши нянь 驚夢三十年) из сборника «Подарю тебе я лошадь».

們還要跳舞。我記得三毛穿了一身蘋果綠的連身裙，剪著一個赫本頭，閨秀打扮，在人群中，她顯得羞怯生澀，好像是一個驚慌失措需要人保護的迷途女孩。二十多年後重見三毛，她已經蛻變成一個從撒哈拉沙漠冒險歸來的名作家了。

«Одержимость» была опубликована в «Современной литературе». По словам самой Сань Мао, в нем она изобразила свою собственную травму, освободив себя от нее. С тех пор она стала писать и, наконец, стала всемирно известным автором. Впервые я встретился с Сань Мао на банкете, проходившем у меня дома по улице Сунцзян, 127 в честь первой годовщины «Современной литературы». В тот вечер Сань Мао сопровождала ее двоюродная сестра, потому что после ужина у нас были танцы. Я помню, что она была одета в яблочно-зеленое платье, а прическа у нее была в стиле «Хепберн» и была одета как леди. Среди толпы она выглядела очень закрытой и застенчивой, будто она вовсе заблудилась и пришла сюда случайно. Она словно нуждалась в защите. Уже более двадцати лет спустя я снова встретил Сань Мао, она превратилась в знаменитую писательницу, только что вернувшуюся после приключений в пустыне» [15] (Фото 9)⁷⁵.



Фото 9. Сань Мао
в зеленом платье

«Осенняя тоска» же является наиболее характерным рассказом, олицетворяющим все раннее творчество Чэнь Пин. В январе 1967 года выходит пятый рассказ Чэнь Пин под названием «Осенняя тоска». Изначально он был опубликован в достаточно консервативной газете «Центральная газета» (Чжунъян жи бао 中央日報), принадлежащей партии Гоминьдан. Это несомненно способствовало росту числа читателей и популярности Чэнь Пин среди тайваньцев. Однако столь резкий переход Сань Мао к романтизму и отступление от постмодернизма

заставили многих усомниться в ее творческих способностях и общем художественном потенциале⁷⁶. С момента публикации рассказа отмечается сво-

⁷⁵ Источник: <https://read01.com/AzQE8PN.html>

⁷⁶ Отмечается, что Чэнь Пин было стыдно показывать столь «никчемный» рассказ своему высокопочитаемому учителю Гу Фу-шэну.

его рода переход писательницы от «возвышенной» современной литературы к «низкой» литературе [4]. Опубликованный рассказ беззастенчиво опирался на условности любовной истории. Он наполнен темой любви и одиночества, что характерно и для всей будущей прозы писательницы. В рассказе она цитирует индийского поэта Рабиндраната Тагора, говорит о судьбе китайских эмигрантов *хуацяо* 華僑 и, главное, о любви и одиночестве молодой девушки, живущей в Париже. Сюжет прост: история случайной встречи студентки-художницы и моряка в парижском кафе. Оба скучают по дому на Тайване, однако признают, что им нравится их скитание *няопо* 飄泊. Одиночество сближает их. После неловкого разговора девушка в панике убегает, но, проведя бессонную ночь, бродит по улицам, размышляя о строках Тагора о любви. Она понимает, что шанс на любовь нужно использовать, ведь второго такого шанса может не быть. Девушка возвращается в кафе и снова встречается с моряком. Однако им не суждено быть вместе. Со слезами на глазах они обнимаются, когда мужчина садится на свой корабль, отправляясь в очередное скитание.

На наш взгляд, раннее творчество Сань Мао имеет общие черты не только с работами Цюн Яо⁷⁷, но и с «проблемными рассказами» *вэньти сяошо* 問題小說 Се Бин-синь 謝冰心⁷⁸. Легко провести параллели между работами двух писательниц, зная, что Сань Мао была большой поклонницей Се. Помимо сюжета и писательского стиля их объединяет общее отношение к их творчеству в литературоведении. Некоторые исследователи считают, что произведения обоих авторов сосредоточены исключительно на семейной и школьной жизни, поднимая шаблонные и ограниченные темы, не имеющие глубокого социального контекста [30, р.78]. Они также отмечают декадентские, мистические и субъективные элементы в их работах. Обе писательницы создают «идеальный мир» — вакуум, в котором царит всеобщая любовь. Их творчество популярно, хотя и сама Сань Мао, и Се Бин-синь считали его не заслуживающими внимания⁷⁹. Обе писательницы

⁷⁷ Более подробно о схожести творчества Сань Мао с произведениями Цюн Яо говорится в работе Мириам Ланг [4].

⁷⁸ Се Бин-синь 謝冰心 (1900–1999) — также известная как Се Вань-инь 謝婉瑩, была одной из самых плодовитых китайских писательниц XX века. Многие ее произведения были написаны для юных читателей. Она занимала пост председателя Всекитайской ассоциации работников литературы и искусства. Ее псевдоним Бин-синь (буквально «Ледяное сердце») символизирует моральную чистоту в ее рассказах.

⁷⁹ Так, по одной из версий Чэнь Пин взяла себе псевдоним не из-за связи с работой Чжан Лэ-пина, а из-за того, что ее рассказы «не стоят и гроша». Данная коннотация также может быть передана иероглифами «сань мао» 三毛.

издавали свои произведения в формате сборников, объединяя прозу особой логической нитью. Наиболее яркий пример вдохновения Сань Мао творчеством Се Вань-инь — почитание творчества Тагора. Бин-синь была первым переводчиком великого индийского поэта, занимаясь не только переводами его стихов, но и некоторых рассказов на китайский язык. Сань Мао цитирует стихи Тагора минимум в двух своих рассказах: «Осенняя тоска» и «Лунная река».

Завершить же данную часть хотелось бы словами самой писательницы, часто обращавшейся к своему творчеству в некой ретроспективе. Так, в послесловии ко второму сборнику со своими самыми ранними начинаниями Сань Мао пишет:

是的，如果沒有那個過程，就寫不出今天的東西。很多人都說我在技巧方面需要加強，要寫出我的情緒，我的心境，而我現在已經是那樣平淡的人，我的情緒，我的心境就像白開水一樣，為什麼要特別在作品中告訴人家我的情緒就是這樣。如此平淡的我。路程。我過去的東西都是自戀的。我不能完全否認過去的作品，但我確知自己的改變。從這本舊作的出版，很多人可以看到我過去是怎樣的一個病態女孩，而這個女孩有一天在心理上會變得這樣健康，她的一步一步是自己走出來的。

«Конечно, не пройдя этот процесс, я бы не смогла стать тем, кем я являюсь сегодня. Теперь я стала до безумия черствой, что даже не могу выразить своих эмоций. Многие люди говорят, что мне нужно улучшить свои навыки письма и научиться описывать то, что я чувствую, свое душевное состояние. Мои эмоции, мое душевное состояние как кипятки, и зачем мне рассказывать людям, что все чувства в моих работах это мои личные чувства? Я такая простая. В прошлом я все делала для себя и о себе. Я не могу полностью отрицать свои прошлые работы, но я точно осознаю свои собственные изменения. После публикации своих старых работ многие смогут увидеть, каким нездоровым человеком я была в прошлом. Но эта девушка однажды станет такой здоровой, она выйдет из этого состояния шаг за шагом» [32] (Фото 10)⁸⁰.

Таким образом, в начале своей писательской карьеры Чэнь Пин публиковала не только авангардную художественную литературу в малотиражном литературном журнале, но и относительно традиционные любовные рассказы в самых ортодоксальных массовых газетах.

⁸⁰ Источник: https://k.sina.cn/article_7724929216_1cc7110c000100yi04.html?from=mood



Фото 10. Сань Мао на прогулке

Говоря о ее раннем творчестве, прежде всего, стоит отметить, что вся ранняя проза автора была собрана в сборник рассказов «Сезон дождей больше не наступит», который является, пожалуй, наиболее важным материалом для изучения становления творчества и стиля Сань Мао.

Ранняя проза писательницы — сентиментальная женская проза (за исключением нескольких рассказов), сосредоточенная на бытовой, эмоциональной и романтической сфере. Произведения часто лишены масштабного трагизма, в котором смерть является неотъемлемой частью истории. Тем не менее, героям Чэнь Пин не суждено все же жить «долго и счастливо». Романтический и художественный мир состоит не только из великой любви и романтики, но и из кратких мелодраматических воображений, романтических фантазий и аффективного поведения влюбленных людей. В рассказах отсутствуют экспериментальные формальные приемы. Реалистические черты стиля можно классифицировать как мелодраматические, насыщенные линейными и детальными повествовательными приемами. Сами персонажи рассказов Чэнь Пин словно путешествуют из одного рассказа в другой, намекая на склонность писательницы «заимствовать» персонажей из своих предыдущих произведений. В ранних рассказах автора перед читателем нередко предстает образ девушки-бунтарки, романтика, размышляющего о жизни и ностальгирующего по прошлым временам поэта. Ранняя проза Сань Мао представляет собой вечные поиски того, каким хотел видеть свое творчество сам автор. В рассказах отражены личные чувства Чэнь Пин по отношению к окружающим ее людям и миру в целом. Художественный мир раскрывается путем непрекращающихся повествований о действиях главной героини, которая путешествует

из рассказа в рассказ. Все произведения Сань Мао тем или иным образом отражают действительные эпизоды ее биографии и тот «ландшафт», в котором она когда-то обитала.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Lang M.* San Mao goes shopping: travel and consumption in a post colonial world // *East Asian History*, 1995. №. 10. P. 127–164.
2. *Lang M. et al.* San Mao and the known world. Canberra: Australian National University, 1999. 398 p.
3. *Lang M. et al.* San Mao Makes History // *East Asian History*, 2000. №19. P. 145–180.
4. *Lang M.* San Mao and Qiong Yao, a “popular” pair // *Modern Chinese literature and culture*. 2003. №15 (2). P. 76–120.
5. *Lang M.* Taiwan Romance: Qiong Yao and San Mao // *The Columbia Companion to Modern Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 2016. P. 280–285.
6. *Сань-мао.* Сахарские новеллы. Серия. Лучшая проза Тайваня. М.: АСТ, 2022. 352 с.
7. *Румянцева М.В.* О «Пособии по чтению и переводу современной и художественной литературы» // XI международная практическая конференция «Россия-Китай: история и культура». Казань: КФУ, 2018. С. 273–276.
8. *Никольская С.В.* Особенности межкультурной коммуникации, отраженные в творчестве китайской писательницы Сань Мао // *Новый язык. Новое мышление*. Москва: Дипломатическая академия МИД России, 2021. С. 632–635.
9. *Никольская С.В.* От первого лица: образ автора в современной китайской прозе // *Ломоносовские чтения. Востоковедение*. Москва: МГУ, 2016. С. 198–200.
10. *Коренькова О.Л., Воробьева А.В.* Проблема взаимодействия западной и восточной культурных традиций в рассказе Сань Мао «Бесчувственность западного мира» // *Международные отношения: история, теория, практика: материалы VII науч.-практ. конф. молодых ученых фак. междунар. отношений БГУ*. Минск: БГУ, 2017. С. 261–264.
11. *Баурова Р.К.* Творчество тайваньской писательницы Сань Мао на примере произведений «Немой раб» и «Смерть незнакомца» // *Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты*, 2013. №. 6. С. 54–56.
12. *Foscale G., Galofré Pujol M.* Literary tourism in the Canary Islands: the legacy of Sanmao // *Journal of China Tourism Research*, 2024. P. 1–25.
13. *Ives M., Li K.* Overlooked No More: Sanmao, Wandering Writer Who Found Her Voice in the Desert. *The New York Times*. URL: <https://www.nytimes.com/2019/10/23/obituaries/sanmao-overlooked.html>
14. *Е И-жэнь.* Сань Мао вэнь сюэ сянь сяньянь цзю (Изучение Сань Мао как литературное явление). 葉益任。三毛文學現象研究. URL: <https://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gweb.cgi/ccd=BxLuCN/search?q=au=%22Yi%20-%20Jew%20%20Yeu%22.&searchmode=basic>
15. *Бай Сянь-юн.* Ди лю чжи шоу чжи ди сань цзи бу синь цин чунь хуань бу хуэй (Шестой палец. Том третий. Не верь, что юность не может быть возрождена).

Гуанчжоу: Хуачэн чубаньшэ, 2009. С. 22. 白先勇。第六支手指 第三輯 不信青春喚不回, 頁22。 2009。

16. *Гуань Го-сюань*. Сань Мао сяо чжуань (Краткая биография Сань Мао) // Чжуань цзи мин жэнь тан (Зал биографий известных людей). №5. С. 1. 关国焯。三毛小傳。传记名人堂, 第 5 期, 頁1。

17. У лунь Чжан Лэ Пин ли кай до шао нянь Сань Мао хай ши у шу жэнь цзи и чжун дэ Сань Мао (Независимо от того, сколько лет Чжан Лэ-пина уже нет с нами, Сань Мао все еще остается Сань Мао в памяти бесчисленного количества людей). 无论张乐平离开多少年, 三毛还是无数人记忆中的三毛 (2018 г.). URL: https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_2479866

18. *Ян Цзянь-цзюнь, Чжао Чжи-син*. Хай ся лянъань Сань Мао янь цзю дэ би цзю юй фань сы (Сравнительный анализ и размышления об исследованиях о Сань Мао в материковом Китае и Тайване.) // Хуавэнь вэньсюэ, 2021. № 3. С. 90–96. 杨建军, 赵智行。海峡两岸三毛研究的比较与反思。华文文学, 第 3 期, 頁90–96, 2021。

19. *Дойникова Н.* Сан Мао. Свадебные записки. URL: <http://web.archive.org/web/20211004132108/>; URL: <https://sanwen.ru/2012/05/30/san-mao-svadebnye-zapiski/>

20. *Стеженская Л.* Сань Мао. Десятилетняя невеста. URL: <http://web.archive.org/web/20211010040956/>; URL: <https://sanwen.ru/2012/09/22/san-mao-desyatiletnyaya-nevesta/>

21. Сахарские новеллы. URL: <https://ast.ru/book/sakharskie-novelly-860090>

22. *Ch. Abby*. Во бу цю шэнь кэ чжи цю цзянь дань Сань Мао ли кай нянь та дэ вэнь цзы и цзю вэй жэнь дай лай ли лян чжуань фан Сань Мао цзя жэнь (Мне не нужна глубина, лишь простота. Сань Мао нет уже 30 лет, но ее слова до сих пор придают людям силы. Эксклюзивное интервью с семьей Сань Мао.). Abby Ch. 「我不求深刻, 只求簡單。」: 三毛離開30年, 她的文字依舊為人帶來力量—專訪三毛家人 (2021 г.). URL: <https://www.adaymag.com/2021/01/28/sanmao-echo-family-interview-30-anniversary.html>

23. *Zhongxi R.* In memory of an olive tree (2011 г.). URL: http://www.china.org.cn/2011-01/06/content_21687105.htm.

24. *Сань Мао*. Нао сюэ цзи (Записи о делах моих). Тайбэй: Хуан гуань, 1988. 344 с. 三毛。鬧學記。台北: 皇冠, 1988。344頁。

25. *Сань Мао*. Сун ни ипи ма (Подарю тебе я лошадь). Тайбэй: Хуан гуань, 1983. 231 с. 三毛。送你一匹馬。台北: 皇冠, 1983。231頁。

26. *Mo W., Shen W.* Sanmao, the Vagrant: Homeless Children of Yesterday and Today // *Children's Literature in Education*. 2006. Vol. 37. P. 267–285.

27. *Сань Мао*. Цин Чэн (Берущая города). Тайбэй: Хуан гуань, 1985. 256 с. 三毛。傾城。台北: 皇冠, 1985。256頁。

28. *Сань Мао*. Сань Мао чжи фу юй во (Отец Сань Мао и я). Тайбэй: Хуан гуань, 1989. 三毛。三毛之父与我。台北: 皇冠, 1989。

29. *Сань Мао*. Во дэ куай лэ тянь тан (Мой рай полный счастья). Тайбэй: Хуан гуань, 1993. 208 с. 三毛。我的快樂天堂。台北: 皇冠, 1993。208頁。

30. *Цуй-цзянь Фэй, Чжао Цюнь*. Сань Мао чжуань (Биография Сань Мао). Пекин: Вэньхуа ишу, 1995. 315 с. 崔建飛, 趙裙。三毛傳。北京: 文化艺术, 1995。315頁。

31. *Чэнь Вань-цян*. Чэнь Жо-си тань сань гэ цай нуй Цюн Яо лан мань Чжан Ай-лин сю сэ Сань Мао цзы лян (Чэнь Жо-си о трех талантливых женщинах. Цюн Яо романтична, Чжан Ай-лин застенчива, а Сань Мао нарцисстична). Тайбэй: Ляньхэ бао, 2008. 陳宛茜。陳若曦談三個才女。瓊瑤浪漫, 張愛玲羞澀, 三毛自戀。台北: 聯合報, 2008。8版。

32. *Сань Мао*. Юй цзи бу цзай лай. (Сезон дождей больше не наступит). Тайбэй: Хуан гуань, 1976. 232 с. 三毛。雨季不再來。台北: 皇冠, 1976。232頁。

33. *Сань Мао*. Мэн ли хуа ло чжи до шао (Сколько же цветов опало, пока я спала). Тайбэй: Хуан гуань, 1981. 256 с. 三毛。夢裡花落知多少。台北: 皇冠, 1981。256頁。

34. *Faurot J.L.* (ed.). *Chinese Fiction from Taiwan: Critical Perspectives*. Bloomington: Indiana University Press, 1980. P. 6–30.

Перевод Д.Ю. Вельмы

Сань Мао. «Одержимость» (Хо 惑)



Сумерки. Опустился туман. Густой, непроглядный туман. Там за окном на столбе электропередач повис воздушный змей, оборвавший один из проводов. Стоит ветерку подуть, как он все в той же сумеречной мгле сразу начинает покачиваться взад-вперед, и кажется, что сам змей при этом пребывает в полном покое.

Смеркается. Фонари зажглись ярким желтым светом, пробивающим этот густой туман. Туман плотно ложится пеленой, окутывая все вокруг. Свет фонарей, рассеиваясь во мгле, начинает выглядеть еще более загадочно... Наступила ночь. Я же сворачиваюсь в клубочек на краю кровати. Темно. Так темно. Я даже не осмеливаюсь встать и включить свет. Я лучше спрячусь в этой темноте. Именно! Я словно в бегах и скрываюсь. Но почему я скрываюсь?

Ветер врывается в комнату, принося с собой чувство прохлады, и все снова и снова звучит та песня, та непонятная песня:

«Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда каждый из нас отправится... Завываючи дует ветер. Воды моря льются журча»

Я начинаю махать своими руками, пытаюсь отогнать от себя слова этой песни, но она снова, словно несясь по ветру, застигает меня; развеиваясь в этом потоке воздуха, врывается в мою комнату, и теперь они оба — ветер и песнь — заполняют меня, заполняют всю меня... Пришла, она пришла ко мне. Я напугана, ужасно напугана. Я срываюсь с кровати и мчусь в комнату матери. Вся бледная, будто объелась белены, хватаюсь за мамину руку,

говорю: «Мамочка! скажи мне, скажи! Я ведь не Дженни, я не Дженни! Я не она!... В самом деле... Правда».

Уже много дней, так много дней, я плутаю в этой иллюзии.

«Портрет Дженни» я посмотрела еще в детстве, и за все эти годы этот фильм никогда не всплывал в моей памяти так отчетливо, как сейчас. Изредко мы говорили о нем с друзьями, но я продолжаю считать его одним из самых красивых, полных горечи и нежной грусти фильмов.

Около года назад старший двоюродный брат позвонил мне и сказал, что услышал новость: «Портрет Дженни» вновь покажут в кинотеатрах. Я тут же прервала его и сказала, что это действительно хороший фильм, вот только о чем он, я уже и не припомню. Тогда мой брат без какого-либо раздумья сразу начал напевать по телефону ту повторяющуюся снова и снова песню Дженни:

«Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда каждый из нас отправится... Завываючи дует ветер. Воды моря льются журча. Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда...»

Держа трубку телефона, я, словно околдованная, крича, встала с кровати:

«Эта мелодия!.. Да, эта мелодия... Я знаю ее. Я ее уже слышала... Правда слышала. Но нет, нет! Я слышала ее далеко не в фильме. Такое чувство, что когда-то очень давно, так давно, что не знаю когда, в каком незнакомом мире я ее слышала... Ведь у меня такая память, она хранит в себе недоступные для меня воспоминания. Брат! Я не дурачу тебя! В каком-то другом мире. Тамoshние ветра и моря. Тамoshние мрачные и таинственные песни... Не расспрашивай меня даже, брат, я ничего не скажу тебе. Только та песнь, лишь только она...».

Той ночью я заболела. Поднялся сильный жар, и песня Дженни, ее образ и голос, словно прибой, захлестнули меня. Они просачивались в мое тело, с головы до ног проникали в меня. И это чувство, которое трудно описать словами, окутывает меня. Вот он! Вот! Мир, за которым я гонюсь; родина, по которой я так тоскую.

После того, как я полностью вылечилась от той болезни, я достаточно долго находилась в покое и отдыхала. Врачи разрешили мне вдоволь спать, не давая мне никакого времени на какие-либо размышления и даже мельчайшего повода на волнение. Со временем, не спеша, мне стало полностью спокойно, но это было только на первый взгляд. Бывали дни, когда внезапно, очертя голову, даже не получив на то мамино согласия, я хватала свои принадлежности для рисования и мигом неслась из дома рисовать. Мама, слышав звуки, сразу пускалась за мной вдогонку. Крепко вцепившись в мою одежду, будто моля меня о чем-то, говорила:

«Доченька, ты еще не окрепла до конца, выбегаешь из дома под самый ветер. Слышишь, что говорю? Домой! Заходи! Слышишь?...».

И вдруг, не знаю даже почему, я внезапно начинаю рыдать. Я изо всех сил колочу в двери, сама вся белая, будто призрака увидела, кричу:

«Хватит меня воспитывать, позволь мне пойти, позволь... я хочу уйти... хочу... Ненавижу... Ненавижу вас...»

Мне так скучно на душе. Душно. Душно так, что вот-вот взорвусь. Мне так тоскливо... так тоскливо... Держа в руках ящичек с принадлежностями, я с порывом ветра все же покидаю свой дом.

Сажусь на обочину рисового поля и ставлю свой мольберт. Вытаращив глаза, я смотрю во все стороны. Но куда бы я не посмотрела, везде только бесконечное белое рисовое поле и больше ничего.

Ветер подымается, мне становится холодно. Даже подняв воротник куртки, я не ощущаю тепла. И вот я начинаю немного сожалеть о своей же своенравности и грубости.

Ах! Но вот пришла Дженни! Дженни пришла ко мне! Я в спешке, впопыхах мчусь к миру, запечатленному в памяти. Вокруг сплошной лишь мрак. И кроме мрачного, расстроенного голоса Дженни, больше ничего нет. Пусто. Я и сама опустела. Я раскрываю руки и начинаю хвататься за небосвод, я мчусь в его сторону. Вокруг сплошной лишь мрак. Мне нужно найти, нужно найти что-то, найти вещь, которую не смогу потерять. Мне нужно... Вокруг темно. Все живое перестает существовать. Кроме Дженни... Дженни...

Неделю спустя после одурманившей меня болезни, я встала с кровати. Доктор, отец и мать установили для меня ряд правил. Теперь только дома мне разрешалось заниматься живописью, читать книги, слушать пластинки. Более мне было запрещено бесцельно бродить по округе. Они говорят мне, что я больна (а я больна?). Спустя некоторое время мне запретили много думать и читать. Было запрещено упрямиться и злиться, а также плакать без всякого на то повода. И то нельзя, и это... Все находилось под запретом. И вот, когда наступал месяц взаперти, я все же вышла за порог дома в свой первый раз. Мама повела меня тогда в больницу при Национальном Университете Тайваня. Она сказала, что там есть один хороший доктор, он способен излечить меня. Так все шагая дальше и дальше от дома, мы дошли и до дверей отделения психиатрии. Я сразу же неподвижно застыла на месте вся перепуганная. Неужели... я...?

Мама оставила меня наедине с врачом. Он, стараясь вести себя как друг, спросил: «Ты рисуешь?»

Я начала кивать головой, соглашаясь, при этом испытывая ужасное отвращение к этому человеку, делающему вид, будто он сочувствует мне. Но

отношения между мной и Дженни — вовсе не болезнь. Он снова, делая вид этакое профессионала своего дела, улыбаясь спросил:

«Ты рисуешь картины в стиле... Ах, как его там... не понимаю этот стиль... импрессионизм?»

Я просто напросто не могла вынести этого. Не выдержав больше, я встала и обратилась к нему:

«Импрессионизм — одно из направлений в живописи 19 века, и не имеет ничего общего с сегодняшним абстракционизмом. Вы, даже не зная таких простых вещей, собрались лечить меня. А я ведь еще живой человек. И не стоит смотреть на меня таким взглядом»

То, что у нас с Дженни, — не болезнь и не расстройство. Я понимаю, все ясно понимаю — у меня лишь слабый организм, а вовсе не болезнь.

Дженни по-прежнему постоянно навещала меня. Навещала в ночной тиши, сумерках, когда шел дождь, на рассвете, когда еще было темно и даже в унылый полдень... Она говорила с каждым разом все больше и больше, не забывая про свою песню и свойственный только ей аромат. Раз за разом я проваливалась в тот неизвестный мир, чтобы отдохнуть, а потом снова нестись и искать, нестись и искать... Просыпаться я стала вся в поту. Даже после сна я все еще была дико уставшей. Я словно потерялась в песне Дженни. Я поняла, что сошла с ума. Я ощутила, что тону в своих же муках. И, несмотря на это, я испытываю от того мгновения, когда я тону, ощущение незабываемого счастья и чувство ужасно противоречивой грусти.

Я не знаю, когда это началось, но я была опьянена настолько, что не могла более освободить себя от оков того мира. И, хотя я была напугана, я противоречила сама себе. Я не могу выразить словами одержимость к такому виду наслаждения. Невзирая на время суток, я продолжаю бежать, продолжаю искать. Но я понимаю, что теперь я едина с Дженни. Мы слились с ней воедино. Я это знаю. Это действительно так. «Дженни!» «Дженни!» Я продолжаю кричать.

Теперь каждый вторник и пятница по обыкновению стали днями прививок. Вечерами я брала ампулы с лекарством и, предупредив домашних, шла к дядюшке Чжану — врачу, заботящемуся обо мне с самого детства. Пристально взглянув на меня, он заключил: «Деточка, ты снова похудела».

И тут я начала паниковать, словно какое-то мое преступление было раскрыто. Что же я опять сделала не так? Опустив голову, я, едва шевеля губами промямлила:

«Дядюшка Чжан, у меня бессонница, Вы знаете, что мне не заснуть, а от снотворных нет никакой пользы».

Он приподнял мой подбородок и все тем же мягким и спокойным голосом спросил: «Почему ты так несчастна?»

«Я несчастлива? Разве? Дядюшка Чжан, Вы не правы. Я счастлива, счастлива... Правда... То, что Вы считаете, что мне нехорошо, звучит как шутка. Дженни пришла, Вы знаете, Дженни пришла. Мне так хорошо, так хорошо... Нет, я не прекратила нестись сломя голову, но мне хорошо... И это правда... Разве я страдаю? Немного... Но разве это плохо? Я... Ах! Боже, не смотрите же так на меня! Дядюшка Чжан, я правда не больна... Мне хорошо... Со мной все хорошо...».

И тут я осознала, что без остановки вся в слезах говорю в какой-то истерии. Я не в силах больше сдерживать свои чувства. Я не в силах молчать. Дядюшка Чжан, ничего не говоря, взял меня за руку и велел возвращаться домой. На прощание своим убаюкивающим голосом он лишь добавил: «Дитя, ты больна, больна. Нет никакой Дженни, Дженни нет. Тебе нужно успокоится, успокоится... Ты больна...».

Уколы, лекарства, сеансы психотерапии, успокаивающие, чрезмерное внимание родных — ничего не помогало. А Дженни продолжала жить внутри меня. И тут я почувствовала, что Дженни не только овладевает мной, но и скоро вовсе заменит меня собой. Вытеснит меня из моего же тела. Однажды, в один прекрасный день, я исчезну. Исчезну, не оставив какого-либо следа. Исчезну бесследно. Я живу не своей жизнью, я уже прекратила существовать. Я вот-вот исчезну....

Снова и снова в какой-то непонятной борьбе я повторяла себе: «Дженни, нам нужно расстаться! Нам пора разойтись!»

Но Дженни не отвечала на мои просьбы, лишь только напевала мне своим призрачным голосом песню:

«Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда каждый из нас отправится... Завывающе дует ветер. Воды моря льются журча. Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда каждый из нас отправится...».

Ох, Дженни! Я пришла. Я пришла за тобой! И вот Дженни бросается с порывом ветра на меня. И я снова, не в силах противостоять, безропотно погружаюсь в ее мир. Погружаюсь в этот мрачный, абсолютно пустой мир. Я снова несусь сломя голову... ищу... Я будто одержима этим падением и самоистязанием. Я не могу освободиться.

«Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда каждый из нас отправится... Завывающе дует ветер. Воды моря льются журча. Откуда я иду? Никто не знает... Но я иду туда, куда каждый из нас отправится...»

Дженни! Дженни! Я здесь! Я пришла за тобой...

Перевод Д.Ю. Вельмы

Сань Мао.
«Осенняя тоска» (Цю лян 秋戀)

Жизнь, словно плавание по огромному океану,
который мы все вместе переплываем на одной узкой лодке.
Только со смертью мы причаливаем к другому берегу
и начинаем идти каждый своим путём¹.

Рабиндранат Тагор «Залётные птицы»



Она сидела в маленькой кофейне в Латинском квартале и, углубившись в размышления, смотрела в окно. Ветер сдувал опавшие на тротуар листья. Наступила осень.

Вот уже скоро будет два года, как она прибыла во Францию. Это будет уже вторая её осень здесь. Она задалась вопросом — отчего сегодня такой сильный ветер. Эти опавшие листья могли бы заставить плакать любого, заставить скучать по родному дому и матери; по тому, как два года назад она прощалась с родными в аэропорту Суншань, и по неразборчивым словам отца, которые он произнёс в наставление, а она, словно слушая его, произнесла своим самым низким голосом: «Папа, мама, я пойду».

«Я пойду» — так она говорила сотни раз, уходя ранним утром в школу. Я уже пойду. Уже пойду... Ах! «Мама...»

Она откинулась на спинку стула, и слёзы непослушно потекли из глаз. Она открыла сумочку, чтобы найти свой платок. Ей не нравилось, что она так часто плачет. Она боялась, что стоит ей заплакать, как ничего не смо-

¹ Дан авторский перевод с китайского языка.

жет остановить её слёзы. Сегодня на её душе было ужасно тяжело. Она опустила голову, чтобы зажечь сигарету, начав корить себя. Она вспомнила своё письмо, которое она написала полгода назад маме; она вспомнила, что никогда не говорила:

«Да, мама, я начала курить. Пожалуйста, не обижайся на меня. Я вовсе не дурная девчонка, я только... Иногда я чувствую себя ужасно одиноко. Сяо Мэй живёт далеко, видимся редко. Так бывает, что все мы в этой жизни чувствуем тоску... Только не уговаривай меня вернуться назад, это бесполезно. И хотя в душе я чувствую только гнетущую тоску, но мне всё равно нравится моё скитание...»

Когда она ещё была на родине, больше всего ей не нравилось смотреть на то, как курят девушки. Это очень удивляло её сейчас. Она сделала глубокую затяжку.

Кофе уже остыл, и она собиралась уходить, вернуться в свою маленькую студию в стиле лофт, которую она снимала за 20 долларов в месяц.

Подняв голову, она посмотрела в окно. Уже стемнело. Вдруг она разглядела за окном молодого китайца, пристально смотревшего на неё. Было видно, что стоял он там уже давно.

Она стояла вся в растерянности, не зная, как поздороваться с этим человеком. Он толкнул входную дверь и вошел. «Присаживайтесь» — хриплым голосом сказала она, указывая на стул напротив. Они не разговаривали, лишь молча смотрели друг на друга. Она почувствовала некоторое смущение. Не задумываясь, она достала еще одну сигарету и закурила.

«Куришь?» — качая головой, спросил незнакомец.

Грузный владелец кафе сам, поморщившись, принес им чашку кофе. Наверное, он был рад за нее, ведь эта бледная и одинокая китаянка, приходившая в это кафе каждый день, наконец-то нашла себе друга. «Неужели меня делает такой счастливой только то, что он китаец?» Этот факт она нашла забавным. Она снова бросила на него взгляд. Он показался ей достаточно серьезным молодым человеком.

«Я долго наблюдал за тобой в окне, ты расстроена?» — наконец заговорил он.

«Ничего страшного. Просто немного скучаю по дому»

Она глубоко затянулась сигаретой. Она не любила смотреть в окно, боясь, что прохожие смогут увидеть ее насквозь.

«Ты с Тайваня?» — спросил он.

«Оттуда» — медленно и четко сказала она, откинувшись на спинку стула, словно почувствовав облегчение.

«Это очень хорошо. Ты понимаешь, что я волнуюсь о такого рода вещах»

«И я» — ответила она с облегчением.

«Ты жил когда-нибудь в Тайбэе? Знаешь, моя семья живет там»

Она пробежалась пальцами по волосам, не зная, что еще сказать.

Он не ответил ей, лишь смотрел, как она расчесывает свои волосы.

«Как давно ты приехала в Париж?»

«Меньше двух лет»

«Чем занимаешься?»

«Ничем особенным, просто рисую»

«А жизнь как?»

«Я взяла с собой некоторую сумму, а сейчас иногда могу продать маленькую картину...»

Он долго молчал, а потом сказал: «Знаешь, что я подумал, когда увидел тебя в окне?»

Она сделала вид, будто не услышала его вопроса, лишь наклонилась, чтобы стряхнуть пепел в пепельницу. «Так ты когда-нибудь жил в Тайбэе?»

«Да, я жил там какое-то время. Я моряк. Следующей весной я вернусь туда на корабле. В Тайбэе моя мать и младшая сестра...»

Низким голосом он проговорил: «Наши профессии требуют от нас скитаний. Сегодня мы здесь, а завтра мы будем уже в другом месте...»

Он ухмыльнулся. В его взгляде проскользнула необузданная душевная пустота.

«Сюда редко заходят китайские корабли²» — сказала она.

«Это не китайский корабль. Мы плаваем под флагом Панамы».

«Когда вы отплываете?»

«Завтра. Послезавтра утром уже должны быть на Ближнем Востоке».

Послезавтра, послезавтра. Она пробормотала несколько раз, почувствовав, что поддалась ностальгии.

Ей внезапно захотелось сказать ему: «Останься! Останься здесь! Если не ради меня, то ради Парижа... побудь еще пару дней».

Но она ничего не сказала. Они были лишь двумя странниками, которые по воле случая встретились друг с другом. Они были незнакомцами, не знающими даже имен друг друга.

Она заплатила за две чашки кофе, оставив деньги на столе, встала и сказала: «Мне было приятно познакомиться с тобой, но уже поздно, мне нужно идти...».

Закончив говорить на одном дыхании, она выбежала из кафе, словно спасалась бегством.

² Имеются в виду корабли «China Merchants».

Она ненавидела себя, зная, что ей здесь так одиноко. Ей нужны друзья. Ей нужно счастье. Она ведь не может изо дня в день плакать и тосковать по дому.... А он вроде выглядел хорошим человеком. Она возненавидела себя. Зачем бежать? Почему нельзя попробовать? Что я такого прошу? Она побежала вверх по лестнице, а когда добралась до своей комнаты — легла на кровать и расплакалась. Она почувствовала себя безумно одиноким человеком, таким одиноким... Плотина, что сдерживала ее эмоции, полностью рухнула.

На следующее утро она не пошла в студию профессора Ши. Надев ветровку, она побрела по холодной парижской улице. Она подошла к двери кофейни. Хозяин провозился некоторое время, пытаясь открыть дверь, после чего она распахнула ее и не задумываясь вошла в кофейню.

Было одиннадцать часов дня, но она всё еще продолжала сидеть в кофейне. Кофе остыл, а стол был покрыт сигаретным пеплом.

Ее лишённые сна глаза в сигаретном дыму казались полными спокойствия. словно жуя, она произносила строчки стихотворения Тагора:

«Так как любви подарки робки,
Она имен им не дает,
Она пронесит мимо мрак,
Кусочки радости по праху рассыпает;
Лови ее, иначе навек еепустишь»!

Он больше не придет. Вчера он лишь проходил мимо. Он больше не придет...

Ее удивило, что вчера ночью она столько проплакала, когда сегодня, пребывая в ужасном настроении, слез больше не было. И всё, что хочется ей сейчас, — курить и смотреть на опавшие листья и сухие ветки там за окном...

Вдруг в отражении стекла она увидела, что дверь кофейни открылась и вошел высокий человек в ветровке с поднятым воротником.

Он подошел сзади нее, встал и опустил руку ей на плечо. Она не стала поворачивать голову, лишь с легкой дрожью в голосе тихо сказала: «Садись»!

Так же, как и вчера, они сначала безмолвно смотрели друг на друга. Они были удивлены собственной встрече в таком чужом и далеком для них месте. Он протянул руку и осторожно взял ее сигарету.

«Не кури больше. Я хочу, чтобы ты жила настоящей жизнью».

Они молча вышли из кафе, прислонившись друг к другу.

День был короткий. Сначала они не торопясь осмотрели Эйфелеву башню, Лувр и Триумфальную арку. А позже просто сидели в обнимку на каменных стульях у реки, наблюдая за протекающей Сеной.

«Какое сегодня число?» — спросила она.

«27-е, а что?»

«Ничего, через три дня мне станет двадцать два».

У дороги стоял киоск с цветами, где он купил ей небольшой букет лиловых маргариток.

«Happy Birthday!» выкрикнул он, полный эмоций. Она взяла букет, слегка поклонившись. В носу резко защекотало, и она заплакала. Слезы падали на цветы. Начало смеркаться. Им стало тревожно, ведь их время истекало. Он взял ее руку, прижав ее ладонь к своей щеке. «Не оставляй меня, не оставляй меня, не оставляй, не оставляй...» — тихо бормотал он. Его глаза были красными.

Настала глубокая ночь. Она знала, что пришло время возвращаться домой, а он завтра рано утром снова отправится в свое странствие. Она осторожно бросила цветок в реку, и текущая вода быстро унесла его вдаль.

На этом все кончилось. Завтра каждый снова пойдет своей дорогой. Жизнь безразлична к таким вещам как случайности, радость и грусть, любовь и ненависть, удача или провал... Ведь всё обязательно подойдет к концу, ничего не станет... Не станет этих цветов, этой текущей воды в реке... Мой дорогой друг, если бы ты был в Париже той ночью и проходил мимо небольшого здания, что в Латинском квартале, ты бы увидел молодую влюбленную пару, целующуюся и обнимающуюся в полной грусти, — создалось бы впечатление, будто с завтрашнего дня они никогда больше не увидят друг друга.

И на самом деле, это так.

В
Ф
И
Л
О
Л
О
Г
И
И

Ж
Е
Н
С
К
А
Я
Т
Е
М
А
Т
И
К
А



«Женская» тематика в глоссарии
«Своевременный перл в ладони тангутского
[и] китайского языков» (1190).

Часть 1: термины родства



В своих предыдущих работах (см., например, [1; 2]) мы подробно останавливались на особой важности для самых разных областей тангутоведения почти единственного известного двуязычного словаря, созданного тангутами — «Своевременного перла в ладони тангутского [и] китайского языков» (*mi² ʒa¹ ngwu¹ ndzie¹ mbju¹ pja¹ ngu² nje² / ми (р)жа нгву ндзье мбу (х)пья нгу нье¹ 𐰚𐰪𐰆𐰏𐰤𐰭𐰏𐰤𐰆𐰏𐰤𐰆𐰏𐰤𐰆𐰏𐰤²; Фань-хань хэ-ши чжан-чжун чжу 番漢合時掌中珠 («Варварско-китайский своевременный перл в ладони»), впервые изданного в 1190 г. и затем выдержавшего как минимум*

¹ В данной работе мы пользуемся системой фонетической реконструкции тангутского языка М. В. Софронова (см. [3, кн. 2]); её подробное объяснение см. [4]; там же предложен приблизительный кириллический вариант — впрочем, обе версии ни в коей мере не претендуют на точное отображение живой тангутской речи, представляя собой лишь «бумажные» реконструкции, стремящиеся отобразить основные наблюдаемые особенности реконструируемых фонем.

² В своих публикациях мы обычно используем шрифт Tangut Yinchuan (<https://babelstone.co.uk/Fonts/Yinchuan.html>), созданный и поддерживаемый нашим уважаемым коллегой Эндрю Вестом (Andrew C. West). Пользуясь случаем, мы хотели бы поблагодарить его за всё, что он делает для тангутоведения.

два издания. Популярность текста среди тангутов доказывает находка фрагментов глоссария в пещерах Могао близ г. Дуньхуан — на совсем другом конце Тангутского государства по сравнению с городом *zie² na¹* 穢祿 (р) Жйенйа, букв. Чёрная вода, больше известным как «мёртвый город Хара-Хото», где «Перл» был, в числе иных текстов и предметов, обнаружен во время знаменитых раскопок Петра Кузьмича Козлова 1908–1909 гг., вырвавших тангутский язык и тангутскую культуру из лап забвения.

По понятным причинам (наличие китайского текста) при разборе материалов, присланных Козловым в Петербург, «Перл» был замечен среди первых; его первичный осмотр стал причиной рубежной публикации [5], маркирующей начало совершенно нового этапа в тангутоведении (прекрасные и остроумные работы, публиковавшиеся до находок Козлова, было бы верно определить как относящиеся к «прототангутоведению» — настолько скудны были материалы, которыми располагали учёные). В дальнейшем глоссарий лёг в основу всех современных словарей тангутского языка (иногда степень доверия ему составителей оных даже несколько чрезмерна), сыграл огромную роль в реконструкции тангутской фонетики (поскольку звучание тангутских знаков передано там посредством китайской иероглифики). Но, увы, по-прежнему памятник заметно недостаточно изучен как таковой — притом, что перед нами не просто случайный набор слов и выражений с китайским переводом: в предисловии к словарю его составитель Квэлде-ринпху *kwə¹ lde² rin² phu²* 統解修麟 предельно ясно формулирует своё желание посредством этого глоссария создать максимально наглядный образ тангутов и их культуры, который позволил бы иностранцам (то есть, в данном случае, китайцам) максимально адекватно понять, кто такие тангуты и что они считают важным, своим, главным для жизни и культуры. Поскольку, следуя китайской традиции, глоссарий группирует слова и выражения по темам, то каждый тематический раздел (не всегда особо маркированный автором, но обычно легко вычленимый), соответственно, собран для того, чтобы показать, что наиболее важно и характерно для тангутов в той или иной области жизни и знаний. Увы, далеко не всегда принцип подбора терминов и порядок, в котором они расположены, нам понятен — но, очевидно, он был вполне ясен составителю.

В своих публикациях и выступлениях мы обращали внимание читателей и слушателей на разные разделы «Перла», но к сожалению, не дали себе труда разобраться, что может предложить глоссарий по части «женской» тематики, как он позиционирует женщину и её роль в обществе? А ведь это стоило бы сделать хотя бы ради Эльвиры Андреевны — прекрасного слушателя и друга; ей это было бы точно интересно. Но, как всегда, в погоне за многим

важное не было сделано вовремя. Наш отчёт для Эльвиры Андреевны вы читаете сейчас, когда она его, увы, уже прочесть не может.

Частично нас извиняет то, что в «Перле» отсутствует раздел, который может быть однозначно соотнесён с женской темой — то есть, в отличие от иных рассматривавшихся нами проблем, здесь мы не можем работать с готовой подборкой терминов, оставленных нам тангутским автором. К слову говоря, сам факт отсутствия такого легко выделяемого раздела в глоссарии кажется нам немаловажным наблюдением — весьма характерно, что составитель, подробнейшим образом собравший термины, касающиеся овощей, цветов, драгоценностей, религиозного культа и т.п. не счёл необходимым столь же подробно останавливаться на женщинах — возможно, не считая, что в данном аспекте тангуты заметно отличаются от иных народов, а может, по также вполне ожидаемому патриархальному высокомерию. Отметим, кстати, что в данном вопросе «Перл» скорее оригинален (что с ним случается довольно часто) — например, в более подробном (но, кажется, менее продуманном, стремящемся скорее к лексической полноте разделов) глоссарии «Смешанные знаки [всех] трёх материй» *sq¹ rin² ndi² ndza¹ / (x)so rin ndi ndza* 散孃孃敝 есть довольно большой раздел *si² lhwu¹ / ci lxwu* 孃孃 «Женская одежда» (см. [6, л. 6а–6, с. 217; с. 86–87; № 186–205]), где, помимо перечисления предметов одежды и украшений, также приведена лексика, связанная с процессом шитья (что характерно, отсутствующая в соседнем разделе, посвящённом мужской одежде).

Попробуем, тем не менее, найти в глоссарии термины, имеющие некоторое отношение к интересующей нас тематике. Пойдем по порядку.

На л. 5б, в разделе, посвящённом астрономии, видим термин

散孃

tshiwew² ngie¹ / mihxivey (x)ngie

女宿

ной cy³

³ Для простоты мы будем использовать современную транскрипцию путунхуа, но стоит отметить, что в «Перле» представлен (и, пожалуй, наиболее подробно задокументирован) северо-западный (ганьсуский) диалект позднего среднекитайского языка; подобно тангутским знакам, чья фонетика передана китайскими знаками, китайские чтения переданы посредством тангутских. Например, в данном случае это выглядит как *ngiəsh¹ siu² / ngiəy ciu* 孃孃 (столичная норма звучала как *nriəʃ / nryəʃ* ‘siwk’ (см. [7, р. 229, р. 295])).

Первый знак относится к числу интересующих нас в рамках нашей темы более всего — это «женщина» (см. [8, т. 6, с. 152]). К сожалению, для знака не сохранилось этимологии⁴, но значение вполне очевидно. Выражение же в целом вполне адекватно передано китайским переводом — это Созвездие Женщина (отметим, что тангутский термин копирует порядок слов китайского — в обычных случаях тангутская грамматика требовала постпозиции определения к определяемому слову, но в случае опоры на китайский оригинал порядок мог нарушаться). Это созвездие китайской астрономической традиции соответствует четырём звёздам созвездия Водолея, главной звездой считается ε Водолея. Разумеется, данный термин пока не даёт нам никакой любопытной информации по нашей проблематике — но жаль, что мы не успели рассказать про «Женщину-звезду» у тангутов Эльви́ре Андре́евне, которая, без сомнения, такой звездой была.

На л. 20а-б можно найти раздел, посвящённый терминам родства. Посмотрим, что он может нам дать — с особым вниманием к тем терминам, которые непосредственно касаются «женской» проблематики.

姪

ma¹ / ma

母

му

⁴ Помимо глоссариев, собранных по лексическому принципу (как, например, «Перл» или «Смешанные знаки»), тангутскими создателями письменности были созданы и, например, фонетические словари (из которых важнейшим является словарь «Гомофоны» *êi² leu² / (x)ei leu* 龍龍). Огромный интерес представляет семейство словарей (наиболее важным из которых является словарь «Море письмен» *ĩwə² ngôn² / (p)(ĩ)ũvə nɣ(ɸ)on* 後備), предоставляющих нам информацию об этимологии графической формы тангутских знаков. Стоит иметь ввиду, что, в отличие от китайской письменности, где большинство знаков состоит из идентификаторов (ключей) и фонетиков, для создания тангутских знаков создателями письменности был выбран иной принцип — знак составлялся из частей нескольких (обычно двух) знаков, связанных с создаваемым знаком семантически или фонетически; как раз такие списки «исходных» знаков приводятся в «Море письмен». Разумеется, в данном случае речь идёт о связи только с точки зрения средневековых тангутских учёных, чей подход был крайне далёк от положений современной лингвистики, поэтому зачастую перед нами более чем «народная» этимология графической формы знаков (более того, почти наверняка в большинстве случаев мы являемся свидетелями вполне волюнтаристских (порой очевидно внутренне противоречивых) решений «отцов письменности»); впрочем, такого рода информация также более чем любопытна. Во всех случаях, когда мы говорим об этимологии тангутских знаков, мы будем иметь ввиду именно данные этимологических словарей.

Знак поясняется в «Море письмен» как «корень, там где основа и источник рождения» [8, т. 5, с. 11; 9, т. 1, л. 286, с. 523]; стоит отметить, что ровно также поясняется и знак vja^1 / vja 𪛗 «отец», кит. 父 父 [8, т. 2, с. 352; 9, т. 1, л. 266, с. 521], представленный в глоссарии непосредственно перед матерью; отметим себе эту неожиданное для средневекового текста равенство. Для знака есть этимология «Моря письмен» через знаки min^2 / min 𪛗 (тоже «мать», но, кажется, стилистически несколько более обиходно — «мама» [8, т. 6, с. 78]) и la^2 / la 𪛗 — сестра матери ([8, т. 5, с. 9]). Китайский перевод «мать» выглядит вполне адекватным.

𪛗 𪛗

$ma^1 mi^1 / ma mi$

娘 娘

нян нян

Первый знак термина нам уже известен — это «мать». Второй выглядит близким синонимом, возможно, несколько более эмоционально окрашенным («матушка») ([8, т. 8, с. 180]). Для знака есть этимология (см. [9, т. 1, л. 376, с. 532]), знак составлен из омонимичного знака mi^1 / mi 𪛗 (отрицательная частица «нет, не», см. [8, т. 8, с. 166]) и знака si^2 / ci 𪛗, который поясняется как синоним слова «мать» [8, т. 8, с. 559]. Если не воспринимать отрицание как исключительно указание на фонетику слова (что случается в тангутских этимологиях), то перед нами «не мать»; если же считать, что, первый знак этимологии указывает исключительно на звучание, то этимологию можно толковать как «мать, звучит как *ми*». Китайский перевод предлагает нам вариант обращения к молодой девушке (что маловероятно, учитывая контекст) — или пожилой даме; термин *нян* встречается в титуловании даосских богинь. Термин *нян нян* даже более однозначен — это уважительное обращение к старшей родственнице, бабушке; в придворном обиходе времён Сун — к матери императора (см. [10, т. 4, с. 366]).

В том, что перед нами почтительное обозначение старшей родственницы, кажется, можно не сомневаться. Причём, как видим, в отличие от китайского термина, удваивающего знак, тангутский термин состоит из слова «мать» и второго, близкого семантически — возможно, термин стоит трактовать как «матушкина мать», то есть бабушка. Учитывая, что термины, обозначающие мать, уже были даны, мы склоняемся именно к этому варианту трактовки; термину предшествует, судя по всему, обозначение деда ($pa^1 pi^1 / na ni$ 𪛗 𪛗, букв. «старший старик», кит. 爺爺 爷爷 [8, т. 3, с. 725]). Возможно, перед нами даже именованная — фонетика терминов очень близка к «детскому

языку», точно также (*mamie*) бабушек называют французские дети (а дедушек — *papie*).

Отметим, что если наше предположение верно, то термин «бабушка» (как и «дед») дан без привязки одного к отцовской или материнской линии — что для китайской терминологии родства было бы nonsensом.

嫲嫲

a² ma¹ / (p)a ma

阿嬢

a нян

Второй знак вхождения нам уже встречался — это «мать». Что касается первого⁵, то он трактуется как могущий входить в состав имени или фамилии, а также как транскрипция китайского *a* 阿; помимо прочего, встречается в словосочетании (вероятно, почтительном), обозначающем монаха, в именовании старших родственников (см. [8, т. 4, с. 257]). Этимологически (в данном случае информация содержится в словаре *ɿwə² ngôn² ndza¹ ndɿe¹ / (p)(ɿ)ɿwə² nɿ(ɿ)on ndza (x)ndɿe* 夜脩敝龕 «Море писем: смешанные категории», см. [9, т. 1, л. 96а (9а), с. 594], составленном, кажется, в качестве дополнения к «Морю писем») иероглиф состоит из знаков *i¹/(ɿ)u* 孺 «много, толпа» [8, т. 4, с. 552], знак также входит в состав ряда словосочетаний, обозначающих монаха; второй знак этимологии — омонимичный *a* (тон неизвестен) 弔 «один» [8, т. 1, с. 478]. Этимологию можно, кажется, трактовать как «один из многих», соответственно, перед нами своеобразный префикс, позволяющий выделить объект из множества, приподнять его над прочими. Это вполне соответствует не только контексту (многие термины из рассмотренных нами выглядят как уважительные обращения), но и китайскому переводу, где термин передан знаком *a* 阿 — не только созвучным, но часто использовавшимся (и используемым) в обращениях к родственникам (как старшим, так и младшим) (см. [10, т. 11, с. 923–942]); причём если сейчас использование этого префикса, кажется, передаёт скорее эмоцию семейной симпатии, родственной близости, то в более ранних примерах очевидно, что он мог звучать более чем уважительно. Близость созвучных понятий, вероятно, правильнее будет объяснять близостью языков, нежели заимствованием

⁵ Словари расходятся в том, к какому тону относить этот знак; Хань Сяо-ман помещает его в список знаков, тона для которых неизвестны (предполагая ровный (первый) тон). Мы основываемся на рукописном списке М.В. Софронова, который относит знак к 86 рифме восходящего (второго) тона.

в тангутский из китайского — настолько базовые и специфические категории, кажется, заимствуются крайне редко.

Таким образом, термин может быть переведён как уважительное обращение (или обозначение) матери (возможно, и иной старшей родственницы), «госпожа мать». Китайский перевод даёт нам немного — знак *нян* 孃 толкуется словарями как обозначение матери, мало отличное от уже встречавшегося нами (и гораздо более распространённого) *нян* 娘 (см. [10, т. 4, с. 424]) — однако, очевидно, у составителя были свои основания отметить здесь разницу с предыдущим вхождением; возможно, это связано с тем, что выше шла речь о бабушке, а в данном случае о матери? Термину предшествует аналогичное величание отца: *a pa*¹ / *a na* 爹, «господин старший», кит. *a e* 阿耶, отметим, что китайский знак также, кажется, выбран с целью показать разницу с именованьем деда из предыдущего вхождения.

Далее (после уважительного обозначения старшего брата (см. [8, т. 1, с. 48]) $a ko^1 / a ko$ 阿哥, кит. 阿哥 (哥)) следует уважительное обращение к старшей сестре:

姊姊
a² tsa¹ / (p) a ɥa
 阿姐
a ɥze

Первый знак нам уже знаком, второй же описан в текстах как сестра (как старшая, так и младшая), а также тётка по отцу (см. [8, т. 8, с. 412]). Этимологически [9, т. 1, л. 286, с. 523] состоит из знаков *mbi*₁¹ / (*x*)*mbi*₁¹ 𐏃 «женщина, девушка, ребёнок» [8, т. 2, с. 442] и *tu*¹ / *mu* 𐏃 «брат» (см. [8, т. 7, с. 582]). Этимология довольно любопытна и даже несколько неожиданна, но объяснима — очевидно, создатели письменности полагали, что старшая сестра — это женщина, уважаемая наравне с братом (буквально «брат женщина/девушка», что заставляет вспомнить шуточные варианты борьбы с феминитивами в духе «женщина князь» вместо «княгиня»).

𪛗𪛗
mbɿɛ¹ kâi¹ / (x)мбийе (x)каи
 女妹
ньюй мэй

Первый знак только что встречался нам в этимологии, это «женщина, девушка, ребёнок» [8, т. 2, с. 442]. Сам он этимологизируется [9, т. 1, л. 67а,

с. 560] через созвучный знак *mbɿɛ¹ / мбйэ* 孃 «женщина, дочь» [8, т. 4, с. 461] и *thɿwɛ / (x)txɿwe* 孃 «молодой» [8, т. 4, с. 549], т.е. слово описывается как молодая женщина, девушка, даже девочка. Второй знак поясняется как «девушка, сестра» (см. [8, т. 4, с. 344]) и этимологически [9, т. 1, л. 656, с. 558] составлен из первого знака термина — *mbɿɛ¹ / (x)мбйе* 孃 «девушка, женщина» — и знака *zɿɛ¹ / (x)жие* 𠂔 «немного, мало, очень мало» [8, т. 7, с. 574], т.е., в общем, перед нами тоже девушка, даже маленькая девушка, девочка, которой совсем мало лет.

Термин целиком, вероятно, предназначен для обозначения сестёр вообще, без деления на старших и младших. Стоит отметить, что в глоссарии термин соседствует с таким же обобщающим термином для обозначения братьев — *lio² tɿon² / лио тион* 兄弟, кит. *сюн ди* 兄弟, но он, в отличие от рассматриваемого нами, составлен из антонимов — старший брат и младший брат (см. [8, т. 4, с. 182; Там же, т. 7, с. 2]; в нашем случае мы видим иной способ образования двухсложного термина, скорее из двух синонимов, причём совершенно не высокоранговых — девушка и девочка (или девушка и сестра — этот вариант калькирован в китайском переводе). Отметим, что в китайском языке, кажется, такого термина не сложилось — обобщающий термин «сёстры» (*цзе мэй* 姐妹) состоит из стяжения слов «старшая сестра» и «младшая сестра» (подобно тангутскому термину, обозначающему братьев).

孃 孃 𠂔

ngi² mbɿn² mbɿɛ¹ zɿ¹ / нги мбин (x)мбйе жи

妻眷男女

ци цзюань нань нюй

Первый знак имеет значение «жена» [8, т. 4, с. 521, 519], этимологии для него, увы, не сохранилось. Второй выглядит как синоним первого [8, т. 4, с. 272] — и также не имеет этимологий. Третий знак уже встречался нам — это «женщина, девушка, ребёнок». Четвёртый — «сын, ребёнок мужского пола» [8, т. 6, с. 279].

Китайский перевод должен бы быть переведён как «родня по жене, мужчины и женщины», и, кажется, перед нами тот случай, когда он не вполне адекватен — в тангутском термине, похоже, речь идёт о женах и наложницах (жёнах и супругах), а также детях (дочерях и сыновьях). Отметим, что дочери упоминаются перед сыновьями — в китайском тексте, пожалуй, представить себе такое было бы непросто (и китайский перевод в данном случае прямо противоречит тангутскому оригиналу в порядке слов). И, конечно, данное

вхождение показывает нам, что читатель глоссария — мужчина (поскольку речь идёт о терминах, обозначающих жён, а не мужей).

𠂇𠂇𠂇𠂇𠂇

>iə' po' zŋeɪ' mo² / (й)йэ по (х)жеи мо

阿舅 甥

а цзю вай шэн

Как и в предыдущем случае, вхождение не слишком просто для понимания, во многом потому, что, как и выше, китайский перевод по не вполне ясным нам причинам заметно отличается от тангутского оригинала.

Первый знак объясняется в «Море письмен» как «брат матери, человек высшего поколения» [8, т. 8, с. 571; 9, т. 1, л. 366, с. 531]. Этимологически он составлен из уже известного нам знака *ma'* / *ма* 𠂇 «мать» и знака 𠂇 *ni'* «родство, родственность» [8, т. 6, с. 487], что вполне логично — дядя по матери очевидно входит в число родственников оной; как станет понятно несколько ниже, скорее всего, имеется ввиду старший брат матери.

Второй знак — «старик, старец, дедушка» [8, т. 5, с. 359], этимологически составлен из знаков >i' / (й)и 𠂇 «брак» [8, т. 6, с. 49]⁶ и >o' / (х)о 𠂇 «старик, старый» [8, т. 5, с. 45]. Логичным кажется понимание знака как «тесть» или «свёкор» (старик, получаемый при заключении брака), точнее мы разберёмся в этом вопросе несколько позже; китайский вариант предлагает нам дядю по матери, причём вместо двух терминов в тангутском оригинале нам предложен уважительный бином, причём префикс *а* 阿, до того крайне продуктивно передававший тангутский аналог, в данном случае присутствует только в китайском переводе.

Третий знак толкуется как «племянник, сын брата или сестры» [8, т. 4, с. 487; 9, т. 1, л. 74а, с. 567] — отметим стремление тангутов к кажется несвойственным китайской традиции обобщающим терминам, без специальных указаний на мужскую или женскую линию родства. Этимологически знак состоит из уже знакомого нам знака >iə' / (й)йэ 𠂇 «дядя по матери», знака *ndon²* / *ндон* 𠂇 «сестра» [8, т. 1, с. 200] и немного внезапного *tse'* / (*p*) *це* 𠂇 «земля, почва» [8, т. 6, с. 45], вероятно, создатели письменности считали уместным добавить в термины родства идею почвы, корней и проч.

⁶ Поскольку термин также имеет отношение к «женской» тематике, отметим его этимологию — знак сформирован [9, т. 1, л. 556, с. 548] из частей знаков *sau'* / *саы* 𠂇 «родство, близость; рожать» [8, т. 5, с. 358] и синонима *ni'* / (х)ниа 𠂇 «брак, женитьба» [8, т. 2, с. 271]; отметим ожидаемые, но всё равно любопытные коннотации брака с близостью и деторождением.

Этимология в целом как будто указывает не только на племянника (сына сестры), но и на двоюродного брата (сына дяди по матери). Е.И. Кычанов в числе значений знака учитывает кроскузенов [11, № 4225, 4458], так что, вероятно, наше предположение имеет право на существование. Отметим, что сыновья братьев или двоюродные братья по отцовской линии в глоссарии не упомянуты вовсе.

Четвёртый знак [8, т. 6, с. 9] указывает на какой-то термин, обозначающий родственника женского пола, но точнее сказать сложно; попробуем разобраться. К счастью, на л. 346 «Перла», в разделе, посвящённом семейной жизни, есть термин, который может нам помочь.

𡩺𡩺

>ɪ' mɔ² / (ʏ)u mɔ

親家母

цинъ цзя му

Второй знак термина — как раз слово, в значении которого мы пытаемся разобраться. Первый же знак нам тоже уже встречался, это «брак». Таким образом, перед нами родственница (принимая во внимание китайский перевод — «мать»), получаемая вместе с браком. Поскольку, как мы помним, «Перл» написан мужчиной и для мужчин, можно было бы предположить, что это тёща. Термину предшествует обозначение «старика по браку» >ɪ' pɔ' / (ʏ)u pɔ 𡩺𡩺 (кит. цинъ цзя пэн 親家翁) — очевидно (следуя той же логике), тестя. Следовательно, методом исключения в предыдущем случае «старика» можно бы трактовать как свёкра, а «старушку» — как свекровь. Однако в данном случае нам пришлось бы сделать вывод, что в тангутском языке свёкр и свекровь были первичным термином и обозначались односложно, в то время как тесть и теща требовали дополнительного определения. Но тексты не позволяют нам подтвердить это предположение — и, вообще, откровенно говоря, такой порождение терминов (тесть как «свёкор, [получаемый по] браку») выглядело бы более чем странно. Вероятно, выходом из ситуации может быть предположение, что в тангутском языке тесть и тёща не отличались терминологически от свёкра и свекрови (так (относительно тёщи/свекрови) считает и Е.И. Кычанов, см. [11, № 236-6]), в равной степени, соответственно, именуясь «старик/старуха [получаемый/получаемая по] браку» — в ряде случаев, вероятно, атрибут «брак» мог опускаться (как в данном вхождении «Перла»). В целом это более чем интересное наблюдение — такого рода «равенство» parents-in-law наблюдается далеко не во всех языках и, например, для китайского совершенно немыслимо: но нормально,

например, для тибетского, где свекровь и тёща обозначаются одинаково — ལྷན་མོ།, свёкр и тесть — также одинаково, ལྷན་པ། (см. [12, с. 770, 355, 1259]), возможно, этимологически связанные ལྷ་ «иллюзия, майя, искусство» [13, р. 281], что даёт нам «искусственных» мать и отца — в отличие от настоящих.

Таким образом, перед нами четыре термина родства — [старший] дядя по матери; тесть/свёкор; племянник (сын сестры) и/или двоюродный брат по матери (сын дяди по матери); тёща/свекровь. При этом китайский вариант даёт нам только часть — дядя по матери и племянник (сын сестры; третий знак китайского перевода довольно редкий, заменяет знак *вай* 外 в термине *вай шэн* 外甥, см. [14, т. 1, с. 96]; знак *вай* 外, учтённый в словаре, иначе компонуется составные части, но в их тождественности, кажется, сомневаться не приходится). Вероятно, «стариков по браку» составитель не стал включать в китайский перевод, поскольку был ограничен числом знаков — китайский язык, в отличие от тангутского, не позволял передать эти четыре термина всего четырьмя знаками.

Соответственно, в данном вхождении сведены вместе родственники по «женской» системе координат — дядя и кузен по материнской линии, племянник по линии сестры; родители супруга/супруги также не могут быть получены без женитьбы или выхода женщины замуж. Стоит отметить интересный (и не вполне объяснимый) факт, что «старик и старуха [получаемые по] браку» разделены между собой — возможно, в данном случае составитель руководствовался соображениями благозвучия, просодии.

維尼叔舅

vjei² la² ni¹ tu¹ / вйэи ла ни му

叔叔姑舅

шу и гу цзю

Первый знак — «брат отца, дядя по отцу» (см. [8, т. 8, с. 384]), отметим, что он стоит в глоссарии после дяди по матери. Второй — уже встречавшийся нам «сестра матери, тётя по матери», этимологически (в данном случае этимология может быть найдена в рукописной версии «Моря письмен», совмещённой с фонетическим словарём «Гомофоны» *êi² leu² (x)eu leu* 龍龍, см. [15, л. 23, илл. 49, с. 184]) знак сформирован из уже известных нам знаков *та¹ / ма* 𪛗 «мать» и синонимичного *si² / cu* 𪛗. Третий знак этимологически (см. [9, т. 1, л. 38а, с. 533]) составлен из омонимичного знака *ni² / ни* 𪛗 — показателя множественности или перечисления (подробнее см. [16, с. 127]) и знака *vjə¹ / виэ* 𪛗 «матушка, бабушка» [8, т. 2, с. 336]; т.е. одна из многих мамушек, старшая родственница; знак в целом поясняется

как «сестра отца, тётя по отцу» (см. [8, т. 7, с. 152]). Снова отметим, что термин идёт после тёти по матери. Четвёртый знак встречался нам в этимологиях, это «брат»; любопытна этимология знака — он составлен (см. [9, т. 1, л. 8а, с. 503]) из знаков *tshiwew*² / *тихйвеы* 𠂔𠂔 «женщина» (встречавшегося нам в самом начале, в связи с одноимённым созвездием) и *ndžiwu*¹ / *нджйву* 𠂔𠂔 «человек» [8, т. 5, с. 202] — т.е. если принимать во внимание данные этимологии, перед нами не брат вообще, а «брат по женской линии», т.е. родственник по линии матери или сестры. По логике данного вхождения можно было бы ожидать брата матери (на этот вариант указывает и китайский перевод), однако ситуация несколько осложняется тем, что брат матери уже фигурировал в предыдущем вхождении. Возможно, в данном случае речь идёт о младшем брате — в таком случае выше упоминался старший брат; соответственно, в тангутской практике старший брат матери почитался особо. В китайских переводах оба брата матери переведены знаком *цзю* 舅; впрочем, старший снабжён почтительным префиксом *а* 阿. Любопытно, что для братьев отца сходной иерархии нам не предложено. В целом вхождение можно перевести как «дядя по отцу, сестра матери, сестра отца, [младший] брат матери».

На этом раздел «Перла», посвящённый терминам родства, завершается. Зафиксируем промежуточный вывод — тангутская терминология заметно отличается от китайской и вполне оригинальна. В начале списка глоссарий описывает представленную совокупность родни как «шесть [категорий] родни» (см. [8, т. 4, с. 87; Там же, т. 5, с. 98]) *tšjew*¹ *nin*¹ / *тийеы нин* 𠂔𠂔𠂔, кит. *лю цинь* 六親 — в китайской традиции этот термин также трактуется неоднозначно (например, как отцы и дети, старшие и младшие братья, мужья и жёны; есть и другие варианты — отцы и дети, братья, тётки по отцу и старшие сёстры, племянники и дяди по матери, родня по браку (тесть и тёща, свёкр и свекровь), свояки, а также деды и бабки, отец и мать, сестры, дети братьев жены, дети тёток по матери, дети дочери (см. [10, т. 2, с. 52])) — но тангутская схема кажется не повторяющей ни одну из китайских, это:

1. Отец и мать;
2. Дедушки и бабушки (без различий линии);
3. Старший брат и старшая сестра;
4. Братья и сестры, жены и наложницы, дочери и сыновья (в одной категории);
5. Старший брат матери, тесть/свёкр, племянник (по сестре)/кузен (по дяде по матери), тёща/свекровь (тоже одна категория);
6. Дядя по отцу, сестра матери, сестра отца, младший брат матери.

Принципы иерархического построения данной схемы понять довольно затруднительно, но реальность её (по крайней мере, с точки зрения составителя «Перла») несомненна.

Отметим, что во многих случаях не проводится различия между родственниками по отцовской и материнской линиям (бабушками и дедушками, а также между родителями жены и мужа) — что также можно трактовать как в какой-то степени антипатриархальные (или, вернее, внепатриархальные, универсальные) тенденции. В выборе терминов заметно большое внимание к родственникам по женской линии (по матери и по сестре).

Ещё более любопытно то, что во многих случаях «женские» родственники стоят перед «мужскими» — дочери перед сыновьями, братья матери перед братьями отца (брат отца в этой предполагаемой иерархии невероятным образом уступает даже племяннику по сестре или сыну дяди по материнской стороне), старшая сестра — перед младшим братом и сыновьями, что можно трактовать как более высокую престижность этой родни, противоречащую патриархальным нормам, отразившимся, например, в китайской практике. Система эта работает не везде (отец всё-таки, «как положено», упомянут перед матерью, дед — перед бабкой, старший брат — перед старшей сестрой), братья — перед сёстрами, тесть/свёкор перед тёщей/свекровью, но даже эти некоторые отступления от системы любопытны (тем более, что, как мы помним, мы предполагаем, что составитель «Перла» крайне серьезно относился к порядку терминов в своём глоссарии) и, кажется, трудновообразимы в аналогичном китайском тексте. Трудно сказать, отражает ли эта картина реальную ситуацию в тангутском обществе и культуре (и в чём могла бы выражаться эта любопытная ситуация в реальной жизни), или такого было оригинальное личное видение Квэлде-ринпху, но отметить эту особенность, без сомнения, стоит.

Мы далеки от того, чтобы на основе приведённых данных спешить рядить тангутов в ризы средневековых поборников гендерного равенства, выгодно выделяющихся на мрачном фоне китайского патриархата. Даже не рассмотренные ещё нами данные из других разделов «Перла» (помимо проанализированных нами в данной статье фрагментов глоссария интересующие нас термины также содержатся в разделах, посвящённых украшениям и зарисовке, посвящённой заключению брака и деторождению — мы рассмотрим их в последующих публикациях) не позволяют нам этой увлекательной спекуляции, ожидаемо показывая, что патриархальное восприятие было совсем не чуждо тангутам, как и всем их соседям. Однако отступления от полностью патриархальной схемы, заметные в такой консервативной сфере, как термины родства, как минимум стоят того, чтобы их отметить.

Нельзя исключать, что эти отступления были замечены — и подчеркнуты — составителем «Перла» Квэлде-ринпху именно как тангутская особенность⁷, возможно, в реальности уже малоактуальная ко временам составления «Перла», но способная быть интересной, экзотичной и показательной в глазах известного своей патриархальностью соседа, а также выступить в качестве повода для некоторой, пусть и не вполне заслуженной, гордости для самих тангутов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Дмитриев С.В. Тангутские растения по «Перлу в ладони». Декоративные цветы и деревья // Тангуты в Центральной Азии. Сборник статей в честь 80-летия профессора Е.И. Кычанова. М.: «Восточная литература», 2012. С. 97–119.

2. Sergueï Dmitriev. «Summa arborum tanguticorum»: les noms des arbres dans un glossaire tangoute-chinois du XIIe siècle, la Perle dans la paume // L'arbre en Asie. Actes de colloque. / Pierre-Sylvain Filliozat, Michel Zink (Éds). Paris : Editions de Boccard, 2018. P. 167–177.

3. Софронов М.В. Грамматика тангутского языка / Отв. ред. Н. И. Конрад. Кн. 1–2. М.: Наука, 1968. 275 с., 404 с.

4. Софронов М.В. Фонетическая реконструкция М.В. Софронова для историков / Phonetic reconstruction of M.V. Sofronov for historians // Тангутская и китайская филология. К юбилею М.В. Софронова. М.: Институт востоковедения РАН, 2024. С. 509–516.

5. Ivanov A. Zur Kenntnis der Hsi-Hsia Sprache // Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.Petersbourg, VIe série, tome III, 1909. P. 1221–1233.

6. Смешанные знаки [трех частей мироздания] / Факсимиле ксилографа. Вступительная статья, перевод с тангутского А.П. Терентьева-Катанского под ред. М.В. Софронова. Реконструкция текста, предисловие, исследование и комментарий М.В. Софронова. М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 2002. 240 с.

7. Pulleyblanc Edwin G. Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin. Vancouver: UBC Press, 1991. VII+488 p.

8. Хань Сяо-ман. Си Ся вэнь цы-дянь (Ши-су вэнь-сянь бу-фэн) (Словарь языка Западного Ся (Часть светских источников)). Бэйцзин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ (Пекин: Китайское издательство общественных наук), 2021. Т. 1–9. 韓小忙。西夏文词典（世俗文献部分）。北京：中國社會科學出版社，2021。九卷。

9. Море письмен / Факсимиле тангутских ксилографов. Перевод с тангутского, вступительные статьи и приложения К.Б. Кепинг, В.С. Колоколова, Е.И. Кычанова и А.П. Терентьева-Катанского. М.: Наука-ГРВЛ, 1969. Ч. 1–2. 608 с., 272 с.

⁷ Может быть, восходящая к прадедовским временам, когда основой тангутской экономики было кочевое скотоводство: обычно в кочевых сообществах статус женщины заметно выше, чем в земледельческих, ввиду большей ценности женщины для кочевой экономики — по сравнению с земледельческой и особенно городской.

10. Хань-юй да цы-дянь (Большой словарь китайского языка) / Ло Чжу-фэн чжу-бянь. (Гл. ред. Ло Чжу-фэн). Шанхай: Хань-юй да цы-дянь чубаньшэ (Издательство «Большого словаря китайского языка»), 1986–1994. Т. 1–12+1. 漢語大詞典 / 羅竹風主編。上海：漢語大詞典出版社, 1986-1994。12+1卷。

11. Словарь тангутского (Си Ся) языка. Тангутско-русско-англо-китайский словарь. = Tangut Dictionary Tangut-Russian-English-Chinese Dictionary. / Сост. Е.И. Кычанов, Со-сост. С. Аракава. = Ed. E.I. Kychanov, Co-ed. S. Arakawa. Киото: Университет Киото, Российская академия наук, Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2006. = Kyoto University, 2006. xv, 781 с.

12. Хань-цзан дуй-чжао цы-дянь (Китайско-тибетский сопоставительный словарь). Бэйцзин: Миньцзу чубаньшэ (Пекин: Издательство народностей), 1991. 1450 с. 漢藏對照詞典 = ལྷ་པོ་དང་གན་སྐར་ཆིག་མཛོད།。北京：民族出版社，1991。1450頁。

13. The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan / Ed. Melvyn C. Goldstein. New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 2004. 1195 p.

14. Хань юй да цзы-дянь (Большой словарь знаков китайского языка). Сычуань, Хубэй: Сычуань цы-шу чубань-шэ, Хубэй цы-шу чубань-шэ (Сычуаньское издательство словарей, Хубэйское издательство словарей, 1986). Т. 1-8. 漢語大字典。四川、湖北：四川辭書出版社、湖北辭書出版社, 1986。八卷。

15. Хань Сяо-ман. «Тун-инь», «Вэнь-хай бао-юнь» хэ-бянь чжэн-ли юй янь-цзю (Выверка и исследование объединённой редакции «Гомофонов» и «Моря письмен»). Бэйцзин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ (Пекин: Китайское издательство общественных наук), 2008. 786+66 с. 韓小忙。《同音文海寶韻合編》整理與研究。北京：中國社會科學出版社，2008. 786+66頁。

16. Кепинг К.Б. Тангутский язык. Морфология. М.: Издательство «Наука» ГРВЛ, 1985. 367 с.

Н.В. Михалькова, Сяо И

Минский государственный лингвистический университет

Гендерная асимметрия в китайском иероглифическом письме



Китайское письмо, начиная с самых ранних этапов его создания и по сей день, являясь областью собственных правил функционирования, формирования и представления, как ничто иное дает возможность понять китайцев, поскольку синографы — это, прежде всего, идеи-символы и всегда были таковыми¹.

Первую успешную попытку анализа идеографии китайской письменности, привлекающей внимание исследователей на протяжении более чем двадцати столетий, сделал китайский ученый эпохи Хань Сюй Шэнь 許慎 (58–147)². Он был автором первого иероглифического словаря «Объяснение простых и толкование сложных знаков» (*Шо вэнь цзе цзы* 說文解字) (I–II вв. н.э.) [1, с. 15], в котором иероглифы классифицированы³ путем выделения общих структурных компонентов — ключей⁴ (*бу шоу* 部首). Благодаря дальнейшему анализу китайских иероглифов учеными эпохи Западная и Восточная Хань (202 г. до н.э. — 220 г. н.э.), а также многочисленным

¹ Термин А.М. Карапетянца (1943–2021) для иероглифа, определяющий единицу китайского языка в системе иероглифического письма.

² Фрагментарные попытки организации китайского письма по ключевым смысловым компонентам известны до работы Сюй Шэня (см. работы Хуан Тянь-шу).

³ Разработанная им классификация до сих пор остается наиболее удобной структурно-формальной организацией всех знаков китайского языка.

⁴ В нашей работе используется термин детерминатив.

исследованиям знаков китайской письменности как отечественными, так и зарубежными синологами [2, 3], удалось со всей очевидностью доказать, что в основе разработанной системы письменных знаков китайского языка лежит структурно-семантический принцип образования. Следовательно, фундаментальной основой письменности становится значение, смысл, идея, закладываемые в основу как простых, так и сложных знаков китайского языка. При этом возникает немало вопросов, связанных с установлением способов, с помощью которых в китайском иероглифическом письме представлено все разнообразие понятийных категорий, семантических связей и отношений.

Фундаментальными для любой языковой системы, наряду с категориями количества, времени, гиперо-гипонимией, холо-меронимией, антонимией, синонимией и др., являются гендерные отношения, пронизывающие, согласно данным ученых, практически все языки мира. И если в языках со звуко-буквенным типом письменности наличествуют соответствующие флексии и словообразовательные морфемы, то идеографический тип письма, которым характеризуется китайский язык, кроме лексического, синтаксического и морфологического способов выражения гендерных отношений, должен иметь также ряд иероглифических средств, с помощью которых создаются соответствующие обозначения представителей женского и мужского пола или иные номинации, связанные с ними.

Одной из фундаментальных работ в этой области является исследование А.А. Пруцких [4, с. 27], которому удалось доказать количественную гендерную асимметрию построения иероглифического письма через анализ иероглифических знаков с компонентами *нань* 男 и *нью* 女. В частности, определено, что иероглифы, в составе которых имеет место графема *нью* 女, в своей совокупности именуют разные типы явлений действительности, например:

- 1) признак, указывающий на красоту женщины (26,8% от общего числа единиц, где *нью* 女 выступает компонентом иероглифа; например, *гуй* 嬖 ‘красивый’, *гоу* 姑 ‘прелестный’, *но* 姬 ‘прекрасный’);
- 2) лица по семейному положению, по состоянию в браке, по месту или положению в семье (21,1%; например, *ци* 妻 ‘жена’, *ши* 姊 ‘тёща’, *шэнь* 嬪 ‘тётя’);
- 3) лица женского пола (5,7%, например, *сюй* 妁 ‘старая женщина’);
- 4) знаки, указывающие на предосудительное, противоречащее нормам морали нравственное поведение / отрицательные черты характера лиц обоего пола (11%, например, *ду* 妒 ‘завидовать’, *ци* 嫉 ‘ревновать’);

- 5) иероглифы, указывающие на предосудительную внебрачную связь между мужчиной и женщиной (1,6%, например, *цзянь* 奸 ‘развратничать’, *няо* 嫖 ‘распутничать’);
- 6) знаки, указывающие на низкий социальный статус женщины (3,3%, например, *цзи* 妓 ‘проститутка’; *бяо* 婊 ‘бран. проститутка’);
- 7) иероглифы, именующие названия религиозных, мифологических, сказочных, фантастических человекоподобных существ (1,2%, например, *э* 娥 ‘древняя богиня’, *ва* 娲 ‘создательница человечества’);
- 8) знаки, именующие процессуальный признак (глаголы), а также именующие отвлеченное понятие (имена существительные с абстрактным значением), связанные с вступлением в брак и деторождением (6,5%, например, *инь* 姻 ‘брак’, *гоу* 媾 ‘вступать в брак’);
- 9) иероглифы, именующие названия лиц по социальной принадлежности, средоточию в лице характерных социальных черт своего времени, по характерному социальному состоянию, действию, функции, по личным и общественным отношениям, связям (2,8%, например, *ну* 奴 ‘раб’, *цян* 嬪 ‘придворная фрейлина’) и др.

Стоит отметить, что самый большой процент составили слова, именующие признак, указывающий на красоту женщины. Однако в современном китайском языке существует большое количество знаков, содержащих в своей структуре простую логограмму *нюй* 女 и при этом имеющих негативное значение. К примеру, среди сложных знаков, имеющих в своей структуре детерминатив *нюй* 女 имеет место 39 единиц, указывающих:

- 1) либо на предосудительное, противоречащее нормам морали нравственное поведение / отрицательные черты характера лиц обоего пола (*ду* 妒 ‘завидовать, ревновать’; *фан* 妨 ‘причинять вред, приносить несчастье’; *цзянь* 奸 ‘коварный, вероломный, предатель’; *лань* 婪 ‘алчный, жадный, алчно домогаться’; *мэй* 媚 ‘льстить, угождать, заискивать’; *нао* 孬 ‘плохой, трусливый’; *няо* 嫖 ‘приставать, флиртовать, надоедать’; *ван* 妄 ‘нелепый, абсурдный, безрассудный’; *яо* 妖 ‘зловещий, бесовской, вредный’);
- 2) либо на предосудительную внебрачную связь между мужчиной и женщиной (*цзянь* 奸 ‘развратничать, прелюбодействовать’; *пинь* 姘 ‘иметь, вступать в незаконную связь’; *няо* 嫖 ‘распутничать, развратничать, ходить по публичным домам’), либо на низкий социальный статус женщины: *цзи* 妓 ‘проститутка’; *бяо* 婊 ‘бран. проститутка’; *чан* 娼 ‘бран. певичка, проститутка, публичная женщина’.

Выявленная А.А. Пруцких значительная количественная асимметрия относительно состава иероглифических гнезд китайского языка с узловыми

компонентами — детерминативами, выражающими различный гендер (*нань* 男 и *нюй* 女), наблюдается еще в иероглифах гадательных надписей *цзягувэнь* 甲骨文⁵.

Письменный знак *нюй* 女 ‘женщина’, будучи простым изобразительным иероглифом, построенном на основе пиктографии фигуры сидящего человека со скрещенными руками⁶, сохраняет свою первоначальную форму *нюй* 女 написания и семантику «женщина» начиная с гадательных надписей *цзягувэнь* и до настоящего времени. В качестве детерминатива данный иероглифический знак позволяет обозначить самых разных лиц женского пола. Например, идеограмма *хао* 好 в гадательном тексте *цзягувэнь* обозначает имя влиятельной жены правителя древнекитайского государства Шан-Инь У-дина 武丁 (?–1192 г. до н.э.). Согласно результатам этимологического анализа Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991), в состав логограммы *хао* 好 входит также смысловой компонент *цзы* 子, являющийся изображением ребенка. Детерминатив *нюй* 女 ‘женщина’ мог репрезентировать непосредственно представителя женского пола. Эту же гипотезу выдвигает и Цзоу Сяо-ли 鄒曉麗 (1937–2017).

Иероглиф *цзин* 姪 в системе *цзягувэнь* также обозначает имя женщины. В состав данного иероглифического знака входит смысловой компонент *цзин* 井 ‘изображение скважины, колодца’, который в эпоху Шан мог выражать значение древнего княжества, при этом смысловое основание (детерминатив) *нюй* 女 ‘женщина’ будет являться субъектом для выражения значения «знатная особа». Следовательно, смысл идеограммы *цзин* 姪 должен интерпретироваться как «знатная особа из княжества *цзин* 井». Подобная специфика конструирования обозначений иероглифических знаков характерна также и для других элементов китайской письменной системы: *э* 娥 ‘имя женщины, нежная’, *э* 始 ‘имя женщины, тихая красота’, *чоу* 嫺 ‘имя женщины, внешняя красота’, *мо* 嫫 ‘имя женщины, внешне некрасивая’, *мо* 妹 ‘имя женщины’, *да* 妲 ‘имя женщины’ и др.

Детерминатив *нюй* 女 ‘женщина’ также достаточно часто включается в состав сложносоставных логограмм-обозначений женских божеств в древнекитайских верованиях. Например, идеограмма *цзи* 姬 ‘наименование женского божества’ имела первоначальное семантическое значение «название

⁵ Нами отобраны 72 логограммы с первоначальным обозначением женского пола, созданные на основании детерминатива *нюй* 女 ‘женщина’. При этом у отобранных логограмм отсутствуют (сложно подобрать) соответствующие антонимические логограммы для выражения противоположного — мужского пола.

⁶ В соответствии с результатами исследований *цзягувэнь* Цзоу Сяо-ли 鄒曉麗 (1937–2017), Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991), Чжао Чэна 趙誠 (1933), Ли Сюэ-цзиня 李學勤 (1933–2019) [6, 7, 9, 13].

божества» и «название религиозной церемонии». В составе данной логограммы имеет место детерминатив *ньюй* 女 ‘женщина’ и смысловой компонент *цзи* 𠂔 (первоначальная форма 𠂔) «изображение гребенки» [5, 6, 7.]. Детерминатив *ньюй* 女 ‘женщина’ в структуре данной логограммы представляет собой репрезентант женского пола. Схожая логика конструирования иероглифических знаков прослеживается также и при номинации других женских божеств, в частности, *чан* 嫦 ‘имя богини Луны’, *юань* 嫫 ‘имя родоначальницы династии Чжоу’, *ва* 媧 ‘имя богини Нюйва (создательница человечества)’ и др.

Детерминатив *ньюй* 女 ‘женщина’ может вводиться в состав сложносоставных иероглифов для обозначения социального статуса женщин. Например, в иероглифе *фу* 婦 (первоначальная форма — 婦) ‘аристократка’. В системе письменности *цзягувэнь* 甲骨文 данный знак (фу 婦 𡚦) репрезентирует не только гендерный, но и социальный признак. В составе идеограммы *фу* 婦 𡚦 имеет место изображение метлы, которая по представлениям древних китайцев ассоциативно связана с понятием аристократки, так как в эпоху Шан они часто руководили домом и отвечали за управление домашними делами [7 с. 865]. В последующем этапе развития китайской письменности в структуру логограммы вводится смысловое основание-детерминатив *ньюй* 女 ‘женщина’ как субъект для репрезентации признака женского пола. Согласно результатам исследований гадательных текстов *цзягувэнь*, проведенных Чжао Чэном 趙誠 (1933) и Лю Син-луном 劉興隆 (1927–2006) [6, 8], социальному классу *чжу* 婦 諸 ‘аристократки’ в эпоху Шан были присущи ключевые роли во многих сферах, например, военное командование, проведение жертвоприношения на основании приказа от правителя Шан или своего мужа и др.

Логограмма *би* 婢 (первоначальная форма на гадательных костях 𡚦) ‘рабыня-служанка’, согласно интерпретации Цзоу Сяо-ли 鄒曉麗 (1937–2017), создана из детерминатива *ньюй* 女 ‘женщина’ и смыслового компонента *бэй* 卑 «правая рука с веером». Структура данной логограммы дает понятие особенностей социальной позиции рабыни-служанки. Таким образом формируется немало иных обозначений этой семантической категории, например, *юй* 妯 ‘фрейлина’, *цзе* 嫻 ‘женщина-чиновник’, *цян* 娵 ‘учительница для девочек’, *ни* 妮 ‘служанка’, *цзи* 妓 ‘гетера’, *бяо* 娼 ‘проститутка’ и др.

Несомненно, одной из основных функций детерминатива *ньюй* 女 ‘женщина’ в сложносоставных логограммах, начиная со времен гадательных надписей *цзягувэнь*, является номинация членов семьи женского пола и женщин разных возрастов. Например, идеограмма *ци* 妻 ‘жена’ (*ньюй* 女 ‘женщина’) имеет первоначальную форму 𡚦. Данная логограмма создана из смыслового

компонента 又 'правая рука', часто связанного с семантическими понятиями «получить, иметь, забрать», и детерминатива 女 'женщина' с дополнительным подчеркиванием волос и скрещенных рук. Согласно результатам грамматологического анализа Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991) [7, с.1303], детерминатив 女 'женщина' в логограмме 妻 妻, возможно, является изображением подчиненного положения женщины в браке, в частности, момента удержания ее мужем рукой за волосы. К данной семантической категории обозначений могут быть отнесены также следующие логограммы: 妃 妃 'наложница у правителя', 她 她 'название матери в диалекте', 妣 妣 'молодая девушка', 妯 妯 'сестра мужа', 妯 妯 'название матери в диалекте', 妯 妯 'старая госпожа', 姑 姑 'мать мужа', 姊 姊 'старшая сестра', 妯 妯 'старая госпожа', 姆 姆 'молодая девушка', 妯 妯 'старая жена у старшего брата', 姪 姪 'племянница', 妣 妣 'молодая девушка', 娣 娣 'жена младшего брата мужа', 娣 娣 'младшая сестра', 嫂 嫂 'жена старшего брата', 嫂 嫂 'жена старшего брата', 媳 媳 'жена сына', 嫡 嫡 'главная жена', 娣 娣 'диалектное обозначение сестры', 嫠 嫠 'вдова', 嫠 嫠 'вдова', 娣 娣 'вежливая форма обращения с чужой дочкой', 娣 娣 'жена дяди' и др.

Прототипический признак женщин — красота также находит отражение в сложносоставных иероглифах с детерминативом 女 'женщина' в иероглифах гадательных текстов 占 占. Например, иероглиф 媛 媛 'красивая девушка' создан на графическом основании детерминатива 女 'женщина', который представляет собой репрезентант субъекта для выражения женского пола (см. также 姝 姝 'красивая девушка', 娃 娃 'красивая девушка', 娣 娣 'внешне некрасивая женщина' и др.).

Иероглифы, в составе которых имеет место детерминатив 男 男, в своей совокупности именуют разные типы явлений действительности: слова, обозначающие названия лиц по семейному положению, по состоянию в браке, по месту или положению в семье; слова, именующие действия. Следует отметить, что наиболее релевантными являются слова, относящиеся к первой категории.

Гендерная асимметрия китайской письменности, таким образом, проявляется в том, что логограмма 男 男 крайне редко присутствует в качестве компонента в составе сложных знаков, которых насчитывается всего три (舅 舅 'дядя', 甥 甥 'заигрывать', 甥 甥 'племянник') по сравнению с иероглифическими знаками, в составе которых присутствует детерминатив 女 女. При этом стоит также обратить внимание на этимологию иероглифического знака 男 男, который в системе современной иероглифики обозначает мужской пол человека, однако в период 占 占 письменный знак 男 男 'мужчина' позволял указать на социальный статус человека (аристократ)

безотносительно выражения гендерных отношений. Так, согласно результатам исследований *цзягувэнь*, проведенных китайскими учеными Цзоу Сяо-ли 鄒曉麗 (1937–2017), Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991), идеограмма *нань* 男 ‘мужчина’, созданная из смысловых компонентов *тянь* 田 ‘поле’ и *ли* 力 ‘плуг’ [7, с. 1478], в гадательных текстах *цзягувэнь* обозначала чиновника низкого уровня, также могла обозначать действия, связанные с сельским хозяйством. На последующих этапах развития китайской письменности путем расширения семантики у логограммы *нань* 男 ‘мужчина’ появилось значение «мужчина». Это же значение прослеживается у производных сложносоставных логограмм, упомянутых выше, например, *цзю* 舅 ‘дядя со стороны матери’ (детерминатив *нань* 男 ‘мужчина’) [1; 9], противоположным по значению которому будет иероглифический знак *цзинь* 妯 ‘жена дяди со стороны матери’ (детерминатив *нью* 女 ‘женщина’). Подчеркнем также, что в данном примере обозначений гендеров прослеживается еще одна закономерность, выявленная далее на материале иных пар иероглифических знаков: обозначение лица мужского пола создается на основании некоторых объектов (*нань* 男 ‘мужчина’ = *тянь* 田 ‘поле’ + *ли* 力 ‘плуг’), связанных с производимой субъектом деятельностью, в то время, как обозначения лиц женского пола конструируются в иероглифике на основании непосредственно изображения субъекта, а именно его фигуры (см. детерминатив *нью* 女 ‘женщина’ и производные от него знаки, в частности, *цзинь* 妯 ‘жена дяди со стороны матери’).

Если подходить к анализу проблемы ретроспективно, то степень гендерной асимметрии в китайском иероглифическом письме оказывается выражена не настолько сильно, как в случае анализа отдельных иероглифических гнезд с детерминативами *нань* 男 и *нью* 女. В нашем исследовании с целью выявления особенностей проявления гендерной асимметрии в китайском иероглифическом письме мы также отобрали более 158 пар противоположных по значению иероглифических знаков⁷, обозначающих различных пред-

⁷ Отбор материала исследования осуществлялся путём сплошной выборки из этимологических и толковых словарей китайского языка: «Большой словарь китайских иероглифов» (*Хань юй да цзы дянь* 漢語大字典) [5], «Объяснение простых и толкование сложных знаков» (*Шо вэнь цзе цзы* 說文解字) [1], «Этимология иероглифов» (*Цзы юань* 字源) и диссертационных исследований: «Структурно-семантический анализ иероглифов с ключом ‘женщина’» [4, 9] и «Исследование лексики гендерных различий китайского языка» (*Хань юй син бе цы янь цзю* 漢語性別詞研究) [10]. Источниками материала исследования в нашей работе послужили также монографии «Исследование антонимов древнекитайского языка» (*Шан гу хань юй фань и цы янь цзю* 上古漢語反義詞研究) [11] и словарь антонимов китайского языка «Большой словарь антонимов» (*Фань и цы да цы дянь* 反義詞大詞典) [12].

ставителей женского или мужского пола. По сравнению с проведенными ранее исследованиями, анализ показал, что среди них 43 простые логограммы представляют собой обозначение, связанное с мужским гендером (например, 父 父 'отец' (ю 又 'правая рука')), 115 логограмм — с женским гендером (например, 母 母 'мать' (нюй 女 'женщина')).

Более того, гендерные различия в китайской иероглифической письменности могут быть выражены не только с помощью названных выше детерминативов 男 男 и 女 女. В состав иероглифов — гендерно противоположных наименований лиц могут входить также иные детерминативы. При этом для иероглифов-антонимов они могут быть как общими, так и различными.

Грамматологический анализ 43 пар логограмм-антонимов китайского письма для репрезентации гендерных различий показал, что пары логограмм с противоположными понятиями могут быть созданы на основе как общего единого графического основания-детерминатива, например 牡 牡 'особь мужского пола', т.е. самец — 牝 牝 'особь женского пола', т.е. самка (детерминатив 牛 'бык'), так и различных детерминативов, например 父 父 'отец' (детерминатив 又 'правая рука') — 母 母 'мать' (детерминатив 女 'женщина').

В частности, наиболее распространенной (55.8%) является тенденция иероглифической номинации гендерных противоположностей через общее графическое основание-детерминатив, например, 母 母 (последующая форма 牡) 'бык' — 牝 牝 (последующая форма 牝) 'корова' (детерминатив 牛 'бык'). Иероглифы 母 母 'самец' и 牝 牝 'самка' используются для выражения гендерных различий с эпохи китайской древней системы иероглифической письменности цягуэнь. 母 母 (последующая форма 牡) 'бык' — 牝 牝 (последующая форма 牝) 'корова'. Отличительной чертой пары антонимических иероглифов 母 母 'бык; мужская особь' и 牝 牝 'корова; женская особь' является наличие общего детерминатива 牛 牛 'бык', который репрезентирует категориальный признак семантики данных единиц и говорит о том, что оба данных понятия относятся к числу обозначений животных. Несмотря на то, что в наиболее известном древнем словаре китайской письменности «Объяснение простых и толкование сложных знаков» (Шо вэнь цзе цзы 說文解字) [1; 9] 母 母 представляет собой фоноидеограмму, где в составе имеет место фонетический компонент 母 母, согласно результатам более поздних исследований цягуэнь китайских ученых XX века [13; 14] письменный знак 母 母 произошел от первоначальной формы 母 母, которая представляет собой именно идеограмму с детерминативом 牛 牛 'бык' и дополнительным смысловым компонентом 母 母. По мнению

исследователей китайской письменности Цзоу Сяо-ли 鄒曉麗 (1937–2017) [13, с. 114], Лю Син-луна 劉興隆 (1927–2006) [8, с. 370] и Чжао Чэна 趙誠 (1933) [6, с. 130] смысловой компонент 丩 изображает пенис животных. В работах ученых по грамматологии китайского письма Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991) [7, с. 97] и Ли Сюэ-цин 李學勤 (1933–2019) [9, с. 69] 丩 также является указательным смысловым элементом для репрезентации пениса животных. Следовательно, дополнительный смысловой компонент 丩 представляет собой выражение дифференциального признака семантики знака му 牡, репрезентирующий гендерный аспект различия номинируемых понятий.

Относительно идеографа би 匕 следует отметить, что согласно ранее проведенным этимологическим исследованиям, это знак, изображающий человека, стоящего сбоку, чье лицо повернуто к внутренней стороне. Одним из вариантов значения также отмечаются «аристократические женщины» или «свободные женщины с гражданскими правами» [14, с. 39]. В качестве смыслового компонента многосоставного иероглифа письменный знак би 匕 может обозначать самок животных. Следовательно, в иероглифике цзягувэнь гендерные различия репрезентированы путем включения дополнительного компонента — идеографа би 匕 ‘самка’ к основной смысловой графеме-детерминативу ню 牛 ‘бык’. Таким образом, в китайской иероглифической письменности семантическая модель создания иероглифических знаков, которые выражают обозначения животных разного пола, представлена в следующем виде: «детерминатив-номинация категориального признака + идеограф-номинация дифференциального признака (гендера)». Соответственно, можно говорить о том, что в текстах цзягувэнь знак гендерного различия 丩 «признак мужской особи» или 㚰 匕 «признак женской особи» использовались для создания иероглифов, связанных с животными противоположных полов. Схожие семантические принципы построения иероглифов — обозначений различных гендеров наблюдаются также, например, в паре иероглифов-антонимов гадательных текстов цзягувэнь — цзу 且 (𠂔) ‘предок мужского пола’ и би 匕 (𠂔) ‘предок женского пола’. Согласно результатам этимологических исследований иероглифики цзягувэнь иероглиф цзу 且, возможно, представляет собой изобразительный знак мужского полового органа, что базируется на соответствующей ассоциативной связи репродуктивной функции и субъекта-носителя данной функции, в связи с чем появляется возможность обозначить понятие «предок мужского пола». Другая версия происхождения иероглифа 且 связывается с изображением ритуальной утвари для жертвоприношения и может обозначать как памятник предка в родовом храме, так и ритуальный поднос при жертвоприношении [15, с. 4]. Логограмма би

匕 в гадательных текстах цзягувэнь изображает человека, стоящего боком, чье лицо повернуто в профиль, и отображает значение «предок женского пола» [14, с. 39]. В данной паре антонимических знаков иероглиф цзу 且 (𠂇) 'предок мужского пола' создан на основе объективно существующего элемента, а би 匕 (𠂇) 'предок женского пола' — на основе образа фигуры человека. Гендерные различия в иероглифике китайского письма, таким образом, создаются, прежде всего, на основе соответствующих органов и их функций. Подтверждением являются также следующие примеры:

- 1) 𦍋 'баран' «𦍋 羊 'баран' + дифференциальный признак 丩 (самец)» — 𦍋 'овца' «𦍋 羊 'баран' + дифференциальный признак 匕 (самка)»,
 2) 豕 'кабан' «豕 豕 'свинья' + дифференциальный признак 丩 (самец)» — 豕 'свинья' «豕 豕 'свинья' + дифференциальный признак 匕 (самка)» [6, 7].

На последующих этапах развития китайского письма для создания иероглифов, связанных с животными противоположных полов по семантической модели «детерминатив-номинация категориального признака + идеограф-номинация дифференциального признака (гендера)» также используются следующие категории знаков для обозначения мужского (ту 土, гун 左, сы 寺, фэнь 分, цзя 段, фэй 非, ци 其, ган 岡, лэй 累, эр 兒, чжи 陟, цю 咎, у 吳, ди 氏, ди 商, луань 繼) и женского (би 匕, цы 此, цзы 字, пань 𠂇, ба 巴, цзу 卒, линь 隣, бэй 李, шэ 舍, цао 草, чэнь 辰, ли 栗, го 果) пола животных. Например, в паре иероглифов сюн 雄 'особь мужского пола у птиц' — цы 雌 'особь женского пола у птиц' (детерминатив чжуй 隹 'птица с коротким хвостом'). Иероглиф сюн 雄 'птица-самец' состоит из детерминатива чжуй 隹 'птица с коротким хвостом' и дифференциального признака самца гун 左. Иероглиф цы 雌 'птица-самка' также создан на графическом основании детерминатива чжуй 隹 'птица с коротким хвостом', однако дифференциальным компонентом выступает в данном случае графема самки цы 此. К этой же модели могут быть также отнесены следующие пары иероглифов для обозначения гендерно различных животных:

- 1) тэ 特 'бык' «ню 牛 'бык' + дифференциальный признак сы 寺 (самец)» — цзы 牝 'корова' «ню 牛 'бык' + дифференциальный признак цзы 字 (самка)»,
 2) ган 牝 'бык' «ню 牛 'бык' + дифференциальный признак ган 岡 (самец)» — пань 𠂇 'корова' «ню 牛 'бык' + дифференциальный признак пань 𠂇 (самка)»,
 3) фэнь 𦍋 'баран' «ян 羊 'баран' + дифференциальный признак фэнь 分 (самец)» — цзан 𦍋 'овца' «ян 羊 'баран' + дифференциальный признак пань 𠂇 (самка)»,

- 4) *ди* 羝 ‘баран’ «*ян* 羊 ‘баран’ + дифференциальный признак *ди* 氏 (самец)» — *цзан* 牂 ‘овца’ «*ян* 羊 ‘баран’ + дифференциальный признак *пань* 𠂔 (самка)»,
- 5) *цзя* 豨 ‘кабан’ «*ши* 豕 ‘кабан’ + дифференциальный признак *цзя* 段 (самец)» — *ба* 豕 ‘свинья’ «*ши* 豕 ‘кабан’ + дифференциальный признак *ба* 巴 (самка)»,
- 6) *цзя* 麋 ‘олень’ «*лу* 鹿 ‘олень’ + дифференциальный признак *цзя* 段 (самец)» — *ю* 鹿 ‘олень-самка’ «*лу* 鹿 ‘олень’ + дифференциальный признак *би* 匕 (самка)»,
- 7) *цзю* 麋 ‘лось-самец’ «*лу* 鹿 ‘олень’ + дифференциальный признак *цзю* 咎 (самец)» — *чэнь* 麋 ‘лось-самка’ «*лу* 鹿 ‘олень’ + дифференциальный признак *чэнь* 辰 (самка)»,
- 8) *ци* 麒 ‘цилинь-самец’ «*лу* 鹿 ‘олень’ + дифференциальный признак *ци* 其 (самец)» — *лин* 麟 ‘цилинь-самка’ «*лу* 鹿 ‘олень’ + дифференциальный признак *лин* 莽 (самка)»,
- 9) *фэй* 翡 ‘зимородок-самец’ «*юй* 羽 ‘перо’ + дифференциальный признак *фэй* 非 (самец)» — *цуй* 翠 ‘зимородок-самка’ «*юй* 羽 ‘перо’ + дифференциальный признак *цзу* 卒 (самка)»,
- 10) *эр* 騄 ‘жеребец’ «*ма* 馬 ‘лошадь’ + дифференциальный признак *эр* 兒 (самец)» — *шэ* 駘 ‘кобыла’ «*ма* 馬 ‘лошадь’ + дифференциальный признак *шэ* 舍 (самка)» и др.

Иероглифы, созданные по модели «детерминатив-номинация категориального признака + идеограф-номинация дифференциального признака (гендера)», также могут выражать значения гендерных противоположностей в области фитонимов, например, *тан* 棠 ‘груша берёзолистная муж. вида’ и *ду* 杜 ‘груша берёзолистная жен. вида’ (общий для пары детерминатив *му* 木 ‘дерево’). Иероглиф *тан* 棠 ‘груша берёзолистная муж. вида’ состоит из детерминатива *му* 木 ‘дерево’ и идеографа, выражающего дифференциальный признак мужского вида растений — *шан* 尚. Иероглиф *ду* 杜 ‘груша берёзолистная жен. вида’ также создана с помощью детерминатива *му* 木 ‘дерево’ и идеографа, репрезентирующего дифференциальный признак женского вида растений *ту* 土 [10, с. 43].

Иероглифическая асимметрия относительно употребительности детерминативов *нань* 男 и *ньюй* 女 приводит к неизбежному включению смыслового компонента ‘женщина’ также для иероглифических знаков, выражающих противоположное значение — мужского пола. В частности, выражения гендерных различий в материале исследования имеют место 3 пары иероглифов-антонимов с общим детерминативом *ньюй* 女 ‘женщина’, где один из компонентов пары, тем не менее, выражает значение мужского пола. Например,

я 姪 ‘обозначение мужей сестер’ — чжоу 姊 ‘обозначение жен братьев’ (детерминатив ньюй 女 ‘женщина’). Оба иероглифа созданы с помощью детерминатива ньюй 女. В данной паре знаков детерминатив ньюй 女 выражает субъект для репрезентации семейных отношений (см. также пары иероглифов я 姪 ‘обозначение мужей сестер’ — ли 姊 ‘обозначение жен братьев’ (единый для пары детерминатив ньюй 女 ‘женщина’), суй 婿 ‘обозначение мужа’ — ци 妻 ‘обозначение жены’ (единый для пары детерминатив ньюй 女 ‘женщина’).

Менее частотной закономерностью является обозначение гендерных различий через разные детерминативы для пары противоположностей (44.2%), например, эр 兒 ‘ребенок муж. пола’ (детерминатив эр 儿 ‘добродетельный человек’) — ин 嬰 ‘ребенок жен. пола’ (детерминатив ньюй 女 ‘женщина’). Идеограмма эр 兒 ‘ребенок муж. пола’ содержит детерминатив эр 儿 ‘добродетельный человек’ и смысловой компонент цзю 臼 ‘ступка’, который изображает череп ребенка. Иероглиф ин 嬰 ‘ребенок жен. пола’ создан с помощью детерминатива ньюй 女 ‘женщина’ для выражения женского пола. К данной модели построения также могут быть отнесены следующие примеры иероглифов:

- 1) эр 兒 ‘ребенок муж. пола’ (эр 儿 ‘добродетельный человек’) — ин 嬰 ‘ребенок жен. пола’ (ньюй 女 ‘женщина’),
- 2) сун 兄 ‘старший брат’ (эр 儿 ‘добродетельный человек’) — цзы 姊 ‘старшая сестра’ (ньюй 女 ‘женщина’). в данных парах иероглифов детерминатив эр 儿 ‘добродетельный человек’ представляет собой репрезентант субъекта для выражения мужского пола, а детерминатив 女 ‘женщина’ — субъекта для выражения женского пола.

Иной способ выражения гендерных различий в китайском иероглифическом письме связан с построением иероглифических знаков через соматизмы: ввод детерминатива, связанного с обозначением части человеческого тела или фигурой, например, ю 又 ‘правая рука’ для номинации понятия мужского пола; ньюй 女 ‘женщина’ — для номинации понятия женского пола. Например, пара иероглифов-антонимов фу 父 ‘отец, родственник старшего поколения’ (детерминатив ю 又 ‘правая рука’) и му 母 ‘мать, родственница старшего поколения’ детерминатив (ньюй 女 ‘женщина’). Согласно древнему словарю «Объяснение простых и толкование сложных знаков» (Шо вэнь цзе цзы 說文解字) и монографии «Объяснения форм и значений основных китайских иероглифов» (Цзи чу хань цзы синги ши юань 基礎漢字形義釋源) в гадательных текстах цзягувэнь логограмма фу 父 представляла собой идеограмму со следующей первоначальной структурой написания — ю 𠂔. В ее составе имеет место детерминатив ю 又 ‘правая рука’ и изображение палки ‘丿’, репрезентирующей значение «руковод-

ство семей» [1; 13]. Иероглиф *му* 母, в свою очередь, в *цзягувэнь* является идеограммой с первоначальной структурой написания *му* 𠂔, созданной на основании детерминатива *нью* 女 — изображения женщины. Выделение двух точек является изображением груди и, вероятно, обозначает то, что женщина кормит грудного ребенка. Разногласий, в отличие от предыдущих знаков, описанных нами ранее, по внутренней структуре данных иероглифов в современных исследованиях *цзягувэнь* не возникает. В данной паре иероглифов-антонимов детерминатив *ю* 又 ‘правая рука’ представляет собой репрезентант объекта для выражения мужского пола, а детерминатив *нью* 女 ‘женщина’ — субъекта для выражения женского пола. К этой же семантической схеме образования знаков, обозначающих лиц различного пола может быть также отнесена следующая пара иероглифов: *соу* 叟 ‘уважаемый старый господин’ (детерминатив *ю* 又 ‘правая рука’) и *ао* 媼 ‘уважаемая старая госпожа’ (детерминатив *нью* 女 ‘женщина’).

К названной выше модели также может быть отнесена следующая пара иероглифов-антонимов: *чэнь* 臣 ‘поданный, раб’ (детерминатив *му* 目 ‘глаз’) — *це* 妾 ‘рабыня, наложница’ (детерминатив *нью* 女 ‘женщина’). Согласно этимологическим словарям «Большой словарь китайских иероглифов» (*Хань юй да цзы дянь* 漢語大字典) и «Этимология иероглифов» (*Цзы юань* 字源), логограмма *чэнь* 臣 создана с помощью детерминатива *му* 目 ‘глаз’ («глаза смотрящего вниз»), по китайской древней традиции прямой взгляд подменщика или раба на монарха или хозяина считали оскорблением величества. Идеограмма *це* 妾 построена на основании детерминатива *нью* 女 ‘женщина’ и смыслового компонента *цянь* 辛 ‘орудие пытки’. Данная структура отражает то, что женщина находится в позиции наложницы или рабыни. В данной паре иероглифов-антонимов детерминатив *му* 目 ‘глаз’ представляет собой репрезентант объекта для выражения мужского пола, а детерминатив *нью* 女 ‘женщина’ — субъекта для выражения женского пола. См. также: *лао* 老 ‘старый отец’ (*лао* 耂 ‘фигура старшего человека’) — *ао* 媼 ‘старая мать’ (*нью* 女 ‘женщина’) [5; 9].

Письменный знак *фу* 父 ‘отец, родственник старшего поколения’ (*ю* 又 ‘правая рука’) в дальнейший период развития китайской письменности в качестве ключевого смыслового компонента иероглифа позволяет выразить гендерные различия в составе других многокомпонентных знаков. Например, *де* 爹 ‘папа’ (детерминатив *фу* 父 ‘отец’), *ба* 爸 ‘папа’ (детерминатив *фу* 父 ‘отец’), *е* 爺 ‘папа, мужчины старшего поколения’ (детерминатив *фу* 父 ‘отец’).

В китайской иероглифической письменности существуют также пары иероглифов-антонимов, где названный детерминатив *фу* 父 ‘отец’ и детер-

минативы 女 'женщина', 母 'мать' через добавление в сложный знак позволяют создавать соответствующие гендерные оппозиции, например:

- 1) 爸 'папа' (父 'отец') — 媽 'мама' (女 'женщина'),
- 2) 爺 'папа, мужчины старшего поколения' (父 'отец') — 孃 'мама, женщины старшего поколения' (女 'женщина'),
- 3) 爹 'папа' (父 'отец') — 娘 'мама' (女 'женщина'),
- 4) 爹 'папа' (父 'отец') — 媽 'мама' (母 'мать').

Одной из частотных семантических моделей образования иероглифических знаков — обозначений гендеров является формула «предметное имя — субъект», например пара логограмм 祝 'жрец' (детерминатив-предметное имя 示 'алтарь') и 巫 'жрица' (субъект — 巫 'изображение двух танцующих человек'). Идеограмма 祝 'жрец' состоит из двух смысловых компонентов — детерминатива 示 'алтарь' и идеографа 兄 'старший брат'. Детерминатив 示 'алтарь' представляет собой средство выражения ассоциативной связи с религией и верованием, идеограф 兄 'старший брат' обозначает представление человека о ведущей иерархической позиции в древнем обществе. Иероглиф 巫 'жрица', в свою очередь, согласно древнему словарю «Объяснение простых и толкование сложных знаков» (《說文解字》), является изобразительным иероглифом, созданным на основе фигур двух танцующих людей. По данным этимологических исследований китайской иероглифики, подобная пиктография связана с особенностями религиозной церемонии древних китайских народностей, где главной функцией жрицы являлся танец [1; 9; 13]. Следовательно, в данной паре иероглифов, отличающихся обозначением различных гендеров, номинация мужского пола создается, в том числе, с помощью предмета 示 'алтарь', с которым непосредственно происходит взаимодействие субъекта деятельности (祝 'жрец'). В то же время, иероглиф-обозначение женского пола (巫 'жрица') создается, главным образом, на основании релевантности субъекта деятельности и выражается посредством изображения фигуры человека (изображение двух танцующих человек). К данной семантической модели также могут быть отнесены следующие пары иероглифов:

- 1) 弟 'младший брат' (弓 'лук') — 妹 'младшая сестра' (女 'женщина'),
- 2) 童 'раб, служащий' (辛 'орудия пытки') — 奴 'рабыня, служащая' (女 'женщина'),
- 3) 翁 'уважаемый старый господин' (羽 'перо') — 媼 'уважаемая старая госпожа' (女 'женщина').

Следующая выделенная нами семантическая модель представляет собой обозначения животных различного пола, где состав иероглифических знаков включает, прежде всего, зооним-гипероним вида. Так, например, согласно древнему словарю «Объяснение простых и толкование сложных знаков» (*Шо вэнь цзе цзы* 說文解字) пара антонимов *хун* 虹 ‘мужская особь мифического животного-радуги (*ди дун* 蜺) и *ни* 霓 ‘женская особь мифического животного-радуги (*ди дун* 蜺) [1, с. 13], которые в древней мифологии ассоциировались с радугой, созданы на основе различных детерминативов (*чун* 虫 ‘червяк’ и *юй* 雨 ‘дождь’). Логограмма *хун* 虹 ‘самец мифического животного-радуги’ состоит из трипликации детерминатива *чун* 虫 ‘червяк’ 蟲, который может использоваться в китайской иероглифической письменной системе в качестве репрезентанта субъекта для номинации понятий, связанных с мифологическими животными. Например: *цзяо* 蛟 ‘водяной дракон’, *чи* 螭 ‘безрогий дракон’, *пань* 蟠 ‘свернувшаяся змея’ и др. Логограмма *ни* 霓 ‘самка мифического животного-радуги’ создана на основе детерминатива *юй* 雨 ‘дождь’, что связывается с появлением радуги непосредственно после дождя. Зоонимические иероглифические номинации, выражающие различный пол животных, могут также создаваться на основе иных признаков, при этом сложность биологической таксономии также отражается и в иероглифической системе, где могут наблюдаться различные детерминативы-зоонимы для пары, на первый взгляд, обозначений животных одного вида. Как правило, тенденция включать в состав сложного иероглифа, обозначающего животное, графему, выражающую категориальный признак семантики, сохраняется (например, *фэн* 鳳 ‘самец феникса’ (*няо* 鳥 ‘птица’), *хуан* 凰 ‘самка феникса’ (*хуан* 皇 ‘блеск’)).

Таким образом, китайская письменность может осуществлять номинацию гендерных различий посредством создания иероглифических знаков с помощью семантической модели «детерминатив-категориальный компонент семантики + идеограф-дифференциальный признак», где выбор детерминатива (смыслового основания) для выражения гендерных типов номинаций обусловлен рядом экстралингвистических факторов, предопределяющих ввод графического средства их репрезентации в качестве идеографического знака-дифференциального компонента семантики.

Выявленная количественная асимметрия гендерных обозначений в китайской письменности детерминирована широким семантическим потенциалом смысловых компонентов иероглифов, а также грамматологическими особенностями построения письменных знаков, позволяющих осуществлять репрезентацию как гендерных характеристик, так и социальных гендерных атрибутов.

В системе китайской иероглифической письменности, начиная с письменности гадательных текстов *цзягувэнь* 甲骨文, продолжает фиксироваться значительная асимметрия распределения письменных знаков, связанных с гендерным различием: наличествует большее число логограмм для репрезентации женского, нежели мужского пола. Поэтому номинация антонимических гендерных понятий в китайской иероглифической письменности не привязана именно к паре противоположных по значению знаков, а формируется независимо от необходимости обозначить оппозицию, обуславливается конкретной необходимостью номинации фактического предмета, данного понятия, признака, процесса или сущности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы (Объяснение простых и толкование сложных знаков). Юйлу: Юйлу шушэ, 2006. 540 с. 許慎。說文解字，嶽麓：嶽麓書社，2006。540頁。
2. Резаненко В.Ф. Семантическая структура иероглифической письменности. Киев: КГУ, 1985. 131 с.
3. Тан Лань. Чжун го вэнь цзы сюэ (Китайская грамматология). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2005. 182 с. 唐蘭。中國文字學，上海：上海古籍出版社，2005。182頁。
4. Пруцких А.А. Структурно-семантический анализ иероглифов с ключом 'женщина': автореферат. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.22. Москва, 2003. 40 с.
5. Сюй Чжун-шу. Хань юй да цзы дэнь (Большой словарь китайских иероглифов). Ухань: Чунвэнь шуцзюй, 2010. 5727 с. 徐中舒。漢語大字典。武漢：崇文書局，2010。5727頁。
6. Чжао Чэн. Цзя гу вэнь цзянь мин цы дэнь бо цы фэнь лэй ду бэнь (Краткий словарь цзягувэнь — о категории гадательных текстов). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. 372 с. 趙誠。甲骨文簡明詞典 — 卜辭分類讀本。北京：中華書局，2009。372頁。
7. Сюй Чжун-шу. Цзя гу вэнь цзы дэнь (Словарь иероглифов цзягувэнь). Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 1989. 1613 с. 徐中舒。甲骨文字典。成都：四川辭書出版社，1989。1613頁。
8. Лю Син-лун. Синь бянь цзя гу вэнь цзы дэнь (Новый словарь иероглифов цзягувэнь 甲骨文. Пекин: Гоцзи вэньчуа чубаньгунсы, 1993. 1075 с. 劉興隆。新編甲骨文字典。北京：國際文化出版公司，1993。1075頁。
9. Ли Сюэ-цин. Цзы юань (Этимология иероглифов). Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 2013. 1420 с. 李學勤。字源。天津：天津古籍出版社，2013。1420頁。
10. У Вэй-минь. Хань юй син бе цы янь цзю (Исследование лексик о гендерных различиях китайского языка). дис. ... доктор. филол. наук: Чунцин: Синань дасюэ,

2011. 177 с. 吳為民。漢語性別詞研究。博士論文 – 西南大學，重慶，2002。177頁。

11. Цзя Цинь. Шан гу хань юй фань и цы янь цзю (Исследование антонимов древнекитайского языка) Ханчжоу: Чжэцзян дасюэ чубаньшэ, 2016. 254 с. 賈芹。上古漢語反義詞研究。杭州：浙江大學出版社，2016。254頁。

12. Чжан Цин-юнь. Фань и цы да цы дянь (Большой словарь антонимов). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 2003. 1379 с. 張志毅。反義詞大詞典。上海：上海辭書出版社，2003。1379頁。

13. Цзоу Сяо-ли. Цзи чу хань цзы синъи ши юань (Объяснения форм и значений основных китайских иероглифов). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 246 с. 鄒曉麗。基礎漢字形意釋源。北京：中華書局，2007。246頁。

14. Сяо И. К анализу этимологических значений китайской логограммы 匕 // Пути Поднебесной: сб. науч. тр., 2022. Вып. 8: в 2 ч. Ч. 1. С. 36–41.

15. Сяо И. Семантическая модель антонимических иероглифических знаков цзягувэнь 甲骨文, обозначающих гендерные отношения // Пути Поднебесной: сб. науч. тр., 2023 (в печати).

Феномен *нюй-шу*: у истоков китайского феминизма



Мир знает большое количество женщин, оставивших свой след в истории. Это женщины-ученые, спортсменки, космонавты, писательницы, политические деятели и многие другие, без вклада которых сложно себе представить жизнь современного общества. Но есть и такие творения, которые не принадлежат ни одной женщине на планете, но были ими созданы. Одним из таких феноменов и является китайская женская тайная письменность *нюй-шу*, которой посвящена данная статья¹.

Нюй-шу (дословно «женское письмо» 女書) — это каллиграфическая фонетическая слоговая письменность, которая использовалась в письме женщинами из южной китайской провинции Хунань. Она представляет собой упрощенную фонетическую запись традиционной китайской письменности *вэнь-янь* 文言, использовавшейся в Китае вплоть до XX века в литературе и всех официальных документах (Рис. 1–3)².

Нюй-шу занесена в Книгу рекордов Гиннеса как единственная в мире письменность, которой пользовались исключительно женщины. За пределами Китая многие люди не знают о ее существовании, поэтому исследование данной темы представляется крайне актуальным для наиболее глубокого понимания культуры и истории Поднебесной. В статье рассматривается история

¹ Женская письменность *нюй-шу* вызывает неподдельный интерес у современных исследователей, примером чему служат научные работы последних лет, например [1; 2].

² Источник: https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_21706302



Рис. 1. Мотив вышивки иероглифа «гора» в стиле письменности *нью-шу*

появления *нью-шу* и ее изучения, а также роль этой письменности в жизни китайских женщин. Кроме того, женская тайнопись представляет интерес для исследователей китайского феминизма и мирового феминистского движения. Изучение письма, изобретенного женщинами для общения друг с другом, может изменить представления о женском движении в Китае, его истоках и времени зарождения китайского феминизма как такового.

История *нью-шу*. В истории происхождения женской тайнописи нет точной даты ее возникновения. Сложности с установлением времени появления *нью-шу* возникают по многим причинам. Среди них: недостаточное количество материалов для изучения в виде исторических памятников, которые несколько раз были подвержены уничтожению в течение XX века; погребение записей *нью-шу* вместе с их владелицей или их сожжение после смерти хозяйки; непригодность многих памятников для изучения из-за недолговечности материалов.

В академической среде существует три основных теории об эпохе возникновения *нью-шу*: период древних символов, период Средневековья и времена Мин (1368–1644) и Цин (1645–1911).

Первая точка зрения исходит из структуры иероглифов *нью-шу*, грамматики и других характеристик. Данная теория происхождения женской тайнописи предполагает, что *нью-шу* представляет собой эволюцию древней письменности с эпохи Шан (около XVI–XI вв. до н.э.) до эпохи Цинь (221–206 гг. до н.э.).

Вторая точка зрения заключается в том, что *нью-шу* как система письменности возникла после Средневековья или в начале эпохи Мин и появилась под влиянием феодального строя, когда мужское население занималось земледелием, а женское — ткачеством. Вследствие такого разделения труда, женская письменность возникла в виде вышивки на платках и прочих изделиях, росписи на бумажных веерах и др. (Рис. 1–3).

Третья точка зрения сформировалась после изучения исторических документов, останков и содержания наследия *нью-шу*. Она предполагает, что *нью-шу* возникла на рубеже эпох Мин и Цин [3]. Последняя теория на данный момент является наиболее подтвержденной фактами и признается мно-

гими исследователями. Конечно, нельзя исключать, что женская тайнопись могла возникнуть гораздо раньше, однако свидетельства, подтверждающие это, пока не найдены.

Существует три точки зрения и на лингвистическое происхождение *нюй-шу*: теория о том, что она произошла от китайских иероглифов; возникла от письма Западного Ся (Тангутское царство, Си Ся 西夏) и о том, что она сформировалась самобытно на территориях проживания народа *яо* (*яо цзу* 瑶族). В статье мы рассматриваем *нюй-шу* с точки зрения последней теории возникновения тайнописи.

В народе бытует несколько местных легенд о происхождении женской письменности. Одна из них гласит, что изобретение тайнописи принадлежит императорской наложнице Ху Юй-сю 胡玉秀 и датируется примерно XI в. По преданию женщин округа Шанцзянвэй, некогда в деревне Цзинтянь жила девушка Ху Юй-сю (некоторые говорят, что ее звали Ху Сю-ин 胡秀英), она отличалась талантом и красотой и была выбрана наложницей императора. Некоторые говорят, что это произошло во времена эпохи Тан, другие считают, что в эпоху Сун. Во дворце к ней относились холодно, она пользовалась благосклонностью императора всего три ночи за семь лет и жила в крайней бедности. Юй-сю хотела написать письмо своей семье, но боялась, что евнух об этом узнает, поэтому она создала тайную письменность. Свое послание она записала на платке, попросила кого-то отнести платок в родной город и поведать родственникам секрет чтения письма. Так ей удалось рассказать матери и сестрам о своих страданиях во дворце. С тех пор такая письменность распространилась среди женщин этого города. Некоторые даже говорили, что однажды императорская наложница вернулась и научила свою подругу писать тайные символы.

Столь красивую легенду о происхождении тайной женской письменности нельзя не назвать привлекательной, но, к сожалению, доказать ее правдивость еще никому не удалось. Если *нюй-шу* существовала в тот период, то либо она так тщательно скрывалась ее носительницами от посторонних глаз, что никто не знал о ее существовании, либо же ни одному памятнику той эпохи не удалось уцелеть и дойти до наших дней.

Самая ранняя информация о *нюй-шу* появилась во времена Тайпинского восстания (1850–1864). Согласно историческим данным, тайпины однажды пересекли реку Янцзы и направились на север. Восставшие побывали в уезде Цзянъюн, где была распространена женская письменность. После этого Тайпинское государство выпустило так называемые «материнские деньги» (*му цянь* 母錢). На лицевой стороне этих монет были написаны слова «Тайпин шэнбао» 太平聖寶 — название валюты Тайпинского государства,

на оборотной стороне — «Янь и» 炎壹. С правой и левой сторон монеты были расположены иероглифы, написанные письмом *нью-шу*: «Женщины мира — одна семья сестер» (Тянь ся фу нью цзы мэй и цзя 天下婦女姊妹一家). Эта фраза также являлась лозунгом и идеологией, часто пропагандируемой женщинами-солдатами Тайпинского восстания [4].

Неудивительно, что на медных монетах Тайпинского государства появились иероглифы *нью-шу*. После захвата уездов Даосянь, Цзяньюн и Цзянхуа в провинции Хунань армия тайпинов получила поддержку у народа, и к ней присоединилось более 20 тыс. человек. В тайпинской армии также была женская армия: когда тайпины вошли в Хунань, в женских отрядах было чуть более 3 тыс. человек, а когда покинули Хунань, их было уже более 10 тыс. человек. Несомненно, многие женщины присоединились к женской армии, преследуя идеи свободы и равенства, которые пропагандировались тайпинами. Когда Нанкин был захвачен, большинство офицеров высшего звена женской армии были названными сестрами — *лао-тун* 老同 из Гуандуна и Гуанси, в то время как большинство офицеров среднего и низшего звена являлись *лао-тун* из провинции Хунань. Женщины имели относительно высокий статус в Тайпинском государстве. Возможно, эта монета принадлежала высокопоставленной женщине, которая использовала свое влияние, чтобы отчеканить медную монету с написанными на ней иероглифами *нью-шу*. Хун Сю-цюань 洪秀全 (1813–1864) в своей ранней работе

«Начальный путь пробуждения» (Юань дао син ши сюнь 原道醒世訓) говорил: «В мире много женщин, и все они сестры» (Тянь ся до нью цзы, цзинь ши цзы мэй чжи бэй 天下多女子，盡是姊妹之輩) [5]. Надпись на медной монете происходит именно от этой фразы.

Особенности письменности. Большинство исследователей считает, что письменность *нью-шу* основана на письменности народа *яо*, населявшего в тот момент уезд Цзяньюн. На самом же деле, после исследований лингвистов было установлено, что это не диалекты *сян*, юго-западный мандарин или *яо* — это особый китайский диалект, популярный в уезде Цзяньюн и соседних районах. Исходя из этого, можно сделать вывод, что на «тайность» и недоступность женщинам других провинций также повлияли языковые различия между народами, довольно



Рис. 2. Мотив вышивки иероглифа «орхидея» в стиле письменности *нью-шу*

компактно населявшими Китай в то время. Изучив даже то небольшое число памятников *нюй-шу*, которые удалось найти в сохранном виде, исследователи смогли выделить особенности женской тайнописи и правила, по которым китайские иероглифы преобразовывались в символы *нюй-шу*.

Начать стоит с того, что женская письменность, в отличие от идеографического китайского языка, является слоговой, т.е. знаки являют собой слоги-фонетики. Форма элементов *нюй-шу* сильно отличается от привычных для нас китайских иероглифов. Она представляет собой вытянутые ромбовидные знаки с дугообразными чертами с наклоном. Из-за того, что знаки *нюй-шу* вытянутые, а не по-китайски «квадратные», их также называли «длинноногая письменность» и «иероглифы с комариными ножками» (*вэнь цзяо цзы* 蚊腳字). Многие соседствовавшие с Китаем народы, такие как японцы, кидане, вьетнамцы и др., тоже использовали китайские иероглифы, видоизменяя их. Но *нюй-шу* отличается от них тем, что женщины упрощали, а не изменяли традиционную сложную письменность, чтобы ей можно было пользоваться китаянкам, не имевшим доступа к образованию.

Исследователями было собрано около 2 тыс. символов, но, без учета вариантов почерка и ошибок на письме, женщинами реально использовалось около 600 символов [6]. Записывались символы *нюй-шу* на местном диалекте. Диалект Цзяньюн был очень сложен и разнообразен: в нем было 6 или 7 тонов, из-за чего диалект имеет большие отличия от традиционного мандарина.

Согласно исследованиям профессора Пэн Цзэ-жуня 彭澤潤, лингвиста Хунаньского педагогического университета, методы трансформации китайских иероглифов *нюй-шу* заключаются в следующем:

1. Общий наклон. За счет наклона черт образуется ромбовидная структура элементов *нюй-шу*. Например, «口» становится похож на ромб. Почти все слоги женской письменности имеют наклон влево, но некоторые все же имеют наклон вправо.

2. Превращение второстепенных черт в короткие штрихи или полые точки. К примеру, две точки, отличающие иероглиф «火» от «人», которые изначально имели определенную длину, были заменены на полые точки. Или, например, в иероглифе «正» две второстепенные черты, кроме «丄», превращаются в точки.

3. Удлинение и укорачивание черт. Например, «丨» в середине «山» удлиняется вниз, образуя «屮»; в правой части «日» «丨» сокращается наполовину, образуя символ, похожий на «б». В некоторых иероглифах все черты сводят к одному размеру. Некоторые черты объединяются в одну, например, «人» в «大».

4. Упрощение или изменение элементов. В некоторых элементах сразу удаляют крючок. К примеру, после удаления крючка в «丩» центральная черта становится дугой влево. После удаления крючка в «乚» элемент «乚» меняет свое направление и тоже пишется в виде дуги влево [7].

Нюй-шу можно смело назвать настоящим чудом в истории китайской письменности. Женскую тайнопись возможно рассматривать даже как самый ранний китайский *пинь-инь*, который является гораздо более простым и удобным, чем *фань-це* (反切)³.

Изучение *нюй-шу*. Письменность *нюй-шу* было очень тяжело расшифровать специалистам в течение XX века. Из-за того, что все записи после смерти хозяйки либо сжигались, либо подлежали захоронению вместе с ней, информации о *нюй-шу* было катастрофически мало. К тому же, во время японской оккупации Китая в 1930-х годах и во время культурной революции 1966–1976 гг. были уничтожены десятки тысяч литературных памятников, в том числе и уцелевших образцов *нюй-шу*. Также сложности с расшифровкой возникали и из-за того, что бумажные и тканевые носители, на которых находили элементы *нюй-шу*, сильно подвержены физическому износу и старению и плохо хранятся.

В июле 20-го года Китайской Республики (1931 г.) были опубликованы «Протоколы ревизии различных уездов провинции Хунань» (*Хунань гэ сянь дяо ча би цзи* 湖南各縣調查筆記). В них было сказано, что в храме Пованмяо 婆王廟 или, как его называли, Хуашаньмяо 花山廟, каждый пятый месяц женщины всех поселков возжигают благовония и совершают богослужения, держа в руках веера с молитвенными надписями, и поют в унисон. Каллиграфия на веерах очень тонкая и похожа на монгольское письмо. В округе есть лишь несколько мужчин, которые умеют читать такие записи [4].

Неизмеримый вклад в изучение и сохранение *нюй-шу* внес работник уездного дома культуры Чжоу Шо-и 週碩沂 (1926–2006), который с 1954 года посвятил свою жизнь изучению женской тайнописи и стал настоящим специалистом в языке, который никто не мог перевести. Во время культурной революции он даже подвергся тюремному заключению за научный интерес к женской письменности, но после освобождения из заключения продолжил изучать *нюй-шу*. В 1954 году Чжоу Шо-и, сотрудник Культурного центра округа Цзяньюн, поехал в деревню, чтобы дать рекомендации по библиотечному делу местным жителям. Там он познакомился с Ху Цзяо-чжоу 胡教

³ *Фань-це* — метод, позволяющий указать произношение односложного иероглифа с помощью двух других иероглифов: одного с той же инициальной, что и желаемый слог, и второго с аналогичной получаемому слогу финалью.

週 — носительницей нью-шу, в деревне Гэцинь города Шанцзянвэй. От нее он получил несколько оригинальных работ нью-шу и изучил ряд каллиграфических произведений, называвшихся «иероглифами с комариными ножками». Это были первые экземпляры женской письменности, которые подверглись вниманию и изучению со стороны китайского общества.

Зимой 1956 года провинция Хунань проводила представление в Чанша. Ли Чжэн-гуан 李正光, ответственный за фотографию в провинциальном музее, увидел женскую рукопись в доме Чжоу Шо-и. Он понял, что это может иметь важную историческую и академическую ценность, поэтому он сообщил об этом руководству и попросил дальнейшие инструкции. В начале 1957 года он в сопровождении Чжоу Шо-и отправился с проверкой в район Шанцзянвэй, где они вместе нашли носительниц женской письменности в уезде Цзянъюн. Они собрали партию оригинальных текстов нью-шу и Чжоу Шо-и смог перевести некоторые из них на китайские иероглифы. Вернувшись в Чанша, Ли Чжэн-гуан написал статью, назвав этот вид письменности «женским письмом» или же «нью-шу», и представил ее вместе с оригинальной записью письменности в журнале «Китайский язык» (Чжунго юйвэнь 中國語文) Института языкознания Китайской академии наук. Пань Шэнь 潘慎, в то время редактор журнала «Китайский язык», увидел рукописи нью-шу, присланные Ли Чжэн-гуаном, и на основе этого написал статью «Редкая письменность — женское письмо» (Си ю вэньцзы — фунюй цзы 稀有文字 — 婦女字). Из-за недостаточной осведомленности общественности две вышеупомянутые статьи не удалось опубликовать.

В 1958 году женщина из уезда Цзянъюн поехала в Пекин искать своих родственников. Для общения с людьми она использовала свой родной диалект, а также женскую письменность. Никто не мог понять ее слов и прочитав ее почерк. Это привлекло внимание органов общественной безопасности. Написанный ею текст был отправлен специалистам по каллиграфии для распознавания, но никто не смог его прочесть. Нью-шу впервые оказалась перед глазами специалистов, но не привлекла их внимания. В 1968 году отдел общественной безопасности провинции Хунань обнаружил, что



Рис. 3. Мотив вышивки иероглифа «ветер» в стиле письменности нью-шу

никто не может прочесть почерк другой женщины народности яо, поэтому они отвезли ее письмо в Пекин и попросили преподавателей кафедры китайского языка Центрального университета национальностей идентифицировать письменность, которой пользовалась та женщина, но никому не удалось это сделать.

В 1979 году после освобождения из заключения Чжоу Шо-и вернулся на работу в Культурный центр округа Цзяньюн. По поручению Бюро культуры округа он написал «Обзор культурных реликвий округа Цзяньюн» (*Цзяньюньсянь вэньу чжи* 江永縣文物誌) и отредактировал свою статью «Иероглифы-мушки» (*Ин син цзы* 蠅形字), которая была включена в сборник «Десятая годовщина освобождения округа Цзяньюн» (*Цзяньюньсянь цзефан ши чжоу нянь чжи* 江永縣解放十週年志).

В 1982 году Чжан Го-цюань 張國權 и Тан Шань-цзюнь 唐善軍, работники отдела пропаганды партийного комитета округа Цзяньюн, отправились в деревню для интервью и обнаружили, что среди местных женщин распространен особый вид письменности. Статью «В Цзяньюн обнаружена женская письменность» (*Цзяньюн фасянь фунюй вэньцзы* 江永發現婦女文字) Тан Шань-цзюнь опубликовал в газете «Hunan Daily». Увидев газету, профессор Гун Чжэ-бин 宮哲兵 из Уханьского университета (тогда преподаватель Южно-Центрального университета национальностей) тут же отправился в Цзяньюн для исследования данного феномена. С помощью местного исследователя *нюй-шу* Чжоу Шо-и, Гун Чжэ-бин написал «Отчет об анализе особого типа письма» (*Гуань юй и чжун тэ шу вэньцзы дэ дяо ча бао гао* 關於一種特殊文字的調查報告), опубликованный в 3-м выпуске «Журнала Южного центрального университета национальностей» (*Чжун нань мин цзу сюэюань сюэбао* 中南民族學院學報), который привлек широкое внимание со стороны научной общественности в Китае и за рубежом. Это была первая опубликованная научная статья, знакомящая общественность с *нюй-шу*. Сразу после этого на 16-й Международной китайско-тибетской лингвистической конференции (США) в 1983 году Гун Чжэ-бин вместе с китайской делегацией впервые представили *нюй-шу* в стране и за рубежом, что вызвало бурную реакцию в международном научном сообществе. Тайная женская письменность вызвала у ученых большой интерес и была названа поразительным открытием.

В октябре 1984 года китайская газета «Вэнь чжай бао» 文摘報, спонсируемая «Guangming Daily», сообщила об открытии учеными женской тайнописи. После этого тема женской письменности получила широкую огласку и популярность: телеканал из провинции Хубэй отправился в уезд Цзяньюн, чтобы снять документальный фильм о *нюй-шу*; в июне 1985 года CCTV сообщило об обнаружении женской тайнописи в вечерних новостях. С сентября

по октябрь того же года Центральный Южный университет национальностей организовал и отправил в Цзяньюн исследовательскую группу из 103 человек во главе с профессором Пэн Ин-мином 彭英明 для изучения *нюй-шу*, который собрал 19 оригинальных произведений на *нюй-шу* объемом более 10 тыс. знаков. В мае 1986 года CCTV транслировало специальную программу «Необыкновенная женская письменность» (*Цитэ дэ нюй-шу* 奇特的女書), сообщаящую отечественной и зарубежной аудитории новости об открытии и изучении женского письма в Китае. Затем Центральная киностудия новостей подготовила телевизионный художественный фильм «*Нюй-шу* из Цзяньюн» (*Цзяньюн нюй-шу* 江永女書) и показала его внутри страны и за рубежом. Впоследствии, в марте и августе 1986 года China News (Чжун синь шэ 中新社) и китайское новостное агентство Синьхуа (Синьхуа шэ 新華社) опубликовали новость о «*нюй-шу*, обнаруженной в провинции Хунань» (*Хунань фасянь дэ нюй-шу* 湖南發現的女書), которая вызвала большой резонанс в мире. Газеты, журналы и телеканалы из США, Японии, Франции, Канады и других стран переводили и распространяли ее. Известные ученые из США, Тайваня, Франции, Германии, Японии после этого посетили уезд Цзяньюн [3].

В 2005 году на мосту в городе Лухун уезда Дунъянь провинции Хунань была обнаружена каменная табличка с надписью на *нюй-шу*. Это первый известный миру памятник *нюй-шу*, оставленный на камне, так как до этого все обнаруженные источники располагались на бумажных или тканевых носителях. Эксперты заявили, что открытие этой каменной таблички нарушило традиционное понимание археологическим сообществом предметов, на которых можно найти записи женской письменности, а также области распространения, гендерных границ и в целом самой тайны *нюй-шу* [8].

Исследователи обнаружили, что каменная плита с *нюй-шу* была расположена на седьмой ступеньке с левой стороны моста Чжаньлун 斬龍, сделана из молочно-белого гранита и является неполной, то есть часть таблички отсутствовала. Длина артефакта составляла 43 см, ширина — 34 см, толщина — 27 см, а вес — 23 кг. Поверхность памятника была сильно изношена. По надлому ученым удалось определить, что найденный фрагмент таблички является средней частью, а две остальные части — верхняя и нижняя, отсутствуют. Сохранившиеся на каменной плите символы *нюй-шу* являли собой запись из вертикальных и горизонтальных черт с четкими отступами между знаками. В общей сложности на фрагменте каменной таблички было выявлено более 20 символов *нюй-шу*.

Люй Фан-вэнь 呂芳文, один из первооткрывателей каменной таблички и исследователь Хунаньской академии социальных наук, рассказал в интер-

вью журналистам, что, согласно «Хроникам уезда Дунъянь» (*Дунъяньсянь чжи 東安縣志*), составленной во времена эпохи Цин, мост Чжаньлун, где был найден памятник *нью-шу*, был «создан во времена эпохи Сун» и существует уже давно, около 800 лет [Там же]. После обнаружения таблички на тему действительного возраста женской письменности высказывались многие ученые, изучавшие *нью-шу*. Так, профессор Гун Чжэ-бин сказал: «Женское письмо уезда Цзяньъюн не имеет прецедентов в мире. Его происхождение может быть очень древним». Профессор Чэнь Цзинь 陳瑾 сказал: «Мы также можем представить, что оно произошло от древней письменности определенной страны на юге и сохранилось до эпохи Цинь. Однако, по современным данным, *нью-шу* является разновидностью письменности, заимствовавшей китайские иероглифы, но существенно от них отличающейся» [9].

20 мая 2006 года женская письменность *нью-шу* была одобрена Госсоветом и включена в список национального нематериального культурного наследия [10].

Сохранение *нью-шу*. Во время культурной революции 1966–1976 гг. девушки, использовавшие *нью-шу*, преследовались властями. Более того, книги и объекты данной письменности подлежали сожжению. После окончания культурной революции китайское научное сообщество, наконец, обратило свое внимание на женскую тайнопись, а затем забило тревогу, выявив, насколько малочисленно количество сохранившихся исторических памятников и с какой скоростью сокращается количество носительниц *нью-шу*. Национальный академический симпозиум письменности *нью-шу*, состоявшийся в Южно-Центральном университете национальностей 18 мая 2001 года, предложил «Проект спасения китайской культуры *нью-шу*» (*Чжунго нью-шу вэньхуа цянь цзю гун чэн 國女書文化搶救工程*). Именно тогда, когда женская тайнопись, в конце концов, оказалась под угрозой исчезновения и только немногие пожилые женщины умели читать и писать, пользуясь этой письменностью, правительство обратило свое внимание на защиту *нью-шу*. Власти КНР начали выделять отдельное место в культурной политике страны защите *нью-шу* как уникальной и редкой культурной реликвии. Так были открыты Исследовательский центр для изучения *нью-шу* и музей *нью-шу* на острове Пувэй. «Китайская деревня *нью-шу*» (*Чжунго нью-шу цунь 中國女書村*), объединяющая исследовательскую базу и туризм в сфере изучения и сохранения письменности *нью-шу*, расположилась в уезде Цзяньъюн в конце 2003 года.

Мир до недавнего времени знал несколько потомственных носительниц женской письменности, которым *нью-шу* было передано по наследству.



Фото 4. Обучение письменности *нью-шу*

К примеру, Хэ Янь-синь 何艷新 (1940 г.р.), которая научилась женской тайнописи у своей бабушки. Но сейчас их становится все меньше, и то самобытное письмо *нью-шу*, которое использовалось ими в быту, исчезает вместе с ними. 20 сентября 2004 года скончалась Ян Хуань-и 楊煥宜 (1909–2004), последняя естественная носительница женской тайнописи. После смерти Ян Хуань-и культурная ценность *нью-шу* стала еще более значимой, а кризис наследования письменности привлек внимание отечественных и зарубежных ученых, а также государственных ведомств. К счастью, традиция *нью-шу* продолжает существовать. Например, Ху Мэй-юэ 胡美月 и Пу Ли-цзюань 蒲麗娟 (учителя *нью-шу*) научили своих дочерей женской письменности (Фото 4)⁴.

Сейчас *нью-шу* владеет буквально несколько человек в мире — это ученые, изучающие женскую письменность, и несколько женщин, успевших ей научиться от последних носительниц при их жизни с целью сохранения столь неповторимого культурного феномена. Китайское правительство делает все возможное для сохранения *нью-шу*, привлекая к изучению письменности все больше людей, включая школьников, создавая школы по изу-

⁴ Источник: https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_20626241

чению *нюй-шу* и даже вводя в некоторых школах в провинции Хунань письменность *нюй-шу* в качестве предмета.

В 2002 году в уезде Цзяньюнь был открыт Сад *нюй-шу* (*Нюй-шу юань* 女書園), где сегодня каждый желающий может познакомиться с историей и культурой женского письма и послушать напевные чтения оригинальных текстов *нюй-шу*, сохранивших традиционное историческое звучание. К сожалению, женская тайнопись утратила свою изначальную роль объединения и бытовое применение, оставшись лишь напоминанием об ушедшей эпохе единственной в мире женской письменности, став чем-то вроде доступного увлечения для китайской общественности. Надеемся, что в дальнейшем Китае удастся сохранить письменность *нюй-шу* в ее первозданном виде и восстановить изначальные функции женской тайнописи, создав новую эпоху использования *нюй-шу* среди китайских женщин.

Социальное значение и влияние. Письменность *нюй-шу* имеет большую академическую ценность в филологии, лингвистике, социологии, этнологии, антропологии, истории и других науках. Поэтому китайские и зарубежные ученые оценивают ее как «удивительное открытие» и «чудо в истории китайской письменности».

Большая часть материалов *нюй-шу* представляет собой работы, написанные самими женщинами, но среди них также встречаются и переводы с официального китайского языка на *нюй-шу*. Подавляющее большинство произведений *нюй-шу* разделены на четыре категории по материалам, на которых они зафиксированы: бумага, книги, веера и полотна.

Литература *нюй-шу* состоит, в основном, из семисложных стихов для песен, которые записывали на бумаге, веерах и вышивали на платках. В них содержались сообщения о семейной жизни женщин данной местности, свадьбах, социальных взаимодействиях, любовных страданиях женщин, записи народных легенд, преданий и народных песен, а также личные записки, сельские анекдоты, загадки и т.д. Есть среди них даже переводы либретто популярных китайских опер.

Содержание произведений *нюй-шу* можно разделить на следующие виды:

1. Песенные произведения, которые женщины исполняли хором, собираясь вместе в домах друг у друга;
2. Жертвенные надписи, в том числе, увековечивающие память недавно умерших родственников, тоску по ним и молитвы богам;
3. Произведения социально-бытового характера, предполагающие письма подругам, благодарности, соболезнования, записки и т.п.;
4. Биографические работы, включая различные дневники и хроники событий жизни деревни;

5. Образовательные и развлекательные произведения, в том числе этические произведения, такие как «Женский канон, [состоящий] из четырех иероглифов» (*Сы цзы нюй цзин* 四字女經); исторические рассказы, например «Армия тайпинов проходит через Юнмин» (*Тайпин цзюн го Юнмин* 太平軍過永明); легенды — «Плач Мэн Цзян-нюй у Великой стены» (*Мэн Цзян-нюй ку чан чэн* 孟姜女哭長城) — легенда о женщине, чьи слезы размыли участок Великой китайской стены, где был замурован ее муж, а также баллады, загадки и т. д.;

6. Праздничные произведения, такие как «Послания на третье утро после свадьбы» (*Сань чжао шу* 三朝書), «Ку цзя гэ» 哭嫁歌 — свадебный плач, который традиционно исполняли многие народы перед выходом девушки замуж, и др.

Отдельное внимание хотелось бы уделить уникальному жанру в китайской женской культуре — «Сань чжао шу». Большую часть из собранных исследователями на данный момент материалов *нюй-шу* занимают эти произведения, называемые «Посланиями на третье утро после свадьбы».

В Китае существовала традиция на третье утро после свадьбы отправлять новобрачной книгу с посланиями, которая составлялась для нее вручную ее родственницами и подругами лао-тун. «Сань чжао шу» иногда содержали в себе жалобы на горести от близких подруг новобрачной, а книги с посланиями передавались от матерей к дочерям по наследству, где потом писались новые «Сань чжао шу». Иногда такие книги с посланиями называли «книгами трех династий», так как в одной такой рукописной книге могли поместиться послания от женщин трех поколений: бабушки, матери и дочери. После смерти хозяйки «Сань чжао шу» чаще всего захоранивались вместе с ней, либо подлежали сожжению.

Женщины собирались вместе, чтобы заниматься рукоделием, и декламировали нараспев произведения на *нюй-шу*, делясь друг с другом своими историями, переживаниями и трудностями. Также женщины вели тайные переписки друг с другом, обменивались новостями, писали личные дневники и обучающие советы молодым поколениям, даже вели хозяйственный учет, фиксируя различные данные с помощью *нюй-шу*. Это доказывает то огромное социальное влияние, которое несла в себе женская письменность. Лишний раз хочется указать на потребность женщин в приободрении и утешении. Все это они могли найти лишь в общении с такими же, как и они, женщинами, и в этом им помогала культура *нюй-шу*, появившаяся в результате исторического ограничения прав женщин в Китае на образование и даже на передвижение. Стоит напомнить, что в эпоху имперского Китая женщины часто прибегали к бинтованию ног, из-за чего они факти-

чески теряли возможность самостоятельного перемещения и оставались, по сути, заперты в своем доме. При отсутствии базового образования (девушек учили преимущественно ведению хозяйства, этикету и покорности), женщина оказывалась полностью отрезанной от внешнего мира, и единственным спасением для нее становилась женская тайнопись, с помощью которой она могла читать, писать и хоть как-то вести социальную жизнь.

По содержанию произведений *нюй-шу* мы видим, насколько широкий спектр информации могла охватить женская письменность. Именно благодаря этому разнообразию можно отчетливо проследить образ жизни местных женщин.

Колыбель китайского феминизма. В современном китайском обществе женщины самостоятельны и не ограничены в своих возможностях, о чём их предшественницы могли только мечтать, ведь раньше в Китае женщины были лишены множества прав и возможности обучаться, отчего их потребность к самовыражению только возрастала.

Хочется отметить, что о женской письменности было известно мужчинам, но они не придавали ей какого-либо значения, и поэтому о *нюй-шу* нет упоминаний даже в чиновничьих документах. Из-за этого женская письменность сохранила свой тайный статус аж до XX века. Вообще, история Китая — это преимущественно хроника жизни и деятельности представителей мужского пола, и о женщинах в ней есть упоминания только в качестве жен и дочерей, имена которых зачастую не называются вовсе. Учитывая этот фактор, так же можно сделать предположение о том, что он влиял на желание женщин оставить свои имена в истории и дать миру услышать свои голоса. До конца эпохи Цин только мужчины имели право обучаться в школах китайской письменности. Для женщин грамота была недоступна, и для того, чтобы иметь возможность выражать свои мысли на письме, они создали эксклюзивные «женские» иероглифы.

Бабушка учителя *нюй-шу* Ху Мэй-юэ 胡美月, Гао Инь-сянь 高銀仙 — носительница *нюй-шу*, которая пользовалась женской тайнописью в быту при жизни вместе с другими женщинами своей деревни. По ее словам, когда мужчины в семье уходили работать на ферму, женщины собирались дома и писали тексты с помощью женского письма. Когда мужчины возвращались, они немедленно убирали бумаги, чтобы их не обнаружили. Этот факт является неким немым протестом женщин из провинции Хунань против существовавших в то время устоев. Но нельзя отрицать, что в средневековом обществе, где женщины подчинялись традиционной конфуцианской этике, в произведениях *нюй-шу* не было какого-либо бунта против системы. В произведении под названием «Наставление женщинам в жанре *цы*» (*Сюнь*

нью цы 訓女詞) первая строка звучит так: «Женщина должна в первую очередь сохранять целомудрие» (Нью жэнь ди и яо шоу чжэнь 女人第一要守貞).

Основное содержание памятников нью-шу — о семье и браке, дружбе, наставничестве, любви, взаимопомощи, чувствах и эмоциях женщин провинции Хунань. В их тяжелой жизни единственной опорой для них становилось женское сообщество их деревень и сел. Женские собрания были местом, где каждая женщина могла поделиться с другими тем, что у нее на душе, и получить понимание и поддержку. Содержание произведений, записанных письменностью нью-шу, становится своеобразной проекцией женского духовного мира для исследователей. В них женщины рассказывают о своих чувствах и душевных муках, жизни «тонкой, как бумага»⁵, надеждах, растворяющихся во тьме тяжелых реалий жизни. Героини этих произведений не только сильные женщины с яркими личностями, которые требуют равенства с мужчинами — они также не принимают и презирают славу и богатство, которыми так одержимы представители противоположного пола. Следовательно, можно ли говорить о том, что культура нью-шу стала своеобразной формой прото-феминизма в виде протеста против собственного положения в патриархальной системе общества?

Существуют разные мнения об идеологической составляющей происхождения женской письменности, но разные версии исследователей вращаются вокруг двух отправных точек: желания женщин обойти запрет патриархального общества на грамотность и образование и желания женщин выражать свои мысли и эмоции и делиться ими с другими. Это отсылает нас к основам феминистского дискурса, который возник фактически по тем же причинам, что и письменность нью-шу. Из-за большой разницы во времени между зарождением феминистского течения и появлением нью-шу может показаться, что эти два явления не имеют никакой связи. Но автор предлагает обратить внимание, что в силу разницы эпох, традиций и устоев общества, а также территориальной расположенности, оба явления имеют множество сходств, хотя и кажутся на первый взгляд различными. Во-первых, если взять самое позднее время появления женской письменности — первая половина XVII века, и сравнить его с первыми проявлениями движения феминизма в начале XIX века в Европе, России и США, то между ними получится временной разрыв примерно в 200 лет. Это, разумеется, будет влиять и на поведение женщин двух эпох, и на разницу в смелости их желаний. Во-вторых, традиции и менталитет женщин европейского и китайского общества существенно разнятся. Для восточной идеологии характерна патриархальность устоев во всех сферах жизни общества, не говоря

⁵ Имеется в виду выражение «Мин жу чжи» 命如紙, когда речь идет о тяжелой судьбе.

уже о воспитании женского населения в духе полного подчинения и служения. В то время как женщины в Европе, хоть и не были наделены полнотой всех прав, все же имели свой хоть и небольшой вес в обществе. В-третьих, развитие Европейского и Азиатского регионов происходило обособленно, что может послужить свидетельством тому, что и развитие женского движения и женской мысли в этих регионах так же имело свои особенности. Все вышеперечисленные факторы служат доказательствами того, что нельзя ограниченно сравнивать между собой *нюй-шу* и феминизм, подобное сравнение возможно только в комплексном анализе двух явлений вне отрыва от их исторических условий. Для себя автор приходит к выводам, что при учете всех особенностей и фактов появление столь уникального феномена как *нюй-шу* в китайской культуре в целом можно смело назвать одним из зачатков феминизма в Китае.

Закключение. При изучении мировой истории можно без особых усилий заметить, что женских имен в ней крайне немного. Женщины на протяжении веков были «исключены» из участия в сотворении истории с помощью всевозможных ограничений со стороны патриархального общества. Самым жестоким из них, помимо объективации, стало ограничение на образование. Не имея доступа к знаниям, женщины как бы оказались «за бортом» интеллектуального развития.

В Китае ситуация ничем не отличалась от общемировой: чиновниками, учителями, мыслителями, деятелями науки и т.д. становились исключительно мужчины, женщины же к умственной деятельности не допускались. Это очень сильно сказалось на общем уровне знаний и интеллектуальном потенциале женской половины населения страны. Но недавно миру открылось настоящее чудо и феномен в лингвистике — женская тайнопись *нюй-шу*, аналогов которой нет нигде на планете.

Нюй-шу отразила изобретательность китайских женщин и их стремление к знаниям вне зависимости от того, в каких тяжелых условиях они находились. Женская письменность возникла как мощный протест против отсутствия женщин в языковой системе и ограничения грамотности и стала определенным лучом света в жизни каждой женщины, владевшей *нюй-шу*. Возможность писать о своих чувствах или вести переписки с близкими подругами явилась огромным толчком для творчества и самовыражения китаянок. Помимо этого, тайнопись стала нести лидирующую функцию объединения женщин соседних деревень и уездов. Благодаря *нюй-шу*, каждая женщина, владевшая этой письменностью, смогла почувствовать, что она не одинока в этой жизни и может рассчитывать на поддержку со стороны других таких же, как и она, женщин.

С распространением в Китае образования нужда в эксклюзивной женской письменности отпала, и *нью-шу* стала уходить в забвение. К счастью, китайское научное сообщество вовремя обратило внимание на риск исчезновения уникальной письменности и смогло сохранить ее. Несмотря на то, что женская тайнопись больше не используется в быту, правительство делает все возможное для создания нового поколения носителей этого культурного феномена в Китае (Фото 5)⁶. Иногда в адрес *нью-шу* слышатся предложения об адаптации ее под современные реалии. Автор считает, что данная письменность должна сохранить свое исключительно «женское» предназначение, ведь любые изменения грозят для женской тайнописи потерей аутентичности, что никак нельзя допустить.



Фото 5. Коллекция одежды с элементами *нью-шу* на Неделе моды в Милане (2022 г.)

Женская письменность, прошедшая длительное испытание временем, является ярким образцом высокого творческого потенциала китайских женщин и их солидарности в борьбе за самовыражение и право на образование. Для китайского феминистского движения *нью-шу* играет колоссальную роль. Благодаря открытию *нью-шу*, стало возможным рассуждать о зарождении феминизма в Китае задолго до его появления в Европе, что в будущем сможет сделать настоящий переворот в теории феминизма и во взглядах на истоки китайского женского движения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Исаева Л.И. *Нью-шу* — тайнопись, изобретённая женщинами // Человек и культура Востока. Исследования и переводы, 2021. Т. 1, № 9. С. 257–286.
2. Власова А.В. Образ женщины в Китае сквозь призму *нью-шу* // Лига исследователей МГПУ: сборник статей студенческой открытой конференции. В 4 т., Москва, 21–25 ноября 2022 года. Том 3. Москва: МГПУ, 2022. С. 258–264.

⁶ Источник: https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_20626241

3. Нюй-шу вэньхуа (Культура *нюй-шу*). Сайт народного правительства городского округа Юнчжоу, 2022. 女書文化。永州市人民政府網。2022。URL: <https://www.yzcity.gov.cn/cnyz/nswwh/202211/96d9eeef3842451db02b4edf1521437a.shtml>

4. Цянь гу чжи ми — нюй-шу (Загадка древности — *нюй-шу*). Сайт народного правительства городского округа Юнчжоу, 2023. 千古之谜 – 女书。江永县人民政府。2023。URL: <https://www.jiangyong.gov.cn/jiangyong/sqwh/201511/7199cc776bfb438e84345f82d7601e7a.shtml>

5. Хун Сю-цюань. Юань дао син ши сюнь (Начальный путь пробуждения), 1845. 洪秀全。原道醒世訓。1845。

6. Чжоу Шо-и. Нюй-шу цзыдянь (Словарь *нюй-шу*). Чанша: Юэлу шушэ, 2002. 696 с. 週碩沂。女書字典。長沙。嶽麓書社, 2002。696頁。

7. Пэн Цзэ-жунь. Цзяньюн нюй-шу вэньцзы яньцзю (Исследование письменности *нюй-шу* из уезда Цзяньюн), 2012. 彭澤潤。江永女書文字研究。2012。

8. Лун Цзюнь. Хунань Дунъань фа сянь чжэн гуй бэй кэ нюй-шу (В уезде Дунъань провинции Хунань обнаружили стелу с драгоценной надписью *нюй-шу*) // Guangming Daily, 2005. 龍軍。湖南東安發現珍貴碑刻女書。光明日報, 2005。URL: https://www.gmw.cn/01gmrb/2005-09/26/content_309677.htm

9. Ян Жэнь-ли. Нюй-шу яньцзю цзун шу (Обзор на исследование письменности *нюй-шу*) // Национальный форум, 1998. 楊仁裡。女書研究綜述。民族論壇, 1998。

10. Люй Вэнь-бао. Ли Ай-лянь: дай чжэ мэй ли Чжунго нюй-шу цзоу сян шицзе (Ли Ай-лянь: выйти на мировую арену с изящной китайской письменностью *нюй-шу*) // Haiwai Net, 2015. 呂文寶。李愛蓮：帶著美麗中國女書走向世界。海外網, 2015。URL: https://m.haiwainet.cn/middle/3541739/1970/0101/content_29359155_1.html

ЖЕИШИН
В ИСКУССТВЕ



Д.В. Дубровская

Институт востоковедения РАН

Художница Пань Юй-лян (1895—1977) между ню и нюй¹



Женщина появляется в искусстве Китая в качестве создателя, а не предмета изображения, достаточно поздно. До XX века можно (и нужно) выделить всего нескольких женщин-каллиграфов, поэтов, композиторов и художниц, выступивших столь недостающим *инь* для преобладающего янского художественного ландшафта Срединной империи, поэтому позволим себе ниже перечислить и вкратце охарактеризовать несколько таких художниц, каждая из которых, безусловно, достойна отдельного исследования; при этом судьбы и творчество этих амазонок китайского искусства некоторым образом предвосхищают жизненный путь героини этой главы. Но прежде необходимо привести несколько вступительных замечаний о Новом искусстве в Китае и обозначить задачи, стоящие перед этой главой.

Как придворное искусство маньчжурского XVIII века подготовило искусство бурного китайского XX века

Казалось бы, нет ничего более чуждого Китаю и его многовековой культурной традиции, чем европейское (западное) искусство и, в особенности,

¹ Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»). Статья основана на материалах, частично опубликованных в: [1].

его стили конца XIX–XX вв., начиная от импрессионизма. Искусство — порождение цивилизации, и, вне зависимости от нашего отношения к цивилизационным теориям (см., например, [2]), кардинальное различие восприятия искусства в Среднем Государстве и к западу от оси Дели — Рейкьявик вряд ли способно вызвать серьезные возражения. В этой главе мы не испытываем необходимости (и не имеем возможности) рассмотреть эту драматическую разницу начиная с неолитических времен, поэтому констатируем, пожалуй, очевидное: базовое различие китайской и европейской онтологий состоит в отношении к месту человека и энергии в мироздании, в платоновском разделении на дух и материю на Западе и неразделенности этих категорий на Дальнем Востоке [3, с. 6–12]. Последнее с неизбежностью привело к возникновению различных подходов к отражению действительности в искусстве.

С конца XVII — начала XVIII вв. благодаря деятельности европейских художников началось проникновение в искусство цинского Китая европейской техники, методов и сюжетного репертуара; в первую очередь речь шла о придворном сино-европейском искусстве, расцветшем более всего во времена императора Цяньлуна 乾隆 (пр.: 1736–1795) [4, 5, 6] и распространившемся после этого в столичных мастерских и далее в восточной части страны практически повсеместно.

Перед настоящим исследованием стоит цель проанализировать влияние европейского искусства XX в. на китайскую живопись на примере творчества самобытной художницы Пань Юй-лян 潘玉良 (1895–1977), ярко вошедшей на парижскую художественную сцену первой половины — середины XX века. Для этого необходимо выяснить, насколько применимы в Китае «западные» категории и в чем конкретно состоят «оксиденталистские» особенности искусства, возникшего в результате прививки западного стиля к древнему стволу искусства китайского.

Когда речь заходит об искусстве Китая XX в., главная проблема состоит в необходимости договориться о терминах. Это тем более сложно, что систематизированное изучение «нетрадиционного» китайского искусства XX–XXI вв. за редкими исключениями практически не предпринималось, что оставляет вопрос о соответствии творчества того или иного художника направлениям европейского искусства открытым.

В максимально обобщенном виде ситуация ознакомления китайских художников с Новым европейским искусством такова. «Западная» техника (холст, масло) достаточно уверенно вошла в репертуар некоторых китайских мастеров гоминьдановской эпохи, начиная с Нового культурного движения (проходившего в рамках Движения 4 мая) 1915–1920 гг. [7, р. 322–405]. Среди

наиболее выдающихся живописцев «прозападного» толка назовем соратника Сунь Ят-сена Ли Те-фу 李鐵夫 (1869–1952) [8], а также художников Янь Вэнь-ляна 顏文樑 (1893–1988) [9, р. 54–46, 226, 247, 384], Сюй Бэй-хуна 徐悲鴻 (1895–1953) [10], Линь Фэн-мяня 林風眠 (1900–1991) [11], Фан Гань-миня 方幹民 (1906–1984) [12, р. 40, 301] и Лю Хай-су 刘海粟 (1896–1994) [13].

Через какие-нибудь два с половиной десятилетия, теперь уже в начале КНРовского периода (1949–1953 гг.), власти всячески склоняют художественную среду к освоению социалистического реализма, к тому времени наглядно продемонстрировавшему свой размах и политическую утилитарность в СССР [14]. В период кампании 1956–1957 гг. («Пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ») и после нее традиционная китайская живопись *гохуа* 國畫 во многом заново вспомнила, как она должна выглядеть, получив возможность вернуться к корням.

Однако в начале XX в. возникает и небольшое течение, выведшее на европейскую художественную сцену мастеров, приехавших из Китая на Запад; среди этих арт-мигрантов отдельного исследования достоин Цзао У-ки 趙無極 (1920–2013) [15], ученик упомянутого выше Лин Фэн-мяня, прибывшего в Париж в 1918 г. [16], сюда же отнесем и рассматриваемое ниже творчество художницы Пань Юй-лян 潘玉良 (1895–1977; по-французски обычно читается как Пань Юй-лин), урожденной Чэнь Сюй-цин 陳秀清, известной так же как Чжан Юй-лян 張玉良. Такого рода несколькими сценариями освоения западных веяний история сино-европейского стиля XX в. и ограничивалась.

Как «живопись интеллектуалов» *шуймохуа* 水墨畫 можно при желании воспринять в русле широко понимаемого «импрессионизма»

Возвращаясь к первоначальному смыслу слова *impression*, можно осторожно предположить, что китайская живопись глубоко «импрессионистична» по самой сути, ибо чем учение было благородней муж-*шэньши* (в первую очередь конфуцианский ученый и каллиграф, и лишь во вторую художник), тем умозрительнее была его живопись, сюжетно группирующаяся вокруг спектра мотивов, связанных с интеллектуально-экзистенциальной импрессией.

Так, критикуя приемы и принципы европейской живописи, художник и поэт-иезуит У Ли 吳歷 (1632–1718) отмечал, что китайская живопись не гонится за физической похожестью и не зависит от установленных приемов, тогда как западная полностью озабочена проблемами света и тени и установленными образцами физического сходства [17, р. 72].

И все же вопросы о высокой роли натуроподобия в противовес умозрительности в китайском искусстве натываются на некоторые очевидные примеры вроде индивидуальности и неповторимости крайне реалистично выполненных лиц солдат императорской гвардии вокруг захоронения императора Цинь Ши-хуана 秦始皇 (259–210 гг. до н.э.): это настоящая, неидеализированная портретность. Хорошо известно, что подобное стремление к безупречной имитации натуры обуславливалось требованиями физиомантии, магическими требованиями к пластическим искусствам [18], тогда как при всей нелинейности развития теории китайской живописи, искусство интеллектуалов соотносилось скорее с вектором, ведущим прочь от копирования природы (им займутся придворные художники), чем наоборот.

В Китае не существовало и не могло существовать схемы внутреннего развития искусства, подобного европейскому, приведшего к возникновению импрессионизма на основе традиции масляной живописи, Барбизонской школы, традиции европейского пейзажа и т.д.: «классический» импрессионизм, требующий работы отдельным фактурным мазком, радикально отличался от китайского использования кисти, туши и водорастворимых минеральных красок на бумажной или шелковой основе (даже если ограничиться техникой и не рассматривать здесь вопросы отличия композиционных схем, сюжетного репертуара и т.п.).

Как уже упоминалось, масло как техника проникло в Китай вместе с европейцами на переломе XVII–XVIII вв., привезенное, в частности, художниками-иезуитами, работавшими при дворе маньчжурских императоров. Джузеппе Кастильоне (Giuseppe Castiglione; Лан Ши-нин 郎世寧; 1688–1766), Жан-Дени Аттире (Jean-Denis Attiret; Ван Чжи-чэн 王致誠; 1702–1768) и другие вместе с китайскими коллегами и учениками создали ряд произведений в т.н. «синтетическом» сино-европейском стиле, вводя в работы европейскую линейную перспективу (*сяньфа-хуа* 線法畫) и соединяя масляную живопись с традиционно китайской основой — рисовой бумагой, склеенной в несколько слоев с целью использования ее под масло [5, с. 82–83]. Получившаяся работа называлась *тело* 貼落 и закреплялась на стенах как панно, которое можно было при необходимости перемещать с места на место, подобно европейским шпалерам (*тело*, конечно же, писались не только маслом и не были изобретены европейцами). Постепенно масло распространилось из дворцовых мастерских по художественным кварталам городов и вошло в технический обиход местных художников [3, с. 99].

Отдельный вопрос — понравилась ли Китаю работа с натуры и натуроподобные изображения? Ведь в цели иезуитов не входила ни пропаганда достижений западной художественной традиции, ни обращение местных

мастеров в «масляную» веру, напротив, задача миссионеров (будь то придворные художники или рядовые проповедники — члены ордена) состояла в соответствии с известной концепцией *Assomodativa* [19, с. 182–252], в тонком культурном синтезе — как в сфере религии, так и в сфере культуры. Ничто в их работе не могло и не должно было быть лобовым и навязчивым, резким и «варварским»: перекинувшие мостик между китайской и европейской культурами завоеватели-маньчжуры понимали это прекрасно. Однако нащупать искомую золотую середину можно было, лишь исследуя крайности, что и сделал Жан-Дени Аттире [20, р. 211], написав серию портретов, столь резко контрастировавших с изысканными образами Кастильоне, что они кажутся балансирующими на грани гротеска.

Для нашей темы необходимо не забывать, что возможности китайских художников, копиистов и ремесленников велики: при необходимости они способны симитировать любой шедевр в любой технике, и многовековая привычка к использованию водорастворимых красок, туши и рисовой бумаги, к особому способу держания кисти здесь не помеха (ведь именно Китай — поставщик промышленного количества идеальных копий станковых произведений искусства). Однако героиня этой главы Пань Юй-лян относится не к мастеровитым копиистам, а продолжает линию развития, начатую Кастильоне и Аттире, разными способами прививавших черты европейских стилей к стволу древней китайской традиции (или наоборот).

Как китайские женщины становились выдающимися мастерами искусств и культурными символами до изобретения феминизма

Во вступлении мы обещали привести пример нескольких «амазонок китайского искусства», которых можно назвать провозвестницами творчества известных художниц XX–XXI вв., среди которых мы выбрали для настоящей статьи одну лишь Пань Юй-лян.

Начнем с **Гуань Дао-шэн** 管道昇, известной также под почетным именем Цзы («Дама») Чжун-ци 字仲姬 (1262–1319?), уроженки современного Хучжоу (бывш. Цисян; Усин) в провинции Чжэцзян — каллиграфа, поэтессы и художницы времен эпохи Юань, прославившейся переводами буддийских сутр. В Китае Гуань почитают как самую известную женщину-художницу и каллиграфа за всю историю Поднебесной, прославившуюся не только талантом, но и как выдающийся мастер изображения бамбука [21, р. 14].

Не единственная в нашем списке *гэцзи* **Ма Шоу-чжэнь** 馬守真 (ок. 1548–1604), известная также как Ма Сян-лань 馬湘蘭 («Орхидея [реки] Сян») и под псевдонимом Юэ-цзяо 月嬌 («Лунная красавица»), была профессио-

нальной певицей и танцовщицей / куртизанкой-минцзи 名妓 (гэцзи 歌妓 / 歌伎) и художницей, уроженкой Нанкина, жившей и работавшей на закате эпохи Мин (1550–1644). Ма была широко признана как художница, поэтесса и композитор и прозвана «Сян-лань», потому что излюбленным предметом ее живописи были орхидеи [22, р. 645]; она напоминает судьбу Пань Юй-лян своим первоначально основным занятием.

Цю Чжу 仇珠 (раб. в: 1565–1585 гг.), широко известная под артистическим псевдонимом Ду Лин-нэй 杜陵内, — художница минского периода, предпочитавшая изображать людей (а не пейзажи), в том числе исполнившая несколько изображений бодхисаттвы Гуань-инь [23, р. 34–35]; люди, в особенности, женщины — наиболее частый предмет изображения и у Пань Юй-лян.

Сюэ Су-су 薛素素, известная также как Сюэ У 薛五, или Сюэ-су 薛素 (ок. 1564–1650?) — прославленная нанкинская гэцзи времен эпохи Мин, незаурядная художница, поэтесса и при этом наездница и лучник. Сюэ писала буддийские сюжеты и превозносилась современниками за мужественные «спортивные» достижения. Четырежды побывав замужем, Сюэ под конец жизни удалилась в буддийский монастырь [24]. Сюэ схожа с Пань Юй-лян неженской отвагой в определении собственного жизненного пути.

Еще одна гэцзи — **Люй Жу-ши 柳如是** (1618–1664), также известная как Ян Ай 楊愛, Люй Ши 柳是, Люй Инь 柳隱, Ян Инь-лянь 楊影憐 и Хэ-дун Цзюнь 河東君, была знаменитой поэтессой и писательницей конца Мин — начала Цин. В возрасте 23 лет Люй вышла замуж за сановника Цянь Цянь-и 錢謙益 (1582–1664), бывшего старше нее на 36 лет, и покончила с собой после его смерти [25, с. 180–188]. Подобную верность своему мужу и покровителю хранила и Пань Юй-лян.

Интересна творческая формула женщины совсем другого социального происхождения — патрона искусств **Чай Цзин-и 柴靜儀** (она же Чай Чжэнь-и 柴貞儀; ум. ок. 1680 г.), поэтессы и художницы, автора двух сборников стихов, известной изображениями цветов. Чай принадлежала к аристократической семье и возглавляла знаменитый женский литературный «клуб» Цзяюань ци Цзы 蕉園七子 («Семь Цзы из Бананового сада») [26, р. 471–495]. После смерти Чай женщины, упоминавшиеся в ее произведениях, посвящали ее памяти стихи [27, р. 201].

И, наконец, художница-профессионал **Шэнь Шоу 沈壽** (1874–1921), китайская вышивальщица времен поздней Цин — начала Республики. Шэнь создала характерный стиль, сочетавший традиционную технику с универсальным художественным вкусом и с мотивами, осовременившими классическую китайскую вышивку; со временем Шэнь стала преподавателем деко-

ративно-прикладных искусств [28, с. 138–141], чем также напоминает Пань Юй-лян, не только сумевшую стать профессиональным живописцем, но и преподававшую живопись в Шанхае.

Как девочка из Цзянсу покорила Шанхай и Париж и превратилась из конкубины в постимпрессиониста и икону феминизма

Китайской художнице Пань Юй-лян (Пань Юй-линь) повезло с оценками творчества не только потому, что она с изумительной легкостью овладела европейской живописной техникой, но и потому что вызывает в эпоху развитых гендерных исследований повышенный интерес, напоминая историкку одновременно знаменитую французскую художницу и модель Сюзанну Валадон (*Suzanne Valadon*; 1865–1938) и мифическую китайскую авантюристку и предводительницу пиратов мадам Вонг (1920?–?).

Уроженка провинции Цзянсу, с 14 лет сирота, художник удивительной судьбы Пань Юй-лян прошла путь от конкубины, проданной собственным дядей в сексуальное рабство, до довольно известного мастера-постимпрессиониста, получившего образование как в родном Шанхае, так и в Европе [29]. Как будто сошедшая со страниц приключенческого романа, Пань делается профессионалом в торговле женщинами, вступает в связь с богатым таможенным инспектором по имени Пань Цзань-хуа 潘贊化 (1885–1959), который выкупает ее из борделя и, впечатленный талантом девушки, оплачивает ее образование. Собственно, его фамилию Пань Юй-лян далее и принимает. Вместе с покровителем, взявшим ее в дом как вторую жену, Пань переезжает в Шанхай и, успешно сдав экзамены, в 1920 г. поступает в Шанхайскую художественную академию 上海美術專科學校 (основанную, кстати, упоминавшимся выше Лю Хай-су в нежном возрасте 16 лет [30, р. 206]), которую Пань и заканчивает одной из первых выпускниц-женщин.

Уже в шанхайской школе раскрывается непростой характер художницы, не вписывавшейся в местный утонченный истеблишмент ввиду ее низкого происхождения. Однако муж-таможенник продолжал поддерживать нашу героиню и спонсировал ее поездку на учебу во Францию, где Пань учится в свежееоткрытом (в 1921 г.) Китайско-французском институте в Лионе (*Institut franco-chinois de Lyon* 里昂中法大學; IFCL), затем там же в Национальной Школе изящных искусств *L'École nationale supérieure des beaux-arts de Lyon* (Ensba Lyon) и, наконец, в Национальной Школе изящных искусств в Париже (*L'École nationale des beaux-arts de Paris*). В 1925 г. она даже выигрывает престижную римскую стипендию и продолжает



Рис. 1. Пань Юй-лян. Обнаженная.
Китайская черная и цветная тушь, бумага.
1952 г. 91 × 65 см © Sotheby's, New York²

образование в Академии изящных искусств (Accademia di belle arti) в Риме. Через год Пань Юй-лян получает Золотую медаль на Международной выставке современного искусства (Mostra di arte moderna) в Риме, после чего ее приглашают преподавать в Шанхае, и художница возвращается на родину. С 1929 по 1936 г. Пань проводит пять монографических выставок в Китае, преподает в Национальном центральном университете в Нанкине [29; 31].

В Китае творчество Пань Юй-лян закономерно оказывается в перекрестке прицела консервативной критики, не готовой к восприятию обнаженной женской натуры (Рис. 1, 2). И тем не менее реакция не была однозначной — работы Пань, как и творчество

ее коллеги-художницы **Гуань Цзы-лань** 關紫蘭 (1903–1986) входят в моду среди более продвинутой столичной публики республиканского Китая [32].

Зрители с благодарностью восприняли введение художницей элементов традиционной китайской живописи тушью, которыми она смело дополняла свои работы, выполненные в западном стиле. Критика Пань Юй-лян не останавливалась: она не переставала писать ню, в частности используя в качестве модели саму себя [29].

Однако в китайский мейнстрим художница уже не вписывалась: в 1937 г. она покидает Шанхай и окончательно переселяется в Париж, где входит в преподавательский состав той же L'École des beaux-arts. В Европе Пань Юй-лян получает признание и даже делается председателем Ассоциации китайского искусства, выставляется по всей Европе и в США. Однако путь китайской художницы, прожившей во Франции почти полвека до самой смерти, вовсе не был усыпан розами: ее работы не всегда хорошо продавались, а контрактные обязательства с европейскими арт-дилерами она соблю-

² Источник: URL: <https://www.frieze.com/article/republican-era-shanghai-postwar-paris-pan-yuliangs-bold-portraits>

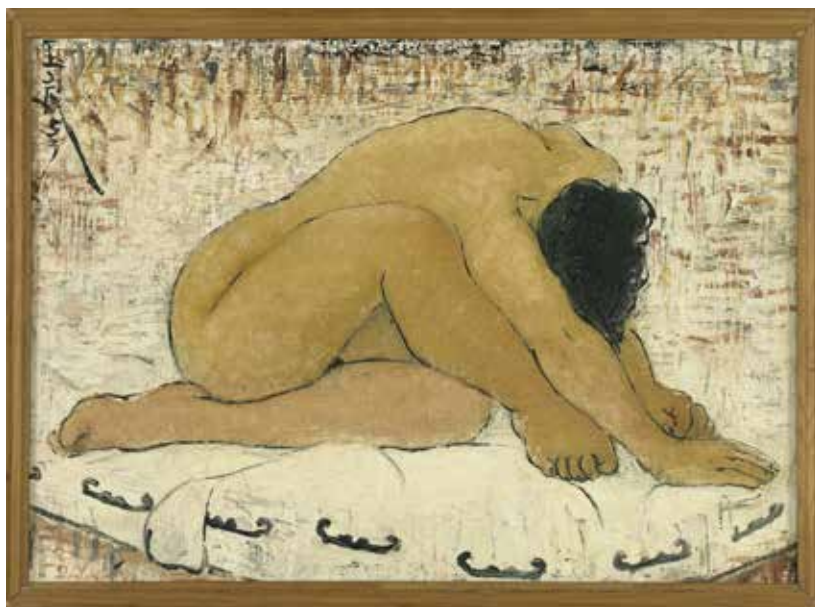


Рис. 2. Пань Юй-лян. Сидящая обнаженная.

Х., м. 1953 г. 33 × 46.4 см © Musée Cernuschi. Музей Чернуски, Париж, Франция³

дала неохотно [31]. Пань как бы проваливается между традициями: китайский арт-мир вытесняет ее как иностранку, а французский — как китаянку.³

Пань Юй-лян умерла в Париже в 1977 г. в возрасте 82 лет и была похоронена на знаменитом Монпарнасском кладбище, облаченная в *ципао*, как и завещала. Как водится, после смерти пришло запоздалое признание: большое количество работ художницы вернулось на родину, пополнив коллекцию Национального художественного музея Китая в Пекине 中國美術館 (NAMOC) и Аньхойского (провинциального) музея 安徽博物院 в Хэфэе — всего 4000 единиц, включая рисунки, работы тушью, более 350 картин маслом, гравюры и четыре скульптуры [29].

Если говорить о стиле, в котором работала художница, то в течение одной художественной карьеры Пань стремительно проходит путь от сезаннизма до Матисса и Набидов, закономерно превращаясь в постимпрессионистскую икону, но ни на минуту не забывая о своем ханьском происхождении. Ее роскошные сезаннески и грустный автопортрет на фоне парижского окна, представленные на выставке современного китайского искусства в музее Гуггенхайм в 1998 г., произвели такое впечатление на американскую чету Эпштейнов — продюсера и писательницы, что через недолгое время появилась посвященная ей книга, а затем и кинофильм [33] (Рис. 3).

³ Источник: URL: <https://awarewomenartists.com/en/artiste/pan-yuliang/>



Рис. 3. Пань Юй-лян. Автопортрет.
Х., м. 1945 г. 90 × 60 см. © 中国美术馆.
Национальный художественный музей
Китая (NAMOC). Пекин, КНР⁴

О жизни и обстоятельствах, в которых творила Пань Юй-лян до финального парижского периода, все же известно довольно мало, поэтому интерпретирование ее творчества дает наиболее плодотворные результаты лишь с опорой на работы. Безусловно, когда мы имеем дело с сюжетами, похожими на жизненный путь Пань Юй-лян, в ход идут чисто культурологические коннотации: существует опасность ассоциировать подобные повороты судьбы с фильмами Чжан И-моу 張藝謀 (род. 1950/51) и с произведениями знаменитого китайского художника-«академика» Чэнь И-фэя 陳逸飛 (1946–2005). Однако большую часть жизни Пань прожила во Франции и умерла в Париже, впитав

множественные влияния, волнами прокатывавшиеся через парижскую художественную сцену начала-середины XX века. В работах художницы, часто писавшей ню, а еще чаще — себя-ню, много непривычных для традиционного китайского искусства мотивов. Образы — будь то роскошные груши или соблазнительно изогнутые женские тела — демонстрируют искреннее любование красотой и сексуальностью⁵, а границы — культурные, национальные (и даже границы морали) незаметно размываются. Серьезные автопортреты дают представление о смелой палитре художницы и о не менее смелом сочетании приемов постимпрессионизма с гохуа (Рис. 4, 5).

Однако если европейские художники заигрывали и заигрывают с Дальним Востоком и его мотивами, призывая самих китайских творцов им подыгрывать (скажем, кинофильм «Дом летающих кинжалов» Чжан И-моу — это не только Пекинская опера, но и тот мифологизированный Китай, который предпочитали бы видеть на Западе в «эпоху пост-Брюс Ли»), то китайские мастера, работавшие в русле «европейских» направлений, скорее решали

⁴ Источник: URL: <https://www.dailyartmagazine.com/pan-yuliang/>

⁵ Об обнаженной натуре в китайском искусстве см., например: [34].



Рис. 4. Пань Юй-лян. Автопортрет.
Х., м. 1940 г. 92 × 65 см. © 安徽博物院.
Аньхойский музей. Хэфэй, КНР⁶



Рис. 5. Пань Юй-лян. Автопортрет,
бюст. Бронза. 1951 г. © Musée Cernuschi.
Музей Чернуски, Париж, Франция⁷

для себя, в какой мере и как именно интерпретировать родную традицию, чтобы, с одной стороны, по предписаниям китайского прагматизма стать успешно монетизируемым художником, а с другой — постараться не превратить китайские мотивы в пластиковый китч.⁶⁷

Искусство Пань Юй-лян не случайно вызывает сложности при попытке классифицировать его, сложив на ту или иную полочку. Проще всего прикрепить к этим полкам какие-нибудь хлесткие этикетки вроде: «китайское в Европе», протофеминистическое, анти-мужское-шовинистическое. Стили и направления, которые, как ребенок в конфетной лавке, перебирает Пань Юй-лян, вызывают вопрос о том, удалось ли ей выработать что-то свое или она просто последовательно (и не очень) увлекалась современными или уже слегка отошедшими в прошлое течениями европейского искусства.

Наверное, на этот вопрос еще предстоит найти ответ.

⁶ Источник: URL: <https://www.dailyartmagazine.com/pan-yuliang/>

⁷ Источник: URL: <https://www.frieze.com/article/republican-era-shanghai-postwar-paris-pan-yuliangs-bold-portraits>

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Дубровская Д.В. Новое искусство в Китае: трактовка импрессионизма (Сунь Юньтай), постимпрессионизма (Пань Юйлян) и «авангарда» (Вэй Дун) // Импрессионизм в авангарде. М.: Музей русского импрессионизма, 2018. 176 с. С. 66–75.
2. Clark K. Civilisation: A Personal View. London: Harper&Row, 1969. 359 p.
3. Белозёрова В.Г. Традиционное искусство Китая. В 2 т. Т. 1: Неолит — IX век. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 648 с.
4. Дубровская Д.В. Мирное послание императора Цяньлуна // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность, 2019. No 3. С. 91–103.
5. Дубровская Д.В. К вопросу о месте портретной живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) в создании синоевропейского направления в китайском искусстве // Вестник Института востоковедения РАН, 2018. No 2. С. 80–90.
6. Дубровская Д.В. Лан Шинин, или Джузеппе Кастильоне при дворе Сына Неба. М.: ИВ РАН, 2018. 140 с.
7. Furth C. Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895–1920 // Fairbank J.K. (ed.) The Cambridge History of China. Vol. 12. Pt. 1. Republican China 1912–1949. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 1022 p. P. 322–405.
8. Tiefu Li. URL: https://www.askart.com/artist/Tiefu_Li/11151307/Tiefu_Li.aspx
9. Andrews J.F. Painters and Politics in the People's Republic of China, 1949–1979. Berkeley: University of California Press, 1995. 600 p.
10. Liao Jing-wen. Xu Beihong: Life of a Master Painter. Beijing: Foreign Languages Press, 1987. 365 p.
11. Lin Fengmian Paintings. China Online Museum. URL: <http://www.chinaonlinemuseum.com/painting-lin-fengmian.php>
12. Sullivan M. Art and Artists of Twentieth-century China. Berkeley: University of California Press, 1998. 392 p.
13. Лю Хай-су мэйшугуань. (Художественный музей Лю Хай-су). [Официальный сайт] (劉海粟美術館). URL: <http://www.lhs-arts.org/lang.html>
14. Candy. Socialist Realism Art in China // Culture of Chinese. URL: <http://cultureofchinese.com/art/socialist-realism-art-in-china/>
15. 10 Things to Know about Zao Wou-Ki // Christie's. URL: <https://www.christies.com/features/Zao-Wou-Ki-8534-3.aspx>
16. Fengmian Lin // Christie's. URL: <http://artist.christies.com/Fengmian-Lin--21744.aspx>
17. Chaves J. Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. 226 p.
18. Разумовский К.И. Китайские трактаты о портрете. Л.: Аврора, 1971. 73 с.
19. Дубровская Д.В. Все пути ведут из Рима. Христианские миссии в Поднебесной империи от несториан (VII в.) до папы Франциска. М.: ИВ РАН, 2021. 372 с.
20. Flamarion É. (ed.). La chair et le verbe: les jésuites de France au XVIIIe siècle et l'image. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2008. 216 p.

21. *Weidner M.* (ed.). *Flowering in the Shadows: Women in the History of Chinese and Japanese Painting*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990. 315 p.
22. *Merlin M.* *The Nanjing Yiji Ma Shouzheng (1548–1604): Gender, Space and Painting in the Late Ming Pleasure Quarter*. *Gender & History*, 2011. No 23 (3). P. 630–652.
23. *Laing E. J.* *Wives, Daughters, and Lovers: Three Ming Dynasty Women Painters* // *Weidner M.* (ed.). *Views from Jade Terrace: Chinese Women Artists, 1300–1912*. Indianapolis: Indianapolis Museum of Art, 1988. 231 p. P. 34–35.
24. Научно-популярные достижения. История цзясинских художниц времен [эпох] Мин и Цин (Ч. 2). Живопись Сюэ Су-су. Жизнеописание, введение. 科普成果。嘉兴明清女性画家史话 (下)。薛素素的绘画艺术。生平介绍。URL: https://www.zjskw.gov.cn/art/2021/9/13/art_1229516293_40719.html
25. *Се Юн-фан, Ши Цинь*. Портретные биографии, песнопения и реконструкции классических произведений, посвященные «Циньхуай баянь туюн» («Оде восьми прекрасным изображениям Циньхуа») // Чжунго вэньхуа яньцзюй, 2014. No 2. С. 180–188. 谢永芳, 施琴。像传题咏与经典重构 – 以《秦淮八艳图咏》为中心 // 中國文化研究, 2014。No 2。頁180–188.
26. *Idema W., Grant B.* *The Banana Garden Poetry Club* // *W. Idema, B. Grant* (eds). *The Red Brush. Writing Women of Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004. 960 p. P. 471–495.
27. *Robertson M.* *Changing the Subject: Gender and Self-inscription in Authors' Prefaces and "Shi" Poetry* // *E. Widmer, Kang-i Sun Chang* (eds). *Writing Women in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1997. 560 p. P. 171–218.
28. *Чжан Цзянь* (сост.). Сюэ-исюй путушо (Иллюстрированное описание вышивки). Устное повествование (под диктовку) Шэнь Шоу ([эпоха] Цин). Цзинань: Шаньдун хуабao чубаньшэ. 240 с. 张謇。雪宦绣谱图说。(清)沈寿口述。济南: 山东画报出版社, 2020。240 页。
29. *Pan Yulin Org.* URL: <https://www.panyulin.org/biography.php?lang=tw>
30. *Zheng J.* *The Shanghai Fine Arts College: Art Education and Modern Women Artists in the 1920s and 1930s* // *Modern Chinese Literature and Culture*, 2007. No 19 (1). P. 192–235.
31. *Pan Yuliang 潘玉良 (1895–1977)*. *Chronology* URL: https://cdn.aaa.org.hk/_source/John_Clark_Archive/4-2-pan-yuliang-materials-1.pdf
32. Тайна прекрасной художницы Китайской Республики Гуань Цзи-лань раскрыта. Синьхуа, 2012. 揭秘民国美女画家关紫兰组图。新華, 2012。URL: https://web.archive.org/web/20120505002005/http://news.xinhuanet.com/collection/2012-03/08/c_122803834.htm
33. *Epstein J.C.* *The Painter from Shanghai*. New York, London: W. W. Norton & Company, 2008. 430 p.
34. *Levine G.S.* *Deviance and Disorder: The Naked Body in Chinese Art*. Montreal, 2008. URL: http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1530791259534~583

Преломление традиций в архитектуре Чжан Цзинь-цю



В мире найдется не так много архитекторов, которые за свою творческую жизнь устанавливают прочную связь с каким-то одним городом. Можно вспомнить китайского архитектора Лян Сы-чэна 梁思成 (1901–1972), имя которого неотделимо от Пекина, или испанского архитектора Антонио Гауди, ставшего одним из символов Барселоны. Если говорить о древней столице Сиань, то ее современный величественный облик, пронизанный духом многотысячелетней истории, сформировался главным образом под влиянием творчества архитектора Чжан Цзинь-цю 張錦秋 (1936 г.р.) — одного из крупнейших архитекторов современного Китая (Фото 1.).

Чжан Цзинь-цю родилась 7 октября 1936 года в семье прекрасно образованных людей в уездном городе Жунсянь провинции Сычуань [2, с. 11]. Ее родители окончили архитектурный факультет одного из высших учебных заведений и многие годы проработали в сфере строительства мостов и автодорог. В детстве Цзинь-цю часто переезжала с семьей из одного города в другой, что было связано с работой ее родителей.

Во время обучения в средней школе для девочек в Шанхае Чжан Цзинь-цю увлеклась литературой и прочитала практически все художественные книги, которые ей были доступны в школьной библиотеке на тот момент: произведения танской и сунской поэзии, «Троецарствие», «Сон в красном тереме», Толстого, Тургенева, Ромена Роллана и так далее. После этого Чжан Цзинь-цю захотела сама стать писательницей.

Окончив неполную среднюю школу, Чжан Цзинь-цю, не сказав родителям, подала документы одновременно в три училища. Первое — это Художественное педагогическое училище (*И шу ши фань сюэ сяо* 藝術師範學校), основанное Тао Син-чжи 陶行知 (1881–1946), где Цзинь-цю выбрала специализацию изобразительное искусство, поскольку кроме литературы она также увлекалась рисованием. Второе — это известное техническое учебное заведение Шанхайское государственное высшее механическое училище (*Шанхай го ли гао дэн цзи се сюэ сяо* 上海國立高等機械學校). Третье — это знаменитое на весь Китай Наньянское академическое училище (*Наньян мофань чжунсюэ* 南洋模範中學). В результате она прошла во все три школы и ей пришлось обратиться к родителям, чтобы они помогли ей сделать выбор. На это отец посоветовал ей не торопиться входить во взрослую жизнь, а все же окончить среднюю школу, и после этого поступить в университет, и Чжан Цзинь-цю решила последовать его совету.

В 18 лет она поступила в университет Цинхуа в Пекине (*Цинхуа дасюэ* 清華大學) на архитектурный факультет (Фото 2) и попала в группу великого архитектора, ученого и педагога — Лян Сы-чэна. С 1954 по 1960 годы она получила там базовое высшее образование, а с 1961 она выбрала для себя специализированную программу «История и теория архитектуры», где и продолжила обучаться вплоть до окончания в 1966 году [1, с. 16].



Фото 2. Первокурсница Чжан Цзинь-цю, 1954 г. [1, с. 16]



Фото 1. Чжан Цзинь-цю [1, с. 16]

В 1961 году Лян Сы-чэн отправился на натурные обследования памятников в провинцию Гуанси, во время которого осмотрел башню Чжэньгэ 真武閣 [3]. По возвращении он стал готовить материал для написания статьи об этом древнем архитектурном сооружении, и попросил Чжан Цзинь-цю помочь ему с записью текста.

В то солнечное утро профессор Лян медленно ходил по кабинету

и диктовал свою статью, тщательно взвешивая слова и предложения. Время от времени он останавливался, чтобы обдумать формулировку, прежде чем продолжить диктовку. Чжан Цзинь-цю сидела за столом профессора Ляна и быстро записывала каждое слово. Всего за сорок-пятьдесят минут Лян Сы-чэн закончил диктовать, и так родилась прекрасная статья, записанная Чжан Цзинь-цю, где не нужно было ничего менять или править. По словам Чжан Цзинь-цю, именно в то утро она поняла, что значит быть ученым, и с того времени профессор Лян стал для нее главным примером, наставником и жизненным ориентиром [4].

В течение пяти лет обучения в университете Чжан Цзинь-цю проводила исследования вместе с профессорами Лян Сы-чэном и Мо Цзун-цзяном 莫宗江 (1916–1999), в основном касавшиеся вопросов китайской парковой архитектуры. В этой атмосфере архитектурного и научного творчества Чжан Цзинь-цю ощущала себя то как ремесленник-плотник прошлых столетий, то как литератор, пишущий романы [4]. Свое диссертационное исследование она написала на тему «Первоначальный облик и опыт создания пейзажей в западной зоне северного склона холма в парке Ихэюань»¹ [1, с. 16].

Во время обучения в университете Чжан Цзинь-цю вместе с другими студентами была привлечена к разработке проекта музея Истории революции 革命歷史博物館 (ныне Национальный музей Китая) в Пекине, приуроченного к 10-летию образования КНР, в ходе чего получила ценный опыт проектной и практической работы над крупным и сложным музейным комплексом [1, с. 17].

В феврале 1966 года Чжан Цзинь-цю окончила университет Цинхуа, и на торжественной церемонии, устроенной в честь выпускников в Зале народных собраний в Пекине, она услышала призыв Чжоу Энь-лая 周恩來 (1898–1976) к столичным выпускникам направляться в регионы Китая, где есть острая нужда в молодых специалистах [5]. В то время древняя столица, город Сиань, родина первых императоров, пребывал в плачевном состоянии, практически утратив свое историческое своеобразие. Изучавшая историю китайской архитектуры Чжан Цзинь-цю поняла, что именно там ее способности пригодятся более всего, что она могла бы послужить своей стране на поприще восстановления утерянного величия древнего города, и приняла решение устроиться в Северо-западный проектный институт (*Си бэй шэ цзи янь цзю юань* 西北設計研究院), располагавшийся в городе Сиань.

В этом же году в Китае началась печально известная культурная революция, во время которой Чжан Цзинь-цю постигла та же участь, что и многих других образованных людей. К ней был приклеен ярлык «паршивой интел-

¹ «頤和園後山西區的園林原狀及造景經驗»

лигентки», и она вынуждена была терпеть ожесточенную критику и даже побои со стороны хунвэйбинов. Потворство в 1966 году со стороны государственных органов беспределу, который творили хунвэйбины, привело к полному параличу в стране научной и художественной сфер [6].

В это время в Шанхае ее болевший раком отец, всю жизнь отдавший городскому строительству, также не избежал участи поругания и общественного позора. Под предлогом посещения тяжело больного отца Чжан Цзинь-цю удалось вернуться в Шанхай, где она сразу направилась в место его прежней работы, чтобы выяснить, на каком основании ее отец, который всегда был верным патриотом, а также членом городского народного политического консультативного совета, вынужден терпеть такое несправедливое к себе отношение. Одного этого вопроса было достаточно, чтобы выдвинуть Чжан Цзинь-цю обвинения в несогласии с властью, которые были сняты только после реабилитации ее отца по окончании культурной революции. По признанию самой Чжан Цзинь-цю эти 11 лет были самым трудным периодом ее жизни, прошедшим под сильнейшим психологическим давлением [4]. Одним из крупных проектов на излете данного периода, в котором Чжан Цзинь-цю смогла поучаствовать, стала работа в коллективе архитекторов, проектировавших мавзолей Мао Цзэ-дуна, возведенный в 1976 году на площади Тяньаньмэнь в Пекине.

В 1978 году Чжан Цзинь-цю получает первую возможность реализации собственного проекта, которым стал небольшой мемориал в честь японского поэта и дипломата эпохи Нара — Абэ-но Накамаро 阿倍仲麻呂 (698–770 гг.) в городе Сиань [7]. В этом проекте уже прослеживается любовь Чжан Цзинь-цю к архитектурному наследию своей страны, в особенности стилю эпохи Тан. Также заметно влияние творчества ее наставника Лян Сы-чэна, который много усилий приложил для поиска путей соединения традиционной архитектуры с современными тенденциями.

Мемориал представляет собой квадратную платформу, на которой возвышается мемориальный столб высотой 5,36 метров с надписями на нем, небольшим павильоном в верхней части и лotosовой каменной базой — в нижней (Фото 3-а). На передней грани столба высечено название «Мемориальная стела в честь Абэ-но Накамаро» 《阿倍仲麻呂紀念碑》, на задней грани нанесена его краткая биография. А по бокам высечены два стихотворения: одно — китайского поэта Ли Бо 李白 (701–762), написанное в память об Абэ-но Накамаро после его смерти, и второе — самого Абэ-но Накамаро. Стойки каменной ограды вокруг столба украшены цветками японской сакуры и китайской сливы, что символизирует дружбу двух народов, а на плитах ограждения вырезан рельеф с изображением кораблей



Фото 3. А — Мемориальная стела в честь Абэ-но Накамаро, Сиань;
 Б — мемориальный столб Ицихуэй государства Ци, Динсин;
 В — Монумент народным героям, Пекин (коллаж автора)

японских посланников, прибывших в Китай в эпоху Тан. Столб имеет плавный энтазис в верхней части, что отсылает к формам челночных опор древнекитайских и древнеяпонских деревянных построек [8]. А сама традиция устройства мемориала в виде памятного столба имеет в Китае очень давние корни, и прототипом для проекта Чжан Цзинь-цю, скорее всего, стал мемориальный столб Ицихуэй 義慈惠 государства Северное Ци, датированный 562 годом (Фото 3-б), в котором также можно заметить каменную базу в виде перевернутого лотоса, тело столба с надписями и надстройку в виде павильона в верхней части [9, с. 106]. В то же время по характеру стилизации форм и использования строительного материала произведение Чжан Цзинь-цю схоже с Монументом народным героям (*Жэньминь инсюн цзинянь бэй* 人民英雄紀念碑), установленном на площади Тяньаньмэнь в Пекине в 1958 году [10] и спроектированным ее учителем профессором Лян Сы-чэном (Фото 3-в).

Этот небольшой проект был высоко оценен архитектурным сообществом, благодаря чему Чжан Цзинь-цю получила еще несколько заказов. Следующим ее известным реализованным проектом стал еще один мемориал, посвященный японскому монаху Кукаю 空海 (774–835), который также входил в число посланников из Японии в танский Китай [11, с. 97]. Мемориал был установлен в 1982 году (Фото 4-а). В этой постройке с одной стороны видны приемы, опробованные в прошлом проекте, также весьма



Фото 4. А — мемориал, посвященный японскому монаху Кукаю²
Б — пагода монастыря Сянцзисы в Сиане [12, с. 160]

заметны влияния творчества Лян Сы-чэна, но помимо этого, здесь Чжан Цзинь-цю попыталась аккуратно внести и некоторые типичные черты построек эпохи Тан, в частности каменных пагод, которые сохранились на территории Сианя и в его предместьях. Одним из примеров таких построек можно назвать пагоду монастыря Сянцзисы 香積寺 в Сиане, возведенную в 681 году [9, с. 141] (Фото 4-б). Характерной особенностью танских каменных пагод был квадратный план и специфические по форме уступчатые карнизы. Кроме того, на стенах выкладывался низкий рельеф, имитировавший деревянные конструкции столбов и балок. Все это было использовано и в проекте Чжан Цзинь-цю.

Первые два проекта во многом предопределили направление архитектурного творчества Чжан Цзинь-цю, которое в значительной степени опиралось на наследие эпохи Тан. Это, в свою очередь, было связано с тем, что именно во время Тан город Сиань, называвшийся тогда Чанъань 長安, был столицей империи и достиг своего наивысшего расцвета. И именно Сиань стал главной площадкой для реализации творческих проектов Чжан Цзинь-цю.

Одним из наиболее заметных проектов этого периода стал проект Исторического музея провинции Шэньси (Шэньси ли ши бо у гуань 陝西歷史博物館), работа над которым велась с 1983 по 1987 годы, а на строительство

² Источник: URL: <https://www.meipian.cn/zyihojg>

потребовалось еще 4 года [13]. Музей был открыт для публики в 1991 году. После окончания работы над проектом в 1987 году Чжан Цзинь-цзю стала главным архитектором всего Северо-западного проектного института, и эту должность она занимает по сей день, работая там уже более 60 лет.

Этот огромный музейный комплекс по своим масштабам уступал тогда только музею Истории революции в Пекине. Это был первый крупный проект Чжан Цзинь-цзю после ее прибытия в Сиань. Инициатором идеи строительства такого музея выступил Чжоу Эн-лай в конце 1970-х годов, он же предложил выбор участка для музея недалеко от знаменитой Большой пагоды диких гусей (*Даяньта* 大雁塔) эпохи Тан. Тогда же был выдвинут тезис о том, что само здание музея должно стать символом долгой истории и богатой культуры провинции Шэньси [13].

В этом проекте Чжан Цзинь-цзю первая из современных китайских архитекторов применила не только интерпретацию форм отдельных построек, но и традиционной пространственной структуры, типичной для дворцов эпохи Тан (Рис. 5). К тому времени полным ходом шли раскопки танских дворцов на территории Сианя, и историки архитектуры на базе археологических данных провели несколько графических реконструкций внешнего облика танских дворцов [14]. Было, в частности, известно, что для парадных дворцовых комплексов нередко применялась П-образная в плане композиция, когда от центрального зала в обе стороны отходили симметричные угловые галереи, завершавшиеся башенными объемами, о чем, например, говорят формы фундаментов залов Ханьюаньдянь 含元殿 и Линьдэдянь 麟德殿 дворца Дамингун 大明宮 в Сиане [15]. Именно такую структуру применила Чжан Цзинь-цзю в передней части музейного комплекса.



Рис. 5. Проект Исторического музея провинции Шэньси, анализ планов и перспективный вид. Чертежи выполнены Чжан Цзинь-цзю [11, с. 93]

Кроме того при формировании композиции плана музея Чжан Цзинь-цю изучила также структуру центрального двора императорского дворца в Пекине и соединила ее с идеальной схемой пространственного расположения всех основных мировоззренческих концепций древнего Китая, таких как размещение элементов *инь* и *ян*, акцентирование центра и четырех сторон в соответствии с концепцией *У син 五行*, а также подчеркивание восьми сторон света [16]. В итоге это дало всей структуре музея строгий планировочный каркас с главным зданием по центру, второстепенными залами по углам и входами по четырем сторонам. По строгости и выверенности такая структура даже несколько напоминала древние ритуальные комплексы Минтан-биюн 明堂闕雍, реконструкции которых на базе археологических данных также были выполнены китайскими учеными в конце 70-х годов [9, с. 48–49].

За главными воротами, представляющими собой отдельную постройку, раскрывается вместительный прямоугольный внутренний двор. Его структура симметрична, а центральная ось четко акцентирована. По четырем углам музея установлены башенные объемы с двухъярусной крышей, которые оттеняют центральный зал музея. Таким образом, главное здание своими формами и местоположением отсылало к дворцовому тронному залу, что как раз и соответствовало высокому статусу самого музея.

Современная функция музея была прекрасно вписана в традиционную композиционную структуру. Так, в возвышающихся по углам башнях размещались лекционные залы, а в расположенном в задней части прямоугольном объеме находились музейные фонды [13].



Фото 6. Чжан Цзинь-цю на стройке
Исторического музея провинции
Шэньси, 1990 год³

³ Источник: URL: https://www.163.com/dy/article/EC0FR5OT0525HAAA.html#post_comment_area

Также бросается в глаза цветовой решение музейного комплекса. Белые оштукатуренные кирпичные стены, беломраморные ограждения лестниц, серые гранитные ступени, колонны и каменные светильники, светло-серые каменные кронштейны *доугун* и карнизные свесы, темно-серая глазуванная черепица. То есть цветовой решение не выходило за рамки бело-серых оттенков. Это было противоположно цветовому решению построек эпох Мин и Цин с их яркими красными, синими и золотыми цветами, которые до того обычно применялись современными архитекторами, работавшими в традиционном духе.

Такое сдержанное цветовой решение Чжан Цзинь-цю выбрала в ходе изучения множества проектов музейных комплексов западных архитекторов, в которых колористическая лаконичность и широкое использование камня наделяла их ощущением вневременности [4]. По мнению Чжан Цзинь-цю спокойный серо-белый колорит придает зданию величественности и монументальности. Кроме того, на данное цветовой решение повлияла и эстетика китайской живописи, в которой на первом месте всегда стояли тушь и вода. Со времен эпохи Тан монохромная живопись стала одним из ведущих направлений китайского изобразительного искусства и оказала также сильное влияние на формирование эстетики китайского садово-паркового искусства и архитектуры [17, с. 98].

Этот проект произвел настоящий фурор в архитектурных кругах Китая и стал прорывом на пути поиска нового традиционного стиля китайской архитектуры, возведя Чжан Цзинь-цю в ранг крупнейших современных архитекторов страны. В 1991 году после постройки Исторического музея провинции Шэньси Чжан Цзинь-цю получила звание «Мастера в области архитектуры и строительства в Китае» (*Чжунго гунчэн цзянь шэ шэ цзи даши* 中國工程建設設計大師) [1, с. 16].

Одновременно с работой над историческим музеем провинции Шэньси в 1986 году Чжан Цзинь-цю взялась за разработку сразу трех крупных проектов в танском духе, располагавшихся на участке непосредственно примыкавшем к Большой пагоде диких гусей в Сиане: гостиницы «Танский Китай» (*Тан хуа бинь гуань* 唐華賓館, 21540 м²), ресторана «Эпоха Тан» (*Тан гэ у цань тин* 唐歌舞餐廳, 2700 м²), выставочного зала «Танское искусство» (*Тан и шу чэнь ле гуань* 唐藝術陳列館, 3000 м²), получивших общее название «Трех танских комплексов» (*Сань Тан гун чэн* 三唐工程) [2, с. 12]. Проект был завершен в 1988 году, а в 1992 году был удостоен высшей профессиональной награды Китая — государственной премии за лучший архитектурный проект. В следующем 1993 году Чжан Цзинь-цю получила вторую государственную премию уже за проект Исторического музея

провинции Шэньси и премию Архитектурного общества, а созданный ею стиль стали называть «новым стилем Тан» (*синь Тан фэн* 新唐風) [2].

В июне 1994 года была образована Китайская инженерно-строительная академия (中國工程院), и Чжан Цзинь-цю в том же году была избрана членом академии, получив высокое звание академика [18].

После этого Чжан Цзинь-цю реализовала еще целый ряд проектов в городе Сиань, которые были так или иначе связаны с его историей и во многом интерпретировали в разной степени стилистику архитектуры периода Тан. Однако в начале 2000-х годов перед Чжан Цзинь-цю встал новый творческий вызов выразить в архитектуре дух легендарной эпохи, возможно никогда не существовавшей. Речь идет о проекте поминального зала перед гробницей императора Хуан-ди 黃帝 — Желтого императора, почитаемого в Китае прародителем всей китайской нации (*Хуан-ди лин цзи сы да дянь* 黃帝陵祭祀大殿). По преданию он жил около 5000 тысяч лет назад и считается, что его гробница расположена в горах Цяошань 橋山 уезда Хуанлин 黃陵縣 провинции Шэньси, примерно в 150 километрах к северу от Сианя [19].

Даже если человек, названный позднее императором Хуан-ди, действительно существовал, в его время племени, проживавшие на территории Китая, еще не объединились в единую общность и государственность еще не возникла, и конечно, еще не сформировался характерный облик китайской архитектуры.

Так Чжан Цзинь-цю оказалась перед непростой задачей выразить в формах будущего мемориального сооружения дух глубокой древности и несомненной связи с китайской историей, но также и образ сакрального ритуала, пронизывавшего весь древний Китай. Одновременно формы здания не должны были ассоциироваться с какой-то конкретной эпохой, но при этом должны были выражать преемственность китайской традиции.

Работа над проектом началась в 2002 году, а строительство велось в 2003–2004 годах, и было завершено в марте 2004 года.

Чтобы понять архетипическую связь архитектурной формы с выражением вневременной сакральности Чжан Цзинь-цю изучила основные ритуальные постройки и комплексы всего мира, такие как Акрополь в Афинах, Пантеон в Риме, мечеть аль-Харам в Мекке, а также ряд раскопок храмов Минтан-бийон в Китае [19]. Кроме того, были учтены традиционные китайские приемы выбора места для поминального зала перед захоронением, когда позади должна располагаться гора, впереди — река или водоем, иными словами, все то, что впоследствии вошло в учение *фэншуй* [11, с. 84].

Для того, чтобы выразить дух древности в формах построек Чжан Цзинь-цю занялась изучением множества обнаруженных археологами бронзовых сосудов эпохи Чжоу (XI–III вв. до н.э.), особенно ее интересовали те предметы древней утвари, в формах которых, так или иначе, отображалась архитектура (Рис. 7). Известно, что уже во времена Чжоу начали формироваться простейшие формы кронштейнов *доугун* [9, с. 75], и их упрощенные изображения на бронзе вдохновили Чжан Цзинь-цю на создание оригинальной формы завершения столбов мемориального зала, что и стало наиболее характерным стилистическим акцентом всего облика постройки.

Архитектура на бронзе выглядит очень просто и лаконично. Там еще не видно изогнутых коньков и скатов крыш, богатого декора и яркого колорита [20]. Данная лаконичность стала ориентиром во время поисков облика здания главного поминального зала. Вся постройка выполнена в едином колорите светлого натурального гранита, что придает ей величественность и монументальность и ту самую вневременность, к которой стремилась Чжан Цзинь-цю еще во время работы над проектом Исторического музея провинции Шэньси.

Уклон скатов четырехскатной крыши небольшой, что и было характерно для ранней архитектуры Китая [20]. Коньки прямые, мощные, сильно

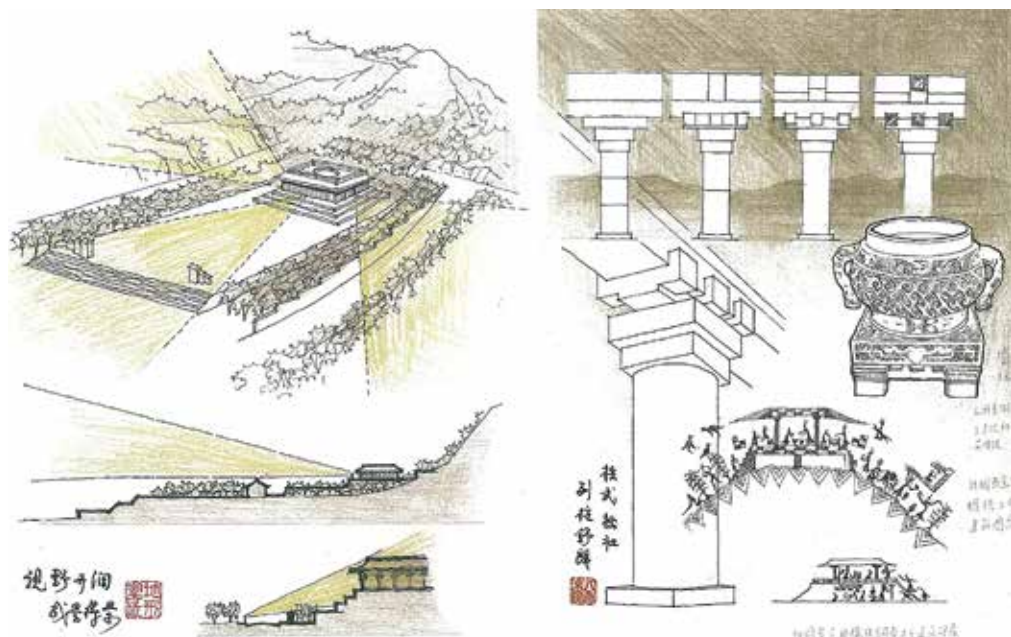


Рис. 7. Эскизы Чжан Цзинь-цю для проекта Поминального зала императора Хуан-ди [11, с. 64]

выступающие над плоскостью скатов. Крышу по периметру поддерживает 36 гранитных колонн с упрощенными кронштейнами наверху. Колонны по пропорциям массивные, с очень крупным диаметром по сравнению с высотой. Это дополнительно добавляет ощущения мощи и величия всему зданию.

Ритм колонн достаточно традиционный: центральный пролет каждого фасада несколько шире боковых, хотя разница в ширине пролетов не столь значительна, что является признаком архитектуры ранних эпох Хань — Тан [9, с. 132–139]. Пропорции пролетов между колоннами скорее ближе к квадрату, нежели чем к прямоугольнику, что также характеризует архитектуру Китая ранних эпох. Колонны окружают по периметру крупный зал, размером 40 × 40 метров.

Чжан Цзинь-цю учла в своем проекте и древнюю иерархическую систему китайской архитектуры. Здание поминального зала стоит на трехступенчатом основании, что позволялось применять только в постройках высшего императорского ранга [16]. Форма крыши напоминает традиционную четырехскатную — что также было показателем высшего статуса построек. С каждой стороны в здании по 9 пролетов, а число 9 в китайской нумерологии символизировало императора [16].

Но если обратиться к внутренней структуре зала, то здесь можно усмотреть связь и с древними трактатами о ритуалах. Современные конструкции позволили освободить внутреннее пространство квадратного в плане зала от колонн, а в верхней части коробчатой по форме крыши сделать круглое отверстие диаметром 14 метров (Рис. 8). Это стало новым выражением древних представлений о небе и земле, когда небо мыслилось круглым, а земля квадратной. Также в исторических текстах, в частности в трактате «Записки об исследовании ремесел» (*Као гун цзи* 考工記), есть и краткое описание структуры храма Минтан, который должен быть сверху круглый, снизу — квадратный [21, с. 80], как уменьшенная модель вселенной. Известно, что в храмах Минтан, а также во многих древних захоронениях на потолке наносили изображение карты звездного неба [22], так как гадание по местоположению созвездий было важной составляющей ритуальных действий. Здесь же вместо изображения небесных светил Чжан Цзинь-цю открывает взору входящего само небо. Потолок по форме напоминает единый крупный кессон, по типу тех, что укреплялись в центральной части деревянных декоративных потолков храмов и дворцов над алтарем или троном. В то же время ступенчатый характер наклонных плоскостей потолка интерпретирует также облик уступчатых карнизов древних каменных и кирпичных пагод

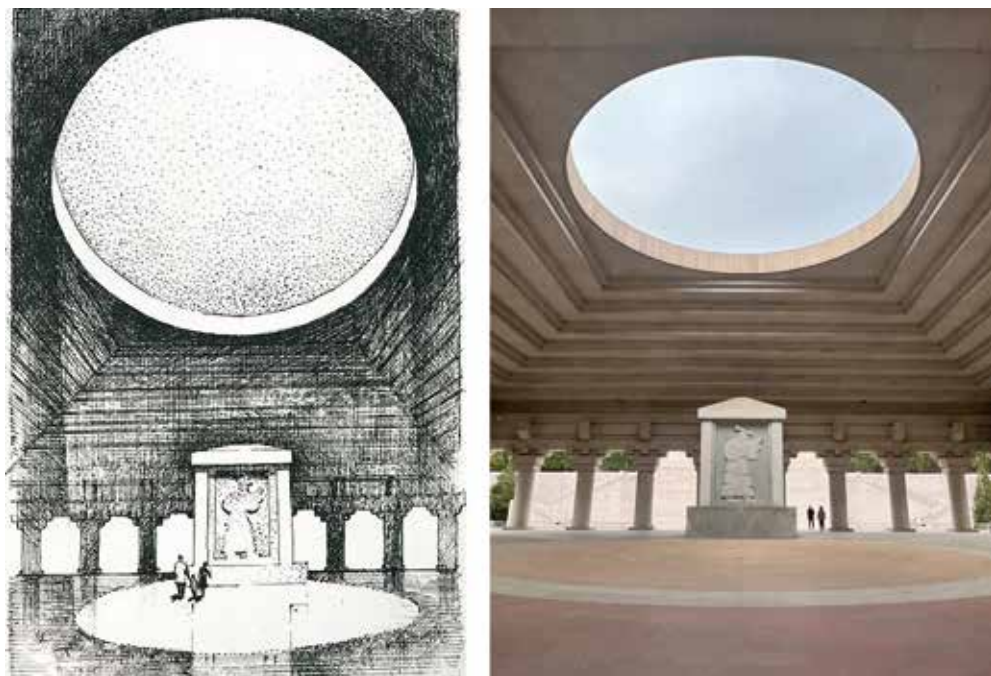


Рис. 8. Интерьер Поминального зала императора Хуан-ди: эскиз Чжан Цзинь-цю и фотография после возведения⁴

и ложных сводов внутри некоторых захоронений периодов Хань — Тан [9, с. 59, 61, 140–143, 161].

В северной части зала по центру установлена высокая каменная плита с рельефным изображением императора Хуан-ди. Через круглое отверстие в потолке эта плита освещается солнечным светом, что усиливает атмосферу возвышенной сакральности.

Помимо этого, пол главного поминального зала выложен камнем пяти оттенков: зеленоватым, красноватым, белым, черным и желтоватым, что соответствует цветовому отображению пяти элементов У син [19]. Распределение цветов камней также соответствует и пространственному распределению пяти элементов: красный на юге (элемент Огонь), зеленый на востоке (элемент Дерево), черный на севере (элемент Вода), белый на западе (элемент Металл) и желтый в центре (элемент Земля). Такое размещение цветов в архитектуре не лишено оснований, так как известно, что в древности разные стороны храмов Минтан красились в разные цвета по направлениям сторон света в соответствии с символикой Пяти элементов [22].

⁴ Источник: URL: https://www.sohu.com/a/252989947_488812

В более поздней архитектуре такое пространственное цветовое выражение пяти элементов сохранилось, например, в оформлении алтаря божествам Шэ и Цзи в Пекине [12, с. 371].

Но спроектировать отдельный поминальный зал было недостаточным, чтобы в полной мере сохранить связь с архитектурной традицией и выразить величие первопредка Хуан-ди. Китайская архитектура не мыслится отдельными зданиями. Это всегда комплекс построек с внутренними дворами, осевым симметричным построением, продуманным раскрытием пространства во времени [9, с. 8–9]. Особенно это характерно для императорских построек, таких как дворцы или захоронения.

И в этом отношении Чжан Цзинь-цю сохранила верность традиционной структуре, доведя ее до совершенства (Рис. 9). Подход к комплексу осуществляется с юга, со стороны водоема, через который перекинут мост [19]. Такое решение входной группы можно часто встретить в императорских захоронениях эпох Мин и Цин [9, с. 358]. Поскольку комплекс лежит в гористой местности, то уровень входного двора расположен на 16 метров выше уровня моста, что потребовало от архитектора использования целого каскада лестниц, которые соединяют расположенные на разной высоте террасы. Это формирует величественный подход к самому комплексу.

Территория комплекса в свою очередь делится на две главные части: передний входной двор и задний главный двор. Вход в главный двор осуществляется через отдельно стоящие ворота, за которыми установлена пара пилонов *цзюэ* (Рис. 10). Это еще одна особенность древней архитектуры, которую Чжан Цзинь-цю очень уместно использовала в своем проекте.

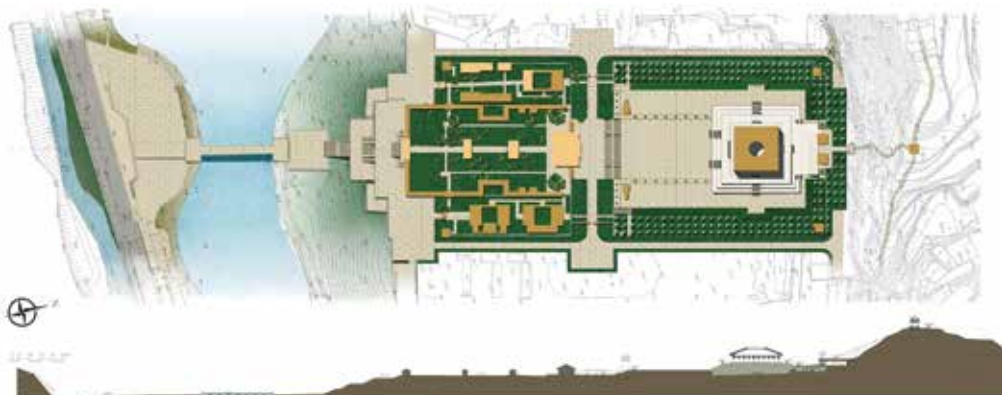


Рис. 9. Генеральный план комплекса с Поминальным залом императора Хуан-ди [11, с. 56]

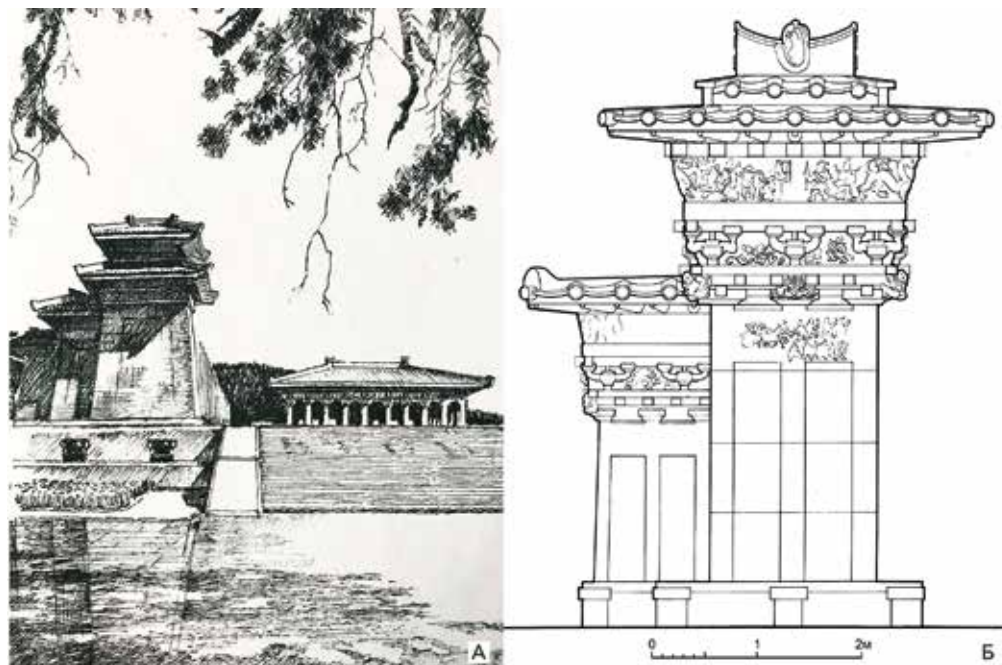


Рис. 10. Пилоны цюэ: А — в главном дворе комплекса Поминального зала императора Хуан-ди (эскиз Чжан Цзинь-цю)⁵; Б — пилон Гао-и-цюэ эпохи Хань [9, с. 57]

Пилоны *цюэ* еще со времен Хань ставились перед входами в значительные постройки, такие как дворцы, резиденции знати, административные здания и захоронения [9, с. 57]. До наших дней сохранилось множество свидетельств форм таких сооружений, наиболее известным из которых является пилон Гао-и-цюэ 高頤闕 эпохи Хань (209 г. н.э.), формами которого и вдохновлялась Чжан Цзинь-цю в своем проекте.

Два симметрично установленных пилона цюэ фланкируют массивную лестницу, подводящую к площади перед главным залом, который благодаря этому возвышается над всем пространством двора и кажется еще более величественным. Весь комплекс с трех сторон окружен природными горами, поросшими зеленью, что также было весьма традиционным для поминальных залов, гробниц и ритуальных комплексов древности [9, с. 351].

Но останавливаться на достигнутом Чжан Цзинь-цю не хотела, и новым опытом для нее стало участие в проектировании территории для Всемирной выставки садово-паркового искусства EXPO 2011, которая проводилась в тот год в Сиане. Чжан Цзинь-цю должна была спроектировать главную доминанту обширной выставочной территории. Темой выставки было гар-

⁵ Источник: URL: https://www.sohu.com/a/252989947_488812

моничное соединение города и природы, и высокая доминанта должна была стать одним из четырех главных зданий всей выставки. В качестве творческой задачи ставилось отражение древней идеи «гармонии неба и человека» и выявление особенностей архитектуры древней столицы — города Чанъань [23]. Поэтому Чжан Цзинь-цю решила прибегнуть к облику традиционной китайской пагоды, но воплощенной в современных конструкциях и материалах, что было очень смелым экспериментом, на который до нее не решался ни один китайский архитектор.

Органично соединить достаточно жестко регламентированные формы традиционной пагоды с современными технологиями и материалами — это крайне сложная творческая задача, где необходимо прочувствовать идеальный баланс между старым и новым, несоблюдение которого неизбежно привело бы к неудачному результату. То есть идя на этот шаг, Чжан Цзинь-цю поставила на карту свою профессиональную репутацию.

Пагода получила наименование Тяньжэнь-Чанъань 天人長安塔 [23] в соответствии с девизом выставки, что можно перевести как «Чанъаньская пагода, соединяющая небо и человека» (Рис. 11). Она расположена в задней части всего парка на искусственном холме, на главной оси движения посетителей. Пройдя череду ультрасовременных выставочных павильонов, человек оказывался на набережной с прекрасным панорамным видом на эту пагоду.



Рис. 11. Пагода Тяньжэнь-Чанъань на Всемирной выставке садово-паркового искусства EXPO 2011 в Сиане

Коллаж Кошевец А.С.

За основу образа был выбран тип пагоды эпохи Тан. До наших дней не сохранилось деревянных пагод того времени, но дошли некоторые раскопки фундаментов разрушенных сооружений, а также изображения на росписях буддийских пещер [24], кроме того, в некоторых каменных и кирпичных пагодах того времени имитировались формы деревянных конструкций, по которым можно предположить, каким именно был облик такого типа культовых построек.

Чжан Цзинь-цю, следуя танской традиции, сделала свою пагоду квадратной в плане [25]. В высоту она имеет семь ярусов. Нижний ярус пагоды увенчан двойным карнизом, что нередко можно встретить в объемном решении деревянных и кирпичных пагод Китая, наиболее заметным и ранним сохранившимся примером чего можно назвать деревянную пагоду в городе Инсянь 應縣木塔 провинции Шаньси (1056 г.) [9, с. 215–218].

Ритм колонн на фасадах достаточно спокойный, пропорции пролетов центральной части пагоды стремятся к квадрату, что, как уже было сказано ранее, относится к особенностям архитектуры периода Тан. По периметру каждого яруса проходит открытый балкон, который несут уступчатые стальные конструкции, установленные над карнизными свесами. Устройство открытого балкона по периметру ярусов — это также прием построения многоярусных сооружений характерный для архитектуры Китая до XIII века [9, с. 208]. В более поздние времена открытые балконы сменяются крытыми галереями, что очень сильно меняет силуэт и пластику фасадов пагод эпох Мин и Цин [12, с. 353]. Все перечисленные особенности очень внимательно были учтены архитектором, чтобы с первого взгляда была заметна в современной постройке связь с танским наследием.

Пагоду Тяньжэнь-Чанъянь было решено выстроить из современных материалов: стали и стекла. И здесь снова Чжан Цзинь-цю решала сложную задачу соединения традиционных форм с современными материалами. Формы китайской архитектуры в значительной степени были связаны с особенностью дерева как строительного материала. Поэтому прямое копирование исторических форм в стальном исполнении выглядело бы нерациональным и даже неуместным.

В связи с этим Чжан Цзинь-цю решила упростить традиционные формы кронштейнов, приспособив их к новому строительному материалу, но сохранив при этом их конструктивную функцию, масштаб, пропорции и эстетику. Это крайне сложная задача, которую архитектор решила блистательно. Она снова смогла добиться необходимого баланса между традицией и новизной. А возможным это стало только благодаря ее глубокому знанию традиционной архитектуры. Примечательно, что стальные колонны Чжан Цзинь-цю

решила не упрощать, сохранив им легкий энтазис в верхней части, что сразу же внесло в холодную ритмичность фасада определенную долю мягкости и пластичности. Элементы же кронштейнов, наоборот, выполнены крайне упрощенно в виде пересечения прямоугольных стальных профилей.

Все карнизные свесы и крыша верхнего яруса покрыты стеклом, под которым укреплены металлические профили, повторяющие ритм тонких стропил традиционной крыши. Кроме того, под стеклом установлены и солнцезащитные жалюзи, которые могут закрываться или открываться в зависимости от времени года и температуры воздуха [25].

Внутренняя структура пагоды также сохранила определенную связь с традицией. Археологические раскопки ранних пагод в Китае свидетельствуют о том, что в их центральной части изначально располагалось несущее конструктивное ядро, которое могло быть выполнено из утрамбованной земли с усилением деревянными сваями, как это видно из раскопок пагоды монастыря Юннинсы 永寧寺塔 в Лояне эпохи Северная Вэй [26, с. 179–181]. В центре пагоды Тяньжэнь-Чанъань Чжан Цзинь-цю поместила также конструктивное несущее ядро с лифтами, эвакуационными лестницами и техническими помещениями. Данное ядро символически трактуется как ствол дерева Бодхи, под которым Гаутама достиг просветления, что отсылает к изначальной связи такого типа сооружений как пагоды с буддизмом [25]. На семи видимых ярусах стены ядра жесткости выкрашены яркой росписью с изображением этого дерева. Цельная роспись поделена на семь фрагментов по числу видимых ярусов, а общая площадь росписи составляет 1400 квадратных метров. С одной стороны, здесь очевидна отсылка к традиции покрывать стены буддийских храмов красочными росписями. С другой стороны — яркая роспись создает прекрасный контраст с монохромным колоритом интерьеров из стали и стекла, оживляя интерьер и объединяя внутреннее пространство всей пагоды.

В ранних и средневековых деревянных пагодах Китая число внешних ярусов зачастую не соответствовало числу внутренних за счет наличия так называемых скрытых ярусов, располагавшихся за карнизными свесами и балконными кронштейнами. Со временем скрытые ярусы за счет уменьшения высоты кронштейнов стали постепенно исчезать из китайской архитектуры [9, с. 305]. Но Чжан Цзинь-цю решила не отказываться от такой структуры в своем проекте: у нее между семью видимыми ярусами размещено шесть скрытых, что, не считая подвала, в общей сложности дает 13 надземных ярусов.

На видимые ярусы можно попасть непосредственно на лифте, это ярусы, полностью предназначенные для туристов, в скрытых ярусах рас-

положены выставочные залы, санузлы и технические помещения, туда ведут отдельные эскалаторы и лестницы. Видимые ярусы по периметру остеклены сплошным остеклением, что делает их максимально открытыми и освещенными, позволяя обозреть все окрестные территории. Скрытые ярусы окон не имеют.

Для строительства пагоды все стальные элементы были изготовлены заранее, и на стройплощадке их требовалось лишь собрать вместе, что в значительной степени ускорило процесс строительства, а также понизило уровень производственного шума. Как ни странно, такой способ возведения был очень характерен и для китайской традиционной архитектуры, когда основные элементы деревянного каркаса заготавливались заранее по модульным размерам [16]. Именно благодаря этому в Китае было возможным возведение масштабных дворцовых комплексов всего за несколько лет. Здесь же процесс возведения стального каркаса по сути мало чем отличался от исконных китайских традиций.

Проект пагоды Тяньжэнь-Чанъянь стал еще одним шагом вперед на пути современного осмысления танского наследия в архитектуре Чжан Цзинь-цю и по многим позициям он оказался прорывным, повлияв на целый ряд последовавших проектов стеклянных пагод в Китае.

Начиная с 2002 года и по настоящее время Чжан Цзинь-цю активно участвует в крупных проектах по воссозданию утраченного наследия эпохи Тан в исторических столицах — Сиане и Лояне. По ее проектам в Сиане были воссозданы: танский парк Фужунъюань 芙蓉園 со множеством построек, ворота Даньфэнмэнь 丹鳳門 дворца Дамингун 大明宮 в натуральную величину, на базе данных археологических раскопок и описаний в текстах создан генеральный план Чанъяньского западного рынка (Чанъянь си ши 長安西市), а работа над территорией дворца Дамингун продолжается по сей день.

Усилиями Чжан Цзинь-цю историческая столица эпохи Тан, а также провинция Шэньси, постепенно возвращают утраченное величие и славу, становясь главными центрами притяжения как внутренних, так и иностранных туристов. Трудно поверить, что многолетний и упорный труд всего лишь одного человека, всем сердцем преданного своей профессии, способен настолько преобразить территории целых регионов огромной страны.

Бесспорно, Чжан Цзинь-цю уже вошла в число крупнейших китайских архитекторов XX и XXI века и ее творчество достойно всестороннего изучения, поскольку его влияние на поколение молодых архитекторов Китая неоспоримо и огромно.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Хуан Цзин, Ли Янь. Чжан Цзинь-цю: Ишэн иши дэ Чанъань ицзян (Чжан Цзинь-цю: Чанъаньский замысел длинной в жизнь) // Шуйму цинхуа, 2003. №1. С. 16–21. 黃靖, 李彥。張錦秋：一生一事的長安意匠 // 水木清華, 2003。第一期。第16–21頁。
2. Юй Ян. Чжан Цзинь-цю «Синь Тан фэн» цзяньчжу цзопин чуанцзо фанфа янь-цзю — цзюй гуду Сиань тэдин лиши дидуань баоху хэ тэдин вэньхуа яоцю дэ цзянь-чжу чуанцзо фанфа (Исследование творческого метода архитектуры Чжан Цзинь-цю «Нового стиля Тан» — творческий метод, основанный на сохранении отдельных исторических территорий города Сиань и определенный особыми культурными требованиями). Магистерская диссертация. Шэньси: Сиань цзяньчжу кэцзи дасюэ, 2007. 83 с. 於楊。張錦秋「新唐風」建築作品創作方法研究－基於古都西安特定歷史地段保護和特定文化要求的建築創作方法。陝西：西安建築科技大學，2007。83頁。
3. Лян Сы-чэн. Гуанси Жунсянь Чжэньгэ дэ «гангань цзегоу» («Рячажная конструкция» башни Чжэньгэ в уезде Жунсянь провинции Гуанси) / Лян Сы-чэн цюаньцзи (Полное собрание трудов Лян Сы-чэна). В 7 т. Т. 5. Пекин: Чжунго цзянь-чжу гунъе чубаньшэ, 2001. С. 392–412. 梁思成。廣西容縣真武閣的「槓桿結構」/ 梁思成全集。第五卷。北京：中國建築工業出版社，2001。第392–412頁。
4. Шан Цзы-юн. Лян Сы-чэн дэ нью дицзы: нью цзяньчжу даши Чжан Цзинь-цю (Ученица Лян Сы-чэна: мастер в области архитектуры — Чжан Цзинь-цю) // Ишу шицзе, 2000. №3. С. 76–79. 商子雍。梁思成的女弟子：女建築大師張錦秋 // 藝術世界, 2000。第三期。第76–79頁。
5. Чжан Цзинь-цю. Жан Датан фэнъюнь чунхуй Сиань дэ «сюэ» ли (Пусть элегантность великой Тан вернется в жизнь Сианя) // Гуанси чэнчжэнь цзяньшэ, 2018. №7. С. 90–93. 張錦秋。讓大唐風韻重回西安的「血液」裡 // 廣西城鎮建設, 2018。第七期。第90–93頁。
6. Федоренко С.А., Сметана Н.В. Правовые аспекты «Культурной революции» в Китае // Право и практика, 2022. №1. С. 44–47.
7. Ван Цзюнь, Чжан Цзин. Танфэн гуюнь, лицзю мисинь — Сиань Абэй Чжунмалюй цзиняньбэй чуанцзо цзеду (Неустаревающая древность танского стиля — анализ создания монумента в честь Абэ-но Накамаро) // Шицзе цзяньчжу, 2017. № 6. С. 103–107. 王軍, 張靖。唐風古韻, 歷久彌新—西安阿倍仲麻呂紀念碑創作解讀 // 世界建築, 2017。第六期。第103–107頁。
8. Фу Си-нянь. Особенности архитектуры Китая эпохи Южных и Северных династий, отраженные в архитектуре Японии периодов Асука и Нара / Архитектура Китая: два взгляда // Ред. Г.В. Есаулов и др. Москва: Нестор-история, 2013. 335 с. С. 36–67.
9. Лю Дунь-чжэнь. Чжунго гудай цзяньчжуши (ди ер бань) (История древнекитайской архитектуры (издание второе)). Пекин: Чжунго цзяньчжу гунъе чубаньшэ, 2005. 423 с. 劉敦楨。中國古代建築史(第二版)。北京：中國建築工業出版社，2005。423頁。
10. Шевченко М.Ю. Влияние советской архитектуры на застройку Пекина 1930–1950-х годов // Архитектура сталинской эпохи: Опыт исторического осмысления / Сост. и отв. ред. Ю.Л. Косенкова. Москва: КомКнига, 2010. 496 с. С. 463–474.

11. *Вэй Пэй-на*. Чжан Цзинь-цю «хэсе цзяньчжу» сысян цзи цзопин яньцзю — и лиши хуанцзин гунгун кунцзянь вэй шицзяо (Исследование идей и произведений «гармоничной архитектуры» Чжан Цзинь-цю с точки зрения общественных пространств в историческом контексте). Магистерская диссертация. Шэньси: Сиань цзяньчжу кэцзи дасюэ, 2020. 149 с. 魏佩娜。張錦秋「和諧建築」思想及作品研究——以歷史環境公共空間為視角。陝西:西安建築科技大學, 2020。149頁。

12. *Шевченко М.Ю.* История архитектуры и градостроительства Китая. М.: Архитектура-С, 2019. 480 с.

13. *Чжан Цзинь-цю*. Шэньси лиши боугуань шэцзи (Проект Исторического музея провинции Шэньси) // Цзяньчжу сюэбао, 1991. № 9. С. 18–24. 張錦秋。陝西歷史博物館設計 // 建築學報, 1991。第九期。第18–24頁。

14. *Фу Си-нянь*. Тан Чанъань Дамингун Ханьюаньдянь юаньчжуан дэ танътао (Исследование первоначальной формы зала Ханьюаньдянь дворца Дамингун в городе Чанъань эпохи Тан) // Фу Си-нянь цзяньчжуши лунвэньцзи (Сборник статей Фу Си-няня по истории архитектуры). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1998. С. 184–206. 傅熹年。唐長安大明宮含元殿原裝的探討 // 傅熹年建築史論文集。北京:文物出版社, 1998。第184–206頁。

15. *Лю Чжи-пин, Фу Си-нянь*. Линьдэдянь фуюань дэ чубу яньцзю (Предварительное исследование реконструкции зала Линьдэдянь) // Каогу, 1963. №7. С. 385–413. 劉致平, 傅熹年。麟德殿復原的初步研究 // 考古, 1963。第七期。第385–413頁。

16. *Шевченко М.Ю.* Четыре принципа нормативной архитектуры Китая // Academia. Архитектура и строительство, 2021. № 2. С. 74–82

17. *Чэнь Цун-чжоу*. Шо юань (О садах). 陈从周。说园。上海:同济大学出版社, 2017。145頁。

18. Сайт Китайской инженерно-строительной академии. URL: <https://www.cae.cn/cae/html/main/colys/40976418.html>

19. *Чжан Цзинь-цю*. Вэй Янь Хуан цзысунь дэ цзицзу шэнди цзэнхуэй — Хуандилин цзисы даюань (дянь) шэцзи. (Прославление исторического места жертвоприношения предкам от потомков первых императоров Яня и Хуана — Проект комплекса (зала) Поклонения у мавзолея Хуан-ди) // Цзяньчжу сюэбао. 2005. № 6. С. 20–23. 張錦秋。為炎黃子孫的祭祖聖地增輝——黃帝陵祭祀大院(殿)設計 // 建築學報, 2005。第六期。第20–23頁。

20. *Фу Си-нянь*. Чжаньго тунци шан дэ цзяньчжу тусян яньцзю (Исследование изображений архитектуры на бронзовых сосудах эпохи Чжаньго) / Цинхуа дасюэ цзяньчжу сюэшу цуншу (1946–1996) (Собрание научных трудов по архитектуре университета Цинхуа (1946–1996)). Пекин: Чжунго цзяньчжу гунъе чубаньшэ, 1996. 234 с. С. 128–140. 傅熹年。戰國銅器上的建築圖像研究 / 清華大學建築學術叢書 (1946–1996)。北京:中國建築工業出版社, 1996。234頁。第128–140頁。

21. *Дай У-сань*. Каогунцзи тушо (Као-гун-цзи с иллюстрациями и пояснениями). Цзинань: Шаньдун хуабao чубаньшэ, 2003. 156 с. 戴吾三。考工記圖說。濟南:山東畫報出版社, 2003。156頁。

22. *Шевченко М.Ю.* Структура храма Минтан в архитектуре Китая // Международный электронный сетевой научно-образовательный журнал “Architecture and Modern Information Technologies”, 2019. № 1(46). С. 13–30.

23. Чжан Цзинь-цю, Сюй Жун. Заметки о создании пагоды Чанъаньта // Цзяньчжу сюэбао. 2011. № 8. С. 6–11. 張錦秋，徐嶸。長安塔創作札記 // 建築學報，2011。第八期。第6–11頁。

24. Шевченко М.Ю. Образы небесных дворцов в росписях Могао в Дуньхуане династии Тан (VII–X вв.). Монументальное искусство и архитектура. Проблема синтеза искусств в истории и в XXI веке // Коллективная монография по материалам Международной научно-практической конференции XXXII Алпатовские чтения 25–26 ноября 2021 г. РАХ, Москва / Науч.рук. Д.О. Швидковский, науч.ред. Е.О. Романова. М.: РАХ, 2022. С. 21–32.

25. Ди Цзя-ди. Суй Тан синшэнь юй сяньдай гужоу дэ ваньмэй жунхэ — Тяньжэнь Чанъаньта дэ шэцзи лилунь хэ фанфа таньси // Чэнши цзяньчжу, 2020. №17 (35). С. 142–144. 翟佳棣。隋唐形神與現代骨肉的完美融合 — 天人長安塔的設計理論與方法探析 // 城市建築，2020。第17 (35) 期。第142–144 頁。

26. Ван Гуй-сян. Цзянжэнь инго. Чжунго гудай цзяньчжуши хуа. (Мастера возводят столицу. Беседы об истории древнекитайской архитектуры). Пекин: Чжунго цзяньчжу гунъе чубаньшэ, 2015. 230 с. 王貴祥《匠人營國。中國古代建築史話》。北京：中國建築工業出版社，2015。230 頁。

В
К И Т А Е
«ЖЕНСКИЙ
ВОПРОС»



Феминизм в Китае¹



Предыстория феминизма в Китае

История феминизма в Китае отнюдь не коротка, она состоит из нескольких очень неравномерных по времени и интенсивности этапов развития. Что касается идей феминизма, то некоторые китайские учёные находят истоки феминизма непосредственно в Китае. Так, в критике Ли Чжи (1527–1602) и Сю Чжэн-се (1775–1840) традиционной этики конфуцианства, ущемлённого положения женщин некоторые видят «повод для размышлений и для выдвижения требований равноправия в совместной жизни полов» [3]. Но этот тезис, думается, требует более тщательного рассмотрения, — можно сказать, что это был «субъективный» прорыв к феминизму, не выходящий за рамки индивидуального размышления. Также высказывается утверждение, что когда впервые формулировались даосские принципы, положение женщины в Китае было почти равным положению мужчины. Например, три из четырёх советников упоминавшегося ханьского императора Чжан-ди были женщинами.

Кажется более достоверным, что идеи протофеминизма (если можно так сказать) стали проникать в Китай извне и проникать вместе со словом

¹ Материалы данной статьи были опубликованы в монографии Э.А. Синецкой «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае [1, с. 82–116], а также включены в коллективную монографию «Женщины в Китае, Корее и Вьетнаме: от традиционного общества к современному» в главу «Краткая история феминизма в Китае (40-е годы XIX — 40-е годы XX в.)» [2, с. 10–47].

божиим — их несли миссионеры в своих проповедях, а главное — в своих деяниях — они пропагандировали идеи равенства человека и большую роль отводили образованию женщин. Вообще христианские миссионеры были активны в воспитании молодёжи, и было создано немало образцовых колледжей для китайцев. С периода создания миссионерских школ, в том числе и специально для девочек, можно начать отсчитывать историю «женского вопроса» в Китае, с чем согласно большинство учёных, ибо именно в стенах этих учебных заведений китайские юные леди впервые слышали о равенстве женщин и мужчин — пусть сначала перед Богом.

Первая школа для девочек была открыта в 1844 году по инициативе некоей Мари Анн Андерсен, создавшей в Нинбо (порт в Восточном Китае) общество по образованию женщин. Затем такие школы стали создаваться в других открытых портах, и в 1902 году в миссионерских школах обучалось уже около 4 тысяч девочек [4, р. 28]. Потом эти девочки, вырастая, становились жёнами новых политиков, бизнесменов Китая. Они были подготовлены к общению с западными женщинами и учились многому, общаясь с ними, как в самом Китае, так и выезжая вместе с мужьями за границу. Жёны Сунь Ят-сена и Чан Кай-ши тоже окончили такие же школы. Были и девочки из бедных семей (вначале именно таких детей начали опекать миссионеры), окончившие миссионерские школы и вошедшие в культуру Китая тем или иным образом. Так, дважды проданная в рабство Линь Хэ-пин после окончания миссионерской школы стала общественной деятельницей, активной сторонницей Сунь Ят-сена, выступала за эмансипацию женщин. Практически все женщины Китая, которых можно отнести к первым феминисткам, к борцам за женское равноправие, за эмансипацию, окончили школы, открываемые миссионерами.

Нельзя забывать, однако, что слой женщин, вовлечённых в этот процесс обучения, был тонок, география распространения такой формы обучения весьма ограничена. Естественно, таким путём теория и практика западного феминизма не могли быть привнесены в Китай. Но предпосылки для зарождения определённого мировоззрения в китайском обществе (пусть и чрезвычайно малой его части) появились: создавались условия к формированию у женщин иной самооценки, чувства собственного достоинства.

Иногда говорят об определённой роли тайпинов в становлении феминистской идеологии в Китае. Точка зрения, что первые зёрна женского равноправия были посеяны именно ими, имеет следующую аргументацию². Во-первых, в армии тайпинов были специальные женские батальоны и,

² Но некоторые авторы именно с этого, — 1850 года, начинают рассмотрение вопроса о феминизме в Китае [5, р. 405].

кажется, весьма немалочисленные. Правда, странны были эти объединения: в одном были «вдовы-девственницы», в другом — бывшие жрицы любви. К тому же строились эти подразделения жёстко по половому признаку, объединяя женщин различных, в сущности, маргинальных групп. Признавая заслуги этих женских подразделений в ведении боевых действий, тайпины в отношении к женщине были тем не менее традиционны. С одной стороны, в лагерях тайпинов были весьма аскетические правила поведения и жёстко каралось дурное обращение с женщинами, но, с другой стороны, в частушках и прочей поэзии тайпинов женщина традиционалистски воспринимается либо как предмет удовольствия, похоти, либо как источник всяких зол. Первое упоминание запретов бинтования ног у китайнок относится тоже к тайпинам. Наличие в их рядах так называемых варварских женщин³ послужило основанием для обвинения тайпинов в нарушении священного порядка жизни. Но более важным аргументом значения тайпинов в формировании основ феминизма в Китае служит то, что тайпины заявили в своей аграрной программе о распределении земли каждому, независимо от пола [4, р. 15]. Есть упоминания о наличии пусть и незначительного, скорее единичного, участия женщин в каких-то эшелонах власти тайпинов. Однако известная и первая, по авторитетным свидетельствам, современная исследовательница-историк женского движения в Китае — Оно Кадзуко — считает, что о какой-то эмансипации женщин и даже просто об участии женщин в тайпинском движении говорить «исторически преждевременно» [4, р. 18]. И всё же, некая кратковременная феминистическая интервенция, можно предположить, состоялась: первая прививка неких элементов феминистской идеологии, посев горчичных зёрен феминизма произошёл. Кстати, ведь и здесь мы можем упомянуть — вспомнив об идеологии тайпинов — про христианский след.

Не только естественно для марксистского понимания истории⁴, но и действительно существенно для дальнейшего этапа развития как женского движения, но и феминистской мысли является появление индустриальных рабочих-женщин в Китае. Уже цитированная Оно Кадзуко⁵ подчёркивает, что в «период ранней индустриализации женщины-рабочие уже

³ То есть женщин с небинтованными ногами — не исключено, однако, что это были представительницы национальных меньшинств, среди которых бинтование не было распространено.

⁴ Весьма распространённого в среде гуманитариев, как показывает, в том числе, ознакомление с феминистской библиографией.

⁵ Кстати, вступившая вместе со своим мужем в компартию Японии в студенческие годы, в 50-х годах прошлого столетия [4, р. xxiv].

были не единичны. Интересно, но они не были индустриальными рабочими прежде рождения шёлкомотальной промышленности, которая возникла в 1878 году» под руководством французского инженера (ранее построившего такое производство в Японии) «как результат привнесённой вестернизации» [Ibid., p. 23]. Чжан Чжи-тун, один из наиболее авторитетных политических реформаторов своей эпохи, настаивал на соединении современных технологий с традиционными устоями Китая. Он считал, что китайская мораль не допускает участия женщин в промышленности, они должны работать дома, и он был не одинок в таком убеждении. Но шёлкомотальное производство требовало женских рук, и так возникла прослойка индустриальных рабочих-женщин. Понятно, что «рабочие раннего периода индустриализации» или «рабочие индустриальные» вряд ли могли привнести нечто в нарождающуюся идеологию феминизма (как и в любую иную идеологию, кроме как бунта). Но отряды этих женщин-рабочих будут впоследствии вовлечены в политические движения. А «союз личных и политических дел и меняющееся в результате сознание» — это уже составляющая часть нарождающегося женского движения в стране⁶.

За рамками рассмотрения возникающих в Китае в преддверии реформ различных теорий общественно-политической мысли следует отметить, что почти каждый бывший в то время на слуху политический или общественный деятель высказался по какой-нибудь проблеме, касающейся китайских женщин, против той или иной формы их дискриминации, так или иначе указав на необходимость срочного освобождения женщин и нового определения роли женщины в обществе. Так, Кан Ю-вэй создаёт в 1883 году общество против бинтования ног⁷. Его дочери уже не бинтовали ног, и это

⁶ И это подчёркивают Джошуа Фогель и Сьюсан Манн в Предисловии к книге: [Ibid., p. xxv].

⁷ Как сочла нужным упомянуть Оно Кадзуко, «после обсуждения этой проблемы с приятелем, вернувшимся из США» [Ibid., p. 32].

Вообще, женские ножки — предмет повышенного внимания мужчин. Они — один из главных критериев женской красоты, и вместе с модой в разные времена к ним предъявлялись разные требования. Нынешние длина и стройность совсем бы не впечатлили людей, скажем, Средних веков: из-за длинных, многослойных юбок в прошлые времена толком рассмотреть можно было только ступню дамы, а потому всё внимание ей и уделялось. Согласно старинным критериям, ножка женщины должна быть маленькая, изящная, соблазнительно-шаловливая. Чем меньше — тем красивее. Сказка о Золушке с её миниатюрной ножкой, способной не повредить хрустальный башмачок, появилась не на пустом месте и гораздо ранее, чем об этом рассказал Шарль Перро. Будучи человеком весьма начитанным, знатоком истории, он, написавший некогда целый трактат о сравнении древних авторов с современными ему, вполне мог прочитать у писателя Эленора историю, приключившуюся в Египте за многие столетия до рождения Шарля

по-прежнему подвергалось осуждению, даже его ближайшими родственниками. Ведь «золотой лотос» (так с присущей китайской традиции поэтичностью называлась бинтованная женская ножка) являлась не только мерилom красоты невесты, но и определяла статус её семьи — хороший уклад и определённый достаток (поскольку с бинтованными ногами женщина, будучи малополезной в любом труде, была лишь предметом улады хозяина) [6, с. 14]. Созданное Кан Ю-вэем общество не имело реальных достижений и вскоре прекратило своё существование; но в 1885 году вновь было образовано братом Кан Ю-вэя; Лян Ци-чао также участвовал в этом движении. Аргументация поборников движения против бинтования ног, кроме констатации жестоких последствий для здоровья женщин, сводилась к тому, что «у женщин возрастут силы, возможности, что скажется на обогащении нации во всех сферах и пойдёт на пользу усиления страны» [4, р. 32].

Одновременно жёны иностранцев развернули аналогичное движение, организовав Общество естественных ног, штаб-квартира которого находилась в Шанхае. В этом движении не было, так сказать, производственно-патриотического утилитаризма, акцент делался, прежде всего, на то, что процедура бинтования ног уродует женщин и снижает свободу их передви-

Перро. Там в третьем веке новой эры правил некий Псаммиус. Раз отправился он из Александрии в город Мемфис, и, когда ехал Псаммиус в окружении телохранителей и свиты по дороге, на голову ему свалился женский башмачок. Вскинувший голову правитель Египта увидал, как над его караваном кружит орёл, который, видимо, выронил башмачок из клюва. Подивившись этому событию, Псаммиус распорядился поднять вещь, упавшую с неба, и подать ему. Рассматривая башмачок, правитель изумился его размеру — ножка его хозяйки должна была быть совсем крошечной, а между тем фасон обуви говорил о том, что эта обувь принадлежит либо девице, либо молодой женщине. В том, что ботиночек упал ему на темя, Псаммиус увидал знак свыше и приказал своим телохранителям отыскать неведомую красавицу (а что это была красавица, он уже не сомневался — с таким-то размером ножки женщину можно было уже заочно возводить в титул совершенства). Владыки тех времён обладали возможностями поистине неограниченными, и вскоре весь Египет по приказанию его правителя был перетряхнут и всем жительницам окрестных селений упавший с неба башмачок велено было примерить. Его хозяйка отыскалась в Мемфисе, куда направлялся Псаммиус. Это была дочь одного из тамошних знатных жителей, египтянка Радона, которая, решив освежиться в бассейне, разоблачилась донага и нырнула в воду. Пока девушка плескалась в воде, на её одежды спикировал круживший в небе орёл, принявший кожаные башмачки Радоны за зверушек. Ухватив башмачок, он унёс его, да выронил по дороге. Псаммиуса эта история с бассейном очень взволновала, и он приказал привести Радону к себе. Увидав хозяйку малюсеньких ножек, оказавшуюся, как он и предполагал, стройной красавицей, Псаммиус, переговорив с нею, был совершенно ею очарован и в тот же день послал сватов к её отцу. У Эленомы, как позже и у Перро, история с башмачком окончилась свадьбой [7].

жения. Эти иностранные дамы составили записку, своего рода манифест-обращение к властям Китая, в которой просили императора через его сановников обратиться к подданным с призывом не уродовать женщин. Записку перевели на китайский язык и переслали главе европейского дипломатического корпуса в Пекине полковнику Денби с просьбой через китайский Совет министров передать сей документ императору. Полковник свою миссию исполнил, но к императору записка так и не попала. Из Совета ему пришёл отказ, который мотивирован был следующим образом: «Нравы и обычаи, господствующие в Китае, отличаются от обычаев европейских стран и США. Бинтование ног — древнейший из этих обычаев. Тех, кто отказывается стягивать ноги детям, мы к этому не принуждаем, но, с другой стороны, не можем мешать тем, которые хотят следовать обычаю старины. Высшие власти страны должны позволять народу в деле бинтования ног действовать по своему желанию. Закон не может этого воспретить. Посему мы, министры, имеем честь уведомить вас, что считаем невозможным представить вашу записку императору и вдовствующей императрице. Но мы оставим вашу записку в архиве нашего Совета».

После поражения реформ всякие общества подобного типа были запрещены властями. Однако один из первых указов взошедшей на престол Цы Си касался именно бинтования ног. Есть мнение, что этому в том числе способствовало то, что императрица, во-первых, была женщина, а во-вторых, родом из Маньчжурии, где уродовать ноги женщинам было не принято. Обычай был объявлен варварством, и всем было предложено от него добровольно отказаться. Но тут оказалось, что сами китайки против этого. Вне зависимости от вероисповедания они считали, что ноги с подвёрнутыми к стопе пальцами — это очень красиво. Пришлось за дело браться сановникам императрицы. В большинстве своём это были генералы, выходцы из Маньчжурии. Получившие свои посты в награду за доблесть и верность губернаторы, прежде всего, запретили бинтовать ноги своим дочерям и покровительствовали «Обществу естественных ног», во главе которого тогда стояла Алисия Литтье [7].

В одной из шанхайских газет Литтье опубликовала большую статью, посвящённую борьбе с уродованием ног. «Мы начали свой поход, — писала она, — с публикации стихотворения одной китайки, рождённой в провинции Ганьсу. Это стихотворение являлось настоящим боевым кличем и разошлось десятками тысяч экземпляров. С тех пор мы выпустили 22 брошюры и множество плакатов и, наконец, дождалась того, что полгода назад вышел императорский эдикт, предписывающий всем представителям власти “отсоветовать” подчинённым бинтовать ноги дочерям. Следствиями этого яви-

лись многочисленные увещания многих высших сановников». Главными победами своего Общества Алисия Литтле полагала то, что в провинциях, считавшихся китайскими «центрами моды», девушки с нормальными ногами стали пользоваться у женихов большей популярностью, чем бинтованные в детстве «золушки». Был уже даже придуман специальный фасон башмака, скрывавший дефекты стопы, подвергнувшейся в детстве бинтованию, — это было создано для тех, у кого пальцы уже совсем не разгибались.

Но, несмотря на оптимизм госпожи Литтле, работы у её Общества был ещё непочатый край: в огромных провинциях, где у власти были губернаторы-китайцы, а не маньчжуры, положение оставалось прежним, и в полях по-прежнему женщины с туго забинтованными ногами ползали на карачках, подвязав к коленям подушечки [7].

Ху Ши писал в «Китайском возрождении»: «В течение десяти долгих столетий по странному извращению эстетического вкуса забинтованные ножки у китаянок считались красивыми. Понадобилось всего лишь несколько десятилетий общения с иностранцами и их идеями, чтобы китайцы поняли безобразность и жестокость этого обычая» [8, цит. по: 9, с. 116].

Лян Ци-чао «под влиянием европейских идей, теории эволюции выдвинул буржуазную идею освобождения женщин» [4, р. 25], опубликованную в рамках Генеральной дискуссии о реформах в «Шиубао» в 1896–1897 годах. Прежде всего, он выступил за образование женщин. Его аргументация была следующей. Народ им был поделён на производящих прибыль и потребляющих её. Он считал, что половина женщин, не принимающих участия в производстве, потребляют определённую часть произведённого продукта; чтобы поддержать себя, они опираются на других. В этом видел Лян Ци-чао причину презрительного отношения мужчин к женщинам. Бедность напрямую зависит от незанятости женщин в эффективном труде, усугубляемая в случае, если и мужчина не может найти средств к пропитанию. Отсюда следовало, что женщины должны принять участие в производительном труде. Но для этого женщине необходимо образование. Лян опровергал мнение о том, что необразованные женщины более добродетельны. Он считал, что образованность не только способствует эстетическому воспитанию, но и обязана развивать ум и помогать в повседневной жизни. Образованные женщины, утверждал он, к тому же смогут воспитать образованное и здоровое новое поколение. Образование женщин, таким образом, есть залог усиления нации⁸ [Ibid., p. 26–28].

⁸ Оно Кадзуко замечает, что эти взгляды Лян Ци-чао были близки взглядам Дж.С. Милля и японского просветителя Фукудзава Юкичи, но можно интерпретировать это и иначе — взгляды Ляна, скорее всего, могли быть и заимствованы у вышеназванных идеологов.

Китайский реформатор Тань Сы-тун (считающийся одним из наиболее левых) активно выступал против традиционной морали, в том числе за сексуальную либерализацию. Он требовал прекратить убийство новорождённых девочек, говоря, что и животные не совершают таких неисправимых преступлений. Тань критиковал мнение, что половые отношения между мужчиной и женщиной определяются лишь похотью (в этой связи он подчёркивал, что косметика и одежда призваны подчеркнуть те качества женщины, которые делают женщину объектом похоти). Тань настаивал, что различие между полами не столь важно, и тот, и другая — человеческие существа (различие между ними заключено лишь в различии половых органов). И мужчины, и женщины — сущности Неба и Земли, и те и другие обладают многочисленными добродетелями и делают добрые дела, они равны. На основе трудов сунских философов и современных западных теорий, на основе научного понимания секса Тань Сы-тун выступал за сексуальное освобождение, сдергивая тот ханжеский покров, которым конфуцианцы обычно прикрывали половые отношения⁹ [4, р. 38]. Жена Тань Сы-туна — Ли Жунь — была образованной женщиной («её взгляды часто заслуживали внимания Тань Сы-туна»). Она после казни мужа в 1898 году покончила жизнь самоубийством, несмотря на многократные попытки друзей Тань Сы-туна воспрепятствовать этому. Не исключено, Ли Жунь не представляла себе дальнейшую жизнь вне условий того микроклимата в семье, который создавался в этих новых, партнёрских отношениях мужа и жены [Ibid., р. 38].

Кан Ю-вэй в «Датуне» кроме прочего предлагал покончить с границами между полами, защитить индивидуальную независимость, в том числе защитить независимость женщин. Кан настаивал на упразднении границ между государствами, семьями, полами. Отношения между мужчинами и женщинами должны были основываться только на любви, браки — ограничиваться во времени (от месяца до года), заключаться на основе индивидуальных волей, с подписанием контрактов с указанием прав и обязанностей сторон, включая интимные отношения, вплоть до предложения ликвидировать старые названия «муж/жена» [Ibid., р. 40–41]. Очень интересно написал о Кан Ю-вэе французский журналист в 1905 году. «В 1891 году, глава реформаторской школы, критикуя китайских классиков — давая широкое и либеральное объяснение учения Конфуция и его учеников, выступил за эволюцию, свойственную народам современного периода, которая характеризуется “демократией, в которой массы разделяют ответственность правительства

⁹ Не исключено, в основе этих мыслей [4, р. 38] присутствовала и определённая национально-патриотическая составляющая — «поставить под сомнение превосходство Запада и поднять авторитет Китая» [10, р. 14].

и в которой оба пола пользуются равными правами». Поэтому можно признать, что Кан Ю-вэй — этот “современный Конфуций”, творец революции¹⁰ 1898 года — положил основание китайскому феминизму. Но он не развил дальше свои мысли». И его ученикам пришлось осваивать «понятия и оправдания светского и научного феминизма, читая книгу Бебеля “Женщина”». «Эти новаторы, — продолжал далее французский автор, — хотели сбросить с женщины древние цепи скорее, чтобы уничтожить такой порядок, который всё ещё превращал их отечество в варварскую страну». И эти чувства ущемлённого национального достоинства двигали ими более, чем «настоящее чувство социальной справедливости», да и касались при этом эти идеи и намерения преимущественно «женщин в классе знати и мандаринов» [11, цит. по: 12, с. 46].

«Вполне вероятно, что всё ещё бытующий единый государственный экзамен, когда в результате этой системы в центральные вузы приезжала молодёжь из провинций, отчасти расширял ареал действия новой идеологии, ибо студенты пекинских учебных заведений разносили новые — движения 4 мая — идеи по стране» [13, с. 34]. И довольно быстро новые веяния достигли региона и «по накалу страстей не уступали словесным баталиям в центре страны» [Там же, с. 105].

(С середины 80-х годов учёные в Соединённых Штатах стали рассматривать Ху Ши, Ли Да-чжао, Чэнь Ду-сю в качестве «пионеров феминистского движения Китая в начале XX века», опираясь на изучение работ этих авторов [14]).

Практическим применением взглядов реформаторов стало строительство школ для девочек уже на средства самих китайцев. Так, жёны реформаторов собирали средства для открытия школ¹¹. Однако это мероприятие не было очень удачным: например, открытая в 1898 году в Шанхае школа после краха реформ прекратила своё существование, так и не выпустив ни одной ученицы. Цинские власти, проникнувшись после поражения боксерского движения стремлением к реформам, в том числе и образования, для женщин по-прежнему предопределяли лишь домашнее обучение.

Но в области образования женщин проявилось ещё одно иностранное влияние — уже не с Запада, а с Востока пришедшее: японская либеральная интеллигенция выдвинула идею посредничества Японии «между достижениями европейской цивилизации и китайским обществом» [13, с. 116–119]

¹⁰ Так в тексте.

¹¹ Кстати, в печати при упоминании об этой акции собственное имя жены Тань Сы-туна, принимавшей участие в сборе средств, однако, не сообщалось, она была названа лишь как «жена Тань Сы-туна» [4, р. 29].

Как следствие этой просветительской деятельности — в 1901 году первая китайская женщина поступает в Практическую школу для женщин в Токио. Собирались поступить ещё 4–5 девушек, но им не хватило знания японского языка. Директор школы — Шимода Утако — активно пробивала через Министерство образования Японии идею создания специальных курсов для китаянок в рамках возглавляемой ею школы и добилась успеха: в 1905 году созданы курсы в Практической школе, а в 1908 году Китайским департаментом была открыта в Токио женская школа для китаянок, которую в 1914 году окончили более двухсот учениц. Это были жёны, сёстры и дочери китайцев, командированных в Японию. На церемонии открытия женской школы для китаянок в Токио Шимода Утако заявила, что «приехавшие из-под монархического владычества неожиданно наблюдают свободные правила жизни и они станут поборниками народных прав. Конечно, долго ожидаемые знания могут быть и опасными — могут вскормить и бунтовщиков. Но строгий контроль поможет молодым женщинам избрать правильный путь. И никогда не забывайте, — говорила она, — что родина ваша — Китай, а образование вам дала Япония» [4, p. 55].

Японская просветительница Шимода Утако намеревалась работать и в самом Китае по налаживанию образования женщин. Её рекомендовал китайскому правительству японский профессор, работающий в Пекинском университете. Смерть императрицы Цы Си помешала осуществиться уже санкционированному ею приезду в Китай японской просветительницы [Ibid., p. 55].

В 1907 году наконец-то китайское правительство добавило к Школьному уставу статьи об образовании женщин. В результате только в столичной провинции в тот же год уже функционировали 121 государственная и частная школа для девушек [15, p. 127]. Есть некоторые сведения о том, что этому отчасти поспособствовали и жёны, и дочери высоких сановников Китая. Так, французский журналист писал в начале века, что «пекинские министры, организуя женское образование, действуют под влиянием тех, кто с каждым днём приобретают всё большую силу у их собственного очага». И «по тем же жениным советам», утверждал он, правительство начало командировать девушек в Японию для изучения медицины, художественных промыслов и искусства [11].

Ученицей Практической школы в Токио была и Цю Цзинь — первая женщина, нарушившая рамки дозволенного. 19-ти лет она была выдана замуж за крупного чиновника провинции Хунань, родила двоих детей (девочку и мальчика). Сначала Цю Цзинь уехала в Пекин изучать английский и японский языки. Поскольку муж не поддержал её устремлений, она, отдав детей

в отеческий дом, уехала в Японию, где и проучилась 2 года. Вернувшись в Китай, она руководила несколькими школами (к тому же организовала вечерние лекции для взрослых), где, в том числе собственным примером, старалась воспитать «граждан — женщин» (*ньюйчжи гоминь* 女之国民) — образованных, законопослушных патриотов, вносящих свой вклад в обновление страны. Цю Цзинь носила мужскую одежду, занималась верховой ездой и фехтованием. Одновременно она участвовала в революционной деятельности. В результате поражения одного из восстаний в 1907 году после недолгого судебного разбирательства Цю Цзинь была казнена [10, р. 15] и вошла в историю Китая как первая женщина-революционерка. Цю Цзинь известна также как активная публицистка.

Вообще, социальные и политические изменения в стране отразились, прежде всего, в публицистике, направленной на просветительские цели — распространение знаний в области естественных и гуманитарных наук. (После провала «100 дней реформ» китайская публицистика до 1905 года издавалась в Японии, на Гавайях, в международном селтльменте в Шанхае [16, с. 42]).

В нарождающейся женской прессе уже примкнувшие к феминизму женщины стремились донести до своих соотечественниц пользу образования не только в финансовом отношении, в увеличении дохода семьи, не только для того, чтобы добиться определённой самостоятельности, но и для большего согласия в семье [Там же, с. 51]. Сведения о женской прессе противоречивы и приблизительны. По одним данным, в 1898 году под редакцией женщины было выпущено пять номеров «Уси байхуа бао» («Усийская газета на *байхуа*») [17, с. 167]. Другие источники первой женской газетой называют «Бэйцзин нью жибао», которая выпускалась в 1905–1906 годах. Редакторами в газете работали женщины. Перепечатки из пекинских газет следовали после сообщений о новых женских организациях; кроме новостей было много и учебного материала, даже арифметические задачки с ответами. Женских журналов было больше, чем газет: первым изданием для женщин был издаваемый в Шанхае дочерью одного из прореформаторов в 1902 году ежемесячный «Нью бао», который «горячо защищал феминизм» [11]. В журнале высказывались мысли о независимости всех женщин, но при этом утверждалось, что права женщин не должны защищаться только мужчинами, «заботящимися лишь о том, что выгодно им». Лян Ци-чао также считал, что освобождение женщин сверху выгодно и всем, и нации, но необходимо и освобождение снизу — женщины должны освободить себя сами [4, р. 57]. Затем, после перехода «Нью бао» в руки революционно настроенного Чжан Бинь-линя, журнал был переименован в «Женское образование»

(но после 3–4 номеров журнал прекратил своё существование) [18, р. 116]; 1903 год — в Шанхае издаётся «Мир женщин» (*Нюйцзы шицзе* 女子世界), в 1904 в Токио — «Душа женщины» (*Нюйцзы хунь* 女子魂). В 1906 году Цю Цзинь также начала издавать журнал «Чжунго нюй бао», редактором которого был мужчина. Половина материала была на разговорном, вторая — на недоступном для китайнок с низким образовательным уровнем литературном языке (что, предполагалось, будет способствовать повышению их образования); кроме просвещения нравов, пропаганды образования среди женщин в «Обращении к сёстрам» в первом номере Цю декларировала, что цель журнала — «объединение женщин в коллектив, который станет основой для последующего союза женщин Китая». В журнале печаталось немало переводного материала, в том числе сведения об известных женщинах мира, данные об отечественных и зарубежных школах. Разъяснялось всё о независимом браке, о женских правах; для популярности издания — полезные советы, моды; авторами были не только женщины. Вышедший в том же 1906 году в Токио «Мир новых женщин Китая» (*Чжунго синь нюйцзе* 中國新女界) устами своей редакторши тоже утверждал, что среди прочего журнал нужен для «выработки у женщин чувства единства».

В силу финансовых и прочих разных причин чаще всего на третьем-четвёртом номере большинство изданий закрывалось [16, с. 45–46].

Следует отметить и ещё один вклад миссионерской деятельности в продвижение «женского вопроса» в Китае — создание первых женских организаций (по образу и подобию традиционных для западного христианства). Это были всего лишь женские клубы или женские благотворительные сообщества, но это были первые организации, объединяющие именно женщин в русле определённого их, женского, специфического интереса. Члены некоторых клубов называли себя «девушками, повинующимися своей собственной воле»: они стремились сами выбирать себе мужей, не подчиняясь родительскому выбору. Были организации, которые под видом активно идущей борьбы против бинтования ног преследовали цели полной реформы семьи. В любом случае такие объединения могли служить и информационными центрами для женщин, а возможно, и дискуссионными, где обсуждались и формулировались первые требования китайских женщин — право на получение образования, право на получение профессии. Например, пламенное выступление в первых годах XX века в одном из клубов второй жены Юань Ши-кая о необходимости допущения женщин к образованию на примере положения дел в этой области в Японии получило большой резонанс в обществе [12, с. 46]. Женщины делились своими знаниями, в том числе полученными при общении с иностранками, услышанной от мужей инфор-

мацией, а затем по семейным каналам доносили «общественное мнение» для сведения тех же мужей — китайских функционеров.

В 1901 году в Шанхае была проведена первая в Китае женская конференция, в которой приняли участие иностранки и китайки, владеющие английским языком. Обсуждались проблемы самоуправства свекровей, насильственных браков, убийств детей голодающими, продажи дочерей, бинтования ног, современного обучения детей. Но начинающаяся борьба женщин за свои права ещё не имела широкого отклика в китайском обществе [16, с. 52], лишь постепенно создавались условия для формирования у женщин иной самооценки, появления чувства собственного достоинства.

Эмансипация женщин в Китае в первой половине XX века

Стремительно развиваясь далее с ходом реформ в стране, движение за эмансипацию китайских женщин (*фуньюй цзефан* 妇女解放, *фуньюй юньдун* 妇女运动, *нюйцюань*¹² *юньдун* 女权运动) имело определённую специфику. Она, прежде всего, заключалась в том, что само это движение было инициировано мужчинами, решительно настроенными на реформы в стране (что отнюдь не является китайским эксклюзивом, как показывает нам мировая история эмансипации женщин, особенно в восточных регионах)¹³. Самим ходом развития Китая, его столкновением с западной цивилизацией, не без помощи западной же философии, реформаторы пришли к пониманию того,

¹² Для многих эти два иероглифа читаются как власть женщин. Но Китайско-русский словарь (Пекин, 1987) всё-таки не так однозначно толкует иероглиф *цюань*: во «власть» он входит, преимущественно соединяясь с силой (*ли*), центральным стержнем или узлом (*чжоу*) и иже с ними; сам по себе иероглиф при этом не переводится. Небезынтересно отметить, что в Китайско-русском словаре под редакцией И.М. Ошанина (М., 1952) первое значение иероглифа — право. И в представленном ниже перечне значений иероглифа в сочетании с другими на равных (в отличие от словаря, изданного в Пекине в 1987 году) приводится его употребление в этом же смысле — право. Возможно, что и в китайском языке, по аналогии с русским, многие слова в настоящее время приобрели некое суженное, а потому и более жёсткое значение. Не менее интересно вернуться к толкованию В. Далем понятия власть. Власть, по Далю, — «право, сила и воля над чем-то, свобода действий и распоряжений», и лишь в последнюю очередь — «начальство, начальник». И первым (верно, недаром) приведён следующий пример: «Всякому дана власть над своим добром» — то есть право свободного им распоряжения [19, с. 213].

¹³ Среди многочисленных источников, подтверждающих этот тезис, в том числе является и сборник статей, изданный Институтом востоковедения РАН «Женщина Востока в литературе и обществе» [20].

что участие женщин в перестройке страны необходимо, к пониманию того, что «половина Неба опирается на женщин»¹⁴ [21, с. 41–44].

Отсюда вытекает и следующая особенность движения за эмансипацию китайских женщин, состоящая в жёстком включении процесса освобождения женщин в общий комплекс общественно-политических проблем страны, в антифеодальную, антиимпериалистическую борьбу. Вначале, указывают некоторые, оно шло в рамках «движения самоусиления», затем — «движения под руководством демократически ориентированных буржуазных элементов» и — Движения 4 мая [22]. В одной из китайских статей перечисляются три действенных влияния на этот процесс — «революционного движения, лозунга освобождения женщин и Запада» [23, с. 49] (Странно, что выделяются три компонента, в сущности, единого явления: столкновение с Западом породило и революционное движение, и стимулировало лозунги освобождения женщин). Но главное, что эмансипация женщин не только шла в русле эмансипации нации, но и в какой-то мере предопределялась ею, зависела от неё и служила ей, то есть феминизм в такой ситуации оказывался лишённым стимула и, главное, условий формулирования собственных интересов и построения логики собственного развития. Что же касается признания сильного влияния Запада, то, верно, не грех повторить, что Запад при этом ничего не навязывал, сами китайские реформаторы жадно поглощали так называемые западные идеи и популяризировали их в Китае.

С другой стороны, эта неразрывная связь эмансипации женщин с эмансипацией нации, судя по всему, исключала, снимала или делала менее ощутимыми (и, есть мнения, продолжает оказывать влияние такого рода до сих пор) агрессивность и конфронтационные отношения эмансипированных женщин с противоположным полом, действительно, как притча во языцех присущее западному феминизму, особенно в период его формирования.

Была ещё одна характерная черта феминизма в Китае на первом этапе его формирования — китайские женщины избежали этапа суфражизма. Поскольку такой институт, как выборы парламента или органов самоуправления в стране отсутствовал, стало быть, и не стоял вопрос об уравнивании женщин и мужчин в праве принимать участие в выборах (весьма остро стоявший в своё время в Европе и Америке) и в дальнейшей законода-

¹⁴ Как и в начале прошлого века, возвращение на новом витке к вопросу феминизма в КНР вновь сопровождается изданием работ Дж. С. Милля, осмыслением в научной литературе его тезисов, реанимацией этого выражения «половина Неба опирается на женщин». С точки зрения Оно Кадзуко, выражение «женщины — половина удерживающих Небо» вошло в оборот из изданной в 1927 году книги «История жизни китайских женщин» Чэнь Дун-юаня [2, р. xiii]. У всех, получается, своя точка отсчёта, короче — «слова и музыка народные».

тельной работе. «Человек не испытывает никакого лишения в тех благах, на которые ему никогда и не приходило в голову претендовать, — он и без них вполне доволен» [24, с. 288], и это ведь в равной мере относится не только к материальным, но не менее (если не более) к нематериальным ценностям. О наличии каких-либо элементов гражданского общества в стране говорить ещё не приходилось. Правовое сознание (в западном его понимании) отсутствовало. А период суфражизма на Западе был чрезвычайно важным в становлении феминизма. Это был этап формирования движения женщин за свои права, очень важный в организационном смысле — единая, чётко сформулированная цель движения снижала концептуальные размежевания и способствовала большей сплочённости движения. Важным этот этап был и в теоретическом плане — именно в этой борьбе происходило осмысление целей и задач женского движения и его консолидация.

Окончание монархического правления в Китае в 1912 году признаётся многими одной из ключевых дат в истории Китая. Но в рамках темы наиболее интересным представляется следующее. Реформы, задуманные при Цинах, по замыслу должны были привести к изменениям социальной реальности страны, понимаемой как набор материальных явлений: технологий, техники и тому подобного¹⁵. Но социальная реальность не ограничивается только этим, её вторая сторона — совокупность идей относительно материального мира [26, с. 148]. И в результате цинские реформаторы спровоцировали, прежде всего, именно изменение второй ипостаси социальной реальности. История общественной мысли Китая новейшего времени полно описана в немалом количестве компетентных монографий. Но нельзя не повторить, что начавшаяся в Китае с конца позапрошлого столетия в полном смысле культурная революция вводила в оборот практически все идеи, сформировавшиеся к этому времени в мировой общественной мысли, и делала их доступными для более широкого круга читателей. А революционный климат, установившийся в стране, способствовал поглощению этих идей с чрезмерным энтузиазмом. Всё это в полной мере относится и к идеям феминизма.

Насколько влияло на формирование феминизма в Китае вовлечение, и относительно широкое, китайских женщин в революционное движение, оценивать сложно. Но начавшееся с Синьхайской революции политическое

¹⁵ Точка зрения, что модернизация возможна путём импорта только технологий, весьма живуча и до настоящего времени. Но, как замечает итальянский специалист В. Страда, модернизация — «прежде всего воспроизведение в ином историческом контексте и по иным параметрам такого процесса преодоления средневековой традиции, который впервые осуществился на европейском Западе. Модернизация вызывает “цивилизационную революцию”, продолжительную во времени и затрагивающую различные общественные институты, социальную психологию, культуру» [25, с. 74].

строительство в Китае вскоре привело и к определённом организационному оформлению, стимулированному сверху, женского движения в стране. Прежде всего, следует отметить создание женских организаций разной политической направленности. Так, при Гоминьдане в 1924 году сформирован Женотдел, при КПК — Союз женской эмансипации (возможно, корректнее переводить как «Союз свободных женщин»?). Существовал ещё и Союз женского равноправия, являвшийся, по определению советской наблюдательницы революционного процесса в Китае, организацией чисто буржуазной (но эта классовая характеристика отнюдь не влияет на сам факт наличия ещё одной организации феминистской направленности).

Эти женские организации проводили большую работу по внедрению идей эмансипации, в том числе — пропаганды новых форм семейного быта. Прежде всего, удалось наладить работу среди той части женского студенчества, которая была уже знакома с западной литературой. Организовывались женские кружки среди студенток. Первый такой кружок был создан в Пекине под лозунгами: «За независимость от семьи», «За самостоятельный заработок». Дело в том, что только зажиточные родители имели возможность давать образование своим дочерям. Но это делалось не для того, чтобы, получив специальное образование, девушка могла использовать свои знания для заработка. Это было бы позором для семьи. Образование давалось девушке для того, чтобы придать ей больше веса в глазах семьи будущего мужа, чтобы с ней больше считались. Студентки хотели самостоятельно зарабатывать кусок хлеба, чтобы быть независимой по отношению к своему будущему мужу, в том числе в случае, если они не сойдутся во взглядах и вкусах [6, с. 34, 40, 49].

Женская половина студенчества являлась проводником культурных и революционных идей, в том числе эмансипации и развития женского движения. Затем уже с помощью активисток из студенчества работа разворачивалась в больших городах и далёких деревнях, создавались свои ячейки в школах, на предприятиях; агитация и пропаганда велась часто с помощью передвижных театральных спектаклей по многочисленным новым пьесам самих женских агитаторов. И одной из главных задач момента было вытравить из психики китайки представление о том, что она будто бы низшее существо по сравнению с мужчиной [Там же].

Культурная революция в Китае

Для развития феминизма в Китае чрезвычайно важное значение имел процесс, происходивший в стране в первой четверти прошедшего столетия и традиционно называемый Движением 4 мая 1919 года. Прежде всего, это

изменение статуса разговорного языка (так называемого *байхуа* 白话), на котором издаётся значительное количество газет и журналов¹⁶, в том числе и специально женских. Эти издания «с удивительной наглядностью отразили и демократическое, революционное вторжение в различные области интеллектуальной жизни страны, и сложный характер движения, преследующего цель спасения нации, но изуверившегося в действенности национальных средств и потому обратившего свои мысли к Западу» [9, с. 36].

Ху Ши и Чэнь Ду-сю в обращении к читателям журнала «Синь циннянь» («Новая молодёжь») в 1918 году писали: «Старая литература, старая политика и старые этические нормы всегда принадлежали к одной семье; нельзя низвергать одно, сохраняя другое... В этом основная причина неудач реформаторских движений за последние несколько десятилетий» [Там же, с. 36]. Необходимо было менять не только ментальность, но и связанный с ней стиль поведения¹⁷.

Именно в этот период в Китае практически рождается журналистика, формируется круг читателей, появляются литературные приложения к журналам. «Газетная лихорадка», охватившая студенчество и молодую китайскую интеллигенцию, во многом способствовала формированию [нового] общественного устроения» [Там же, с. 5]. В Китае активно переводится западная литература, как художественная, так и философская (у одного и того же человека кумиром были одновременно и на равных и Кропоткин, и Толстой [Там же, с. 37].). «В переводной литературе искали ответы

¹⁶ Известный американский философ Джон Дьюи писал в начале 1920 года из Пекина: «Два года тому назад здесь было лишь один-два журнала на разговорном языке, теперь их около 300». А Ху Ши насчитал их более 400 [9, с. 5].

¹⁷ Аналогичный процесс происходил и в Японии, которая первой встретилась с западной идеологией, с европейскими текстами просветителей, которой первой пришлось преодолевать трудности перевода с европейских языков и составлять из нагруженных старыми смыслами иероглифов новые слова-термины, понятия. Японские реформаторы раньше китайских «коллег» заговорили о невозможности модернизации страны без модернизации не только сознания, но и стиля жизни [27, с. 37].

И в Японии, в рамках программы изменения стиля жизни, стереотипов поведения как составной части изменения ментальности, в 1883 году в стране создаются японским правительством клубы типа «Рокумэйкан» для внедрения европейских обычаев в аристократической среде. На приёмы в этот клуб приглашались и иностранные дипломаты, а японские аристократы должны были являться в европейском платье и непременно с жёнами, одетыми также по-европейски, и танцевать европейские танцы. Клуб просуществовал до 1933 года [28, с. 500]. Когда-то на Руси, при Петре I нечто подобное происходило тоже: на так называемые ассамблеи по приказу царя женщины должны были являться в европейских платьях и вести себя по европейскому образцу — таким образом Пётр I выводил женщин из теремов и приучал мужей к иному стилю отношений с ними.

на актуальные вопросы эпохи, в переводимом авторе — политического союзника» [Там же, с. 170]. Идеи Руссо о естественном праве человека на свободу, равенство, революционное раскрепощение индивида опьяняли молодёжь — те же самые идеи великого Руссо, вдохновлявшие якобинцев во время французской революции, полтора столетия спустя явственно зазвучали — в статьях разночинной китайской революционной интеллигенции [Там же, с. 36]. Западная литература оценивалась многими китайскими просветителями как катализатор развития общества на Западе. Юй Да-фу считал, что приход в западную литературу когорты талантов (Гёте — в Германии, Байрона, Китса, Шелли — в Англии, Бальзака — во Франции) необыкновенно активизировал интеллектуальную жизнь Европы и изменил политический климат, что и вызвало Великую французскую революцию [Там же, с. 25]. Не исключено, что для развития нового миропонимания и мироощущения в Китае большее значение имели художественные произведения, которые касались острых нравственных проблем и оказались особенно созвучными исканиям среди китайской думающей публики тех лет¹⁸. Следует особо отметить пьесы Ибсена (тем паче в рамках нашей темы)¹⁹. В целом «...идейная насыщенность — основное свойство драматургического творчества Ибсена». Произведения этого «властелина умов», «философского писателя», «революционера духа» активно способствовали обретению новой веры, сутью которой было утверждение существования личности в истории, утверждения того, что отныне личность существует «в её абсолютном значении», отныне личность будет восприниматься в её самоценности: приоритетное значение безоговорочно придаётся её правам и нравственным обязанностям, прежде всего, перед самим собой. По Ибсену осваивали тот самый выработанный в европейском Возрождении гуманистический индивидуализм как принцип жизни, когда, прежде всего, значимо решение проблем собственной судьбы, и это становится выше обязательств перед семьёй (что многими негативно

¹⁸ Так же, как это было в западном мире лет за 30 до этого и многие годы после.

¹⁹ Ибсен, представляется, был последним из писателей Запада, к которому в полной мере применимо понятие «властелин умов», и тот исключительный резонанс, который имели его лучшие драмы, необъясним, если недооценивать развёрнутые в каждой из них философские коллизии, являющиеся не только прямыми отголосками тогдашних злободневных интеллектуальных дебатов, но и именно ключевыми философскими проблемами. Первой фундаментальной работой о нём была «Квинтэссенция ибсенизма» Б. Шоу в 1890 году [29]. Мало кого можно назвать из бывших тогда на слуху деятелей культуры и философии, как в России, так и на Западе, не высказавшихся о феномене «ибсенизма». В последние годы, уже в наше время, продолжается изучение ибсенизма: например, в 2007 году в издательстве «Рудомино» (Москва) вышла книга «Судья и строитель: писатели России и Запада о Генрике Ибсене» [30].

оценивалось и оценивается как эгоизм). Наряду с Достоевским и Ницше, Ибсен предстаёт как один из корифеев творчества, которое «рвётся не к ценностям культуры, а к новому бытию». Все его произведения суть «искание божественной высоты человеком, утратившим Бога». Этот главный ибсеновский сюжет и «выражал центральную философскую коллизию, обозначившуюся на рубеже XIX и XX веков, а в дальнейшем лишь приобретающую всё более зримую актуальность»²⁰.

Не менее важно, что создаётся новая китайская литература, в которой под влиянием западной появляются новые герои, новые темы²¹. Самым великим достижением литературы «4 мая» считается открытие личности, индивидуальности, внутреннего духовного мира. «Прежде человек жил для господина, для “дао”, для родителей. Современный человек открыл, что он живёт ради себя самого» [9, с. 24]. В новой литературе фигурировало авторское Я, тогда как по китайской традиции допускалось употребление местоимения первого лица в обращении высшего по чину к подчинённому, старшего по возрасту к младшему и так далее. Отныне в литературе начинает проявляться внутренний духовный мир личности, что, по мнению Юй Да-фу, не имело доньше тех прав на существование в китайской литературе, какими он обладал в литературе европейской [Там же, с. 163]. В результате этих процессов с необыкновенной интенсивностью в стране создавалась новая идейная среда, в которой люди живут и которой они, естественно, подчинены, но «которая шире, чем та, какую мы привыкли непосредственно чувствовать кругом себя» [32, с. 2]. К тому же «идеалы, воплощённые в искусстве, становятся наглядными: их можно всем увидеть, всем понять, всем представить», а потому «они влияют на волю и сознание людей, ведут людей к действиям по изменению общества, по созданию разнообразных новых ценностей» [33].

Что касается Ибсена, то его произведения к тому же и в западном мире считались новым шагом в эмансипации женщин, ибо именно ему принадлежит честь открытия нового женского типа, представшего перед зрителями, в том числе в «Кукольном доме» и «Гедде Габлер». В Китае стала особенно популярна его пьеса «Кукольный дом». Ею не только зачитывались, её ставили даже в школах. Главное действующее лицо пьесы — Нора, которая,

²⁰ Так утверждал В.И. Немирович-Данченко, так писал об Ибсене Н.Бердяев и многие другие и у нас, и за рубежом [31].

²¹ Как пишет Т. Григорьева, говоря о новой японской литературе (а аналогии здесь, представляется, более чем уместны): «Новый художественный метод освоить было непросто. Японская литература знала, как доставлять наслаждение и как исправлять нравы, но не освящённый веками порядок вещей. И в этом смысле европейская литература XIX века, в первую очередь, по признанию японцев, русская, произвела революцию в их умах» [27, с. 35].

отстаивая право на свою индивидуальность, отваживается, оставив детей мужу, вырваться из обеспеченной замужней жизни, не дающей удовлетворения человеческим устремлениям к уважению её личности, предпочтя ненадёжное неизвестное, чем чреват самостоятельный выбор своего будущего. Нора не просто становится героиней китайских женщин, ей пытаются подражать в жизни, а в литературе — создаётся целая галерея китайских Нор.

Одной из знаменательных тем новой китайской литературы были вопросы пола. Решались они весьма смело, порой с элементами, «заимствованными из гангстерско-порнографической продукции США» [34, с. 5]. И произведения этой тематики становятся бестселлерами, независимо от таланта автора, поскольку для китайской молодой интеллигенции проблемы брака, новых семейных, межличностных отношений были чрезвычайно выстраданными.

Следует отметить, что вопрос семьи и семейных отношений важен при реформировании всех обществ, учитывая роль семьи в импринтинге²² подрастающего поколения. В 1853 году известная деятельница женского движения Америки Элизабет К. Стэнтон писала, что «вся проблема прав женщин нанизана на стержень брачных отношений... проблема брака лежит в основе нашего прогресса»²³ [36, с. 13–14]. И особенно это было выстрадано для жен-

²² Импринтинг — запечатление (от англ. imprinting, оставлять след, запечатлевать, фиксировать). В этологии (наука о поведении животных) и психологии этим термином обозначается специфическая форма обучения; фиксация в памяти признаков объектов при формировании или коррекции врождённых поведенческих актов. Объектами могут являться родительские особи (выступающие и как носители типичных признаков вида), братья и сёстры (детёныши одного помёта), будущие половые партнёры (самцы или самки), пищевые объекты (в том числе животные-жертвы), постоянные враги (образ внешности врага формируется в сочетании с другими поведенческими условиями, например, предостерегающими криками родителей), характерные признаки обычного места обитания (рождения). Импринтинг осуществляется в строго определённом периоде жизни (обычно в детском и подростковом возрасте), и его последствия чаще всего необратимы [35].

²³ Зная о связи между патриархальной семьёй и авторитарным политическим порядком, российские радикалы в 50–60-х годах XIX века также критиковали патриархальную семью и пытались освободить женщину от её власти, см.: [37, с. 24]. Большевики будут это же самое делать, придя к власти (заметим, лишь до определённого времени, до определённого уровня, до определённой направленности, поскольку при авторитаризме, или как там советскую власть назвать иначе, нужна будет опять «крепкая семья»). «Ущемление женщин в правах оставалось в силе в правление Сталина, когда послереволюционная свобода сменилась пуританством в советском стиле, которое более походило на европейскую модель «порядочности» XIX века, нежели на какое бы то ни было новое социалистическое понимание сексуальных отношений. Ирония этой ситуации осталась незамеченной большевиками, для которых контроль над сексуальностью и рождаемостью был тесно связан с политической властью, производительностью труда и порядком» [38].

щин — брак ставил окончательный крест на всех правах и на всей свободе женщины (для мужчин существовало семь оснований для расторжения брака, прежде всего, конечно, то, что жена не может родить наследника). У жены права инициировать развод не было. (Часто свекровь была инициатором развода [39, с. 42]). Впрочем, у мужчины и здесь была определённая свобода — обязательным для него был первый брак, после чего он, будучи носителем линии рода, мог взять вторую жену либо наложниц (разумеется, это могли себе позволить только богатые люди). Вопрос выбора невесты для сына решался главой семьи (семейным советом), и взаимное влечение жениха и невесты никакой роли здесь не играло: понятие «любовь» относилось скорее к сыновним чувствам, нежели к взаимоотношениям мужчины и женщины. Кандидатура невесты должна была быть одобрена предками, для чего проводился обряд гадания [40].

До свадьбы молодые люди ни разу обычно не виделись. Любовь считалась чуть ли не чем-то постыдным, позором для семьи. «И не потому, что находилась под запретом — в конце концов, в Китае существовала освящённая веками традиция романтической любви²⁴, — а потому, что у девушек и юношей, по идее, не могло быть случая полюбить друг друга: встречи до брака считались безнравственными, а кроме того, на супружество смотрели, прежде всего, как на долг, на союз двух семей. Полюбить, если повезёт, можно было только после свадьбы» [41, с. 167]. Бесправие женщин, варварство вековых обычаев задрапировывались под «традицию» и даже «нравственность». Бывали случаи, когда женщина «каждый день молила Будду в следующем рождении не делать её женщиной. “Кошкой, собакой, только не женщиной”» [Там же, с. 201].

В публицистике 1910–1920 годов говорилось о традиционной семье как об источнике десяти тысяч зол китайского общества. Вообще, «на Востоке женский вопрос — это не столько вопрос о политических правах женщин..., сколько вопрос естественного права женщины на любовь и на счастье, в том числе и на самостоятельный выбор спутника жизни» [42, с. 76].

Именно поэтому порой борьба женщин со своим бесправием выливалась в борьбу, прежде всего, против брака. В некоторых районах даже создавались тайные общества борьбы против брака²⁵. На одной шёлкопрядильной фабрике все работающие девушки дали обет безбрачия. В некоторых районах

²⁴ Хотелось бы знать, где она — романтическая любовь — кроме легенд и мифов, могла проявляться в соответствии с приведённым отрывком из романа, написанного по воспоминаниям трёх поколений женщин Китая вплоть до середины XX века [41].

²⁵ И до сих пор бытует утверждение, что «свободу для женщин не завоевать, пока существует брак» [43].

образовывались общества взаимопомощи женщин, деятельность которых была направлена, прежде всего, против насильственных браков. Девушкам помогали найти работу, если причины брака были чисто экономическими. Бывали случаи, когда девушку откупали у её родных или мужа. А иногда специальные боевые отряды отбивали невесту и прятали её какое-то время, а потом помогали ей определить свою судьбу [6, с. 15–18].

Кстати, и для мужчин традиционная форма брака тоже была обременительна: образованному молодому человеку было некомфортно с женой, сосватанной ему родителями, интересы которой по старинке ограничивались домашним кругом.

Гоминьдан, КПК и феминизм

Говоря о Китае, нельзя уйти от того факта, что в первой половине XX века в стране наличествовали, по крайней мере, две генерирующие идеологии партии. И следующую «судьбоносную» дату в истории феминизма в первой половине прошлого века указывают китайские (да и не только китайские) авторы строго в соответствии со своей политической ориентацией.

С одной стороны, говорят о 1930 годе — пике республиканского правления, в том числе и появления первого гоминьдановского Кодекса прав женщин. Следует учесть при этом, что вплоть до 30-х годов в Китае, «на фоне общественного кризиса», не утихают «живые и разнообразные» дебаты о модернизации положения женщин. Растёт количество специальных женских журналов и газет, где при значительной доле публикаций, отводимых практическим советам (по гигиене и здоровью), продолжается обсуждение проблем женской эмансипации [44, р. 7].

В конце 1929 года в гоминьдановском Китае была образована под патронажем супруги президента республики Чан Кай-ши — Сун Мэй-лин — Женская ассоциация, в которую вошли жёны крупных политических и финансовых деятелей Китая того времени и представительницы из обеспеченных слоёв интеллигенции, получившие образование в западных университетах. Ассоциация китайских женщин, в том числе, обратилась к Центральному Нанкинскому правительству с протестом против многожёнства, стремясь инициировать закон, по которому мужья, имеющие больше одной жены, «подвергались бы строгому наказанию вплоть до заключения в тюрьму». Это не только формировало общественное мнение, но и предоставляло женщине возможность защищать свои права через суд. Уже через месяц шанхайская газета писала об иске в 20 тыс. мексиканских долларов, который одна китаянка подала на мужа — студента китайского универси-

тета Св. Джонса Хуа Та-вэй, поскольку «обнаружила, что муж завёл себе ещё одну супругу, на содержание которой уходили значительные суммы» [45, с. 5], (цит. по [46]).

Основным полем приложения труда эмансипированных женщин являлась литература, в том числе и публицистика. Но многие, избравшие сложный путь независимого существования, работали учительницами во всё более растущем количестве школ и курсов для девочек. По свидетельству одной из пекинских газет, в 1916 г. были выданы первые лицензии женщинам на занятие медицинской деятельностью [47, с. 3].

В это же время в Шанхае появляется первый штат женщин-полицейских (китайенок), в обязанности которых входила борьба с женской преступностью²⁶. Были организованы специальные трёхмесячные курсы для женщин-полицейских [48, с. 5]. «Организация... специальной женской полиции даёт хорошие результаты. Было уже много случаев, когда женщины-полицейские вовремя предотвращали совершение преступлений, прежде всего это помогало бороться с соучастницами бандитов, до сего времени бывшими застрахованными от обыска полицией на улице» [49, с. 5].

В 1930-е годы китайское правительство Чан Кай-ши активно продолжало проводить реформы, «навеянные влиянием Запада». В том числе «Народный закон» 1928 года, вступивший в действие в мае 1931 года, включал в себя и законы, посвящённые вопросам брака, опекуна и других семейных отношений²⁷ [50, с. 33] (цит. по: [51, с. 89]).

Семейные законы являлись калькой с немецких и японских. И это «обстоятельство позволяет лишний раз предположить адекватность и прогрессивность этих законодательных актов» и показывает «степень влияния этих идей на китайский социум», а также «уровень проникновения западных идей в китайское общество первой половины XX века» [51, с. 90]. Отменялось и множество старых закостеневших обычаев. Большим новшеством было уравнивание в правах на наследство сыновей и дочерей в китайских семьях. Хотя реально подобные законы не были проведены в жизнь, некоторые китайки попытались, основываясь на них, бороться за свои права [46].

Зная дальнейший ход развития, в том числе и науки о женщине, то есть теоретического феминизма, на Тайване (и в этом случае можно говорить в некотором смысле о как бы продолжении политики в этом вопросе

²⁶ По примеру китайской полиции полиция международного селтльмента Шанхая также ввела в свой штат 16 женщин-полицейских.

²⁷ Эти статьи «Народного Закона» имели несколько редакций — в 1910, 1911, 1915, 1925 годах. Первые две редакции были осуществлены ещё цинским правительством в рамках проводимых широкомасштабных реформ.

гоминьдановского Китая), невозможно не согласиться с выводом немецких исследовательниц, что в 30-х годах XX века на территории, подконтрольной Гоминьдану, уровень обсуждения и развития «женского вопроса» в Китае «представляет собой единственный в своём роде феномен, который не находит себе подобного даже в международном масштабе» [44, р. 7].

Многие авторы (не обязательно сторонники политики Гоминьдана) соглашались с тем, что эта партия учитывала гендерный фактор, считая его более важным, чем классовый, и создавала специальные женские организации для мобилизации женщин (в том числе и на поддержку фронту), прилагая усилия по институционализации женского движения.

Естественно, некоторые, напротив, относят подход Гоминьдана к «женскому вопросу» элитаристским, призывы, обращённые к женщинам, называют лицемерными, отрицают вклад Национального правительства в образование женщин, подчёркивают, что Гоминьдан «не пользовался поддержкой простых женщин» [52, р. 179]. Но даже противники Гоминьдана призывают не забывать при этом некоторые объективные обстоятельства, отчасти приводившие к этому: социально и политически активные женщины были, прежде всего, выходцами из среды образованных женщин. А игнорирование условий жизни женщин «в низших стратах» отчасти объяснимо общей националистической направленностью всех преобразований Китая, в условиях которых «появилась тенденция рассматривать китайское общество на фоне внешнего давления как гомогенное» [52, р. 181].

Представители другой политической ориентации огромное внимание уделяют 1921 году — году образования КПК [53]. Китайские общественные деятели социалистической ориентации дополнили тезис о необходимости введения эмансипации женщин составной частью в национально-освободительную борьбу тезисом о необходимости «введения проблем женского освобождения в русло классовой борьбы», а также тезисом о «неприемлемости лежащего в основе западной культуры постулирования личности» [54, с. 6]. И поныне сторонники социалистической ориентации (независимо от страны проживания) считают, что женское движение является «частью радикальной исторической силы, которая берёт своё начало в сопротивлении империализму и кончается в социалистической революции». А посему уделяют внимание только антиимпериалистическому и революционному движению женщин²⁸, поскольку «эти движения имели социальные, политические и экономические последствия как для самих женщин, так и для Китая в целом. Хотя движение за социальные реформы по-своему было результа-

²⁸ Как позже будут анализировать преимущественно участие женщин «в социалистическом труде» и подчёркивать социальные льготы матерям и детям.

тивным, но если сравнивать его с борьбой женщин против империализма и с участием женщин в строительстве социализма, оно представляется не столь значительным, а его последствия несравнимыми с огромными изменениями, происшедшими в Китае после 1949 года»²⁹ [52, р. 2].

И коммунистическая партия, и Гоминьдан в той или иной степени поддерживали строительство организаций, идущее снизу, но не исключено, что «обратный подход — когда организация строилась сверху вниз», прева-лировал. При этом есть мнения, высказываемые отнюдь не противниками компартии, что КПК «чаще» не уделяла внимания при работе с женщинами вопросам их организации [Ibid., р. 180]. Есть свидетельства, что в Яньани не всё благополучно обстояло с соблюдением прав женщин. Во всяком случае, выступая там 8 марта 1942 года на партактиве, Дин Лин — писательница и общественный деятель («бывшая заядлой феминисткой») резко критиковала отношение КПК к «женскому вопросу», наблюдая в Яньани дискриминацию женщин [55].

На территории, находившейся в сфере действия КПК, также шла законодательная деятельность, направленная на предоставление женщинам равных прав, во всяком случае, в области брака. Так, после официального учреждения Китайской Советской Республики и Временного советского правительства 11 сентября 1931 года были опубликованы Правила регистрации брака, а 8 апреля 1934 года вступил в силу «Закон о браке Китайской Советской Республики»: провозглашалась свобода брака как для мужчин, так и для женщин; запрещались все браки, основанные на купле-продаже, запрещался институт наложниц, а также обычай отдавать в жёны сыну девочку, взятую на удочерение в раннем детстве; запрещался обычай выкупа невесты, система приданого и система залогов. Брак мог быть заключён только по обоюдному согласию; устанавливался минимальный возраст (20 — для мужчин и 18 — для девушек). Брак регистрировали местные Советские комитеты. Провозглашались равенство мужчин и женщин, защита прав женщин и детей, свобода разводов (одинаковых для обоих супругов). Законодательство было в процессе становления, шла обкатка, апробация этих законов, только в 1940 году они имели несколько редакций. Большинство статей так же, как и гоминьдановские, было скопировано — но уже с Закона о браке СССР. Это был «важный шаг на пути к современному демократическому законодательству» [51, с. 92].

Нельзя не отметить, что появление классовой точки зрения, как показывает история, отнюдь не является «китайской спецификой» — мировой

²⁹ Такая позиция автора чётко определяет его как ярко выраженного государственника.

феминизм проходил через это и неоднократно³⁰. Но феминизм по самой своей сути есть всего лишь составная часть гуманизма (преимущественно либерального), принцип и способ мышления. Это — прежде всего, осознание женщиной (которая вынуждена пройти через этап самоидентификации) своего права быть ничем не хуже любого другого человека (если забыть о том, что и человек, и мужчина во многих языках обозначаются одним и тем же словом), на которую также распространяется любой пункт Декларации прав человека и гражданина. А здесь нет места пресловутой национальной специфике. Понимание, что есть такое явление, как гражданские права, которые распространяются на каждого человека, либо формируется в обществе и овладевает и мужчинами, и женщинами (пусть это и происходит не сразу), либо нет — если и поскольку в данном обществе не созрели ещё условия для формирования такого стиля мышления. А «национальная специфика» проявляется в этапах и скорости формирования этих самых условий³¹, а затем и в реализации нового стиля мышления на практике. Один из российских политологов сказал как-то по случаю этих самых «национальных особенностей»: «Они не национальные, они — пока-особенности» (по В. Далю, напомним, «пока» имеет смысл «покуда», «покамест», «до известной поры или случая»).

Общий абрис устремлений эмансипированных китайских женщин в первые два-три десятилетия после Синьхайской революции, их способы самоидентификации, социального поведения мало чем отличались от происходящего во всём мире. Есть, правда, два весьма существенных момента, которые оказывали влияние и в тот период, и, думаю, не меньший — в дальнейшей истории феминизма в Китае.

Во-первых, масштабы страны и общий неравномерный уровень развития различных регионов Китая резко сужали географически и количественно влияние любой идеологии, феминизма в том числе. Слой женщин, вовлечённых в процесс формирования новой идеологии (и, естественно, мужчин тоже, ибо свободной женщине необходим партнёр в общественной и личной жизни — свободный мужчина, принимающий и понимающий её требования и ценности), был очень тонок и чрезвычайно неравномерно и скупое распределялся по стране. Даже учитывая роль пекинских студентов (провинциалов), распространявших новые веяния в глубинке [13, с. 34], создавая и там «накал страстей» обсуждения всех современных проблем [Там же,

³⁰ Из ближайших российских аналогий см., к примеру, эволюцию взглядов Александры Коллонтай [56].

³¹ См., к примеру, национальные истории борьбы женщин за право принимать участие в выборах, описанные выше.

с. 105], ограниченность распространения новой идеологии лишь отдельными немногочисленными городами лишала женщин возможности защитной миграции, иногда необходимой в сложной политической обстановке.

Во-вторых, колоссальный разрыв между традиционализмом и новыми веяниями не только замедлял сам процесс проникновения этих веяний в общество, но и приводил к более жестоким формам неприятия нового и борьбы с ним.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. «Путешествие на Запад» китайской женщины, или Феминизм в Китае. М., СПб.: Институт востоковедения РАН; Нестор-История, 2019. 432 с.: ил. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 31).
2. Синецкая Э.А. Краткая история феминизма в Китае (40-е годы XIX — 40-е годы XX в.) // Женщины в Китае, Корее и Вьетнаме: от традиционного общества к современному / Бакланова М.А., Верченко А.Л., Ким Н.Н., Синецкая Э.А., Сюннерберг М.А. Отв. ред. Н.Н. Ким. М.: Наука, 2019. С. 10–47.
3. Лю Цзюй-цай. Чжунго цзиньдай фунюй юньдун ши. (История женского движения в Китае нового времени). Пекин, 1989. 劉巨才。中國近代婦女運動史。北京, 1989。
4. Ono Kazuko. Chinese Women in a Century of Revolution, 1850–1950 / Ed. by Joshua A. Fogel; transl. Katryn Bernhardt et al. Stanford: Stanford Univ. press, 1989.
5. Freudenberg M. Die Frauenbewegung in China am Ende der Qing-Dynastie. Bochum, 1985.
6. Бородин Ф.С. Женщина в Китае. М.–Л., 1928.
7. Ярхо В.А. Прототип: миллионы золушек. URL: <http://lit.1september.ru/articlef.php?ID=200402909>
8. Hu Shih. The Chinese Renaissance. Chicago, 1934.
9. Аджимамудова В.С. Юй Да-фу и литературное общество «Творчество». М., 1971.
10. Ballhaus Dorothee. Die moderne Frau im Frühwerk des Schriftsteller Mao Dun. Bochum, 1989.
11. Maybon A. Оp. cit.(цит. по: Феминизм в Китае // Вестник Азии. Журнал общества русских ориенталистов в Маньчжурии. Харбин, 1911, февраль, № 8
12. Феминизм в Китае // Вестник Азии. Журнал общества русских ориенталистов в Маньчжурии. Харбин, 1911, февраль, № 8. С. 46.
13. Лебедева Н.А. Развитие прозы Северо-Восточного Китая в первой половине XX века: проблемы исследования региональной литературы. Владивосток: ДВГУ, 2008 (на правах рукописи).
14. Wang Shuo. The “New Social History” in China: The Development of Women’s History // The History Teacher. Vol. 39, № 3, May 2006. URL: <http://www.historycooperative.org/journals/ht/39.3/wang.html>
15. Burton M. The education of women in China. N.Y.–L., 1911.

16. Заяц Т.С. Цю Цзинь. Жизнь и творчество. Владивосток, 1984.
17. Тихвинский С.Л. Прогрессивная китайская публицистика в XIX в. // Вопросы истории, 1958, № 8. С. 160–171.
18. Britton R.S. The Chinese periodical press 1800–1912. Shanghai, 1933.
19. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: ГИС, 1955. Т. 1.
20. Женщина Востока в литературе и обществе. М.: ИВ РАН, 2007.
21. У Хань. Цун цзуйда дошужэнь дэ синфу юаньцзэ чуфа яньцзю нъюцюань вэньти (Изучение вопроса прав женщин с позиции принципа счастья для подавляющего большинства людей) // Хуанань шифань дасюэ сюэбао. 2001, № 3. С. 41–44. 吳翰。從最大多數人的幸福原則出發研究女權問題。華南師範大學學報。 2001, № 3. 頁41–44。
22. Люй Мэй-и, Чжэн Юн-фу. Чжунго фунюй юньдун 1840–1921 (1840–1921. Женское движение в Китае в 1840–1921). Чжэнчжоу, 1990. 呂美頤，鄭永福。中國婦女運動。鄭州，1990。
23. Ду Фан-цин. Циши нянь лай гонэй фунюй ши яньцзю цзуншу (1919–1989) (Очерк исследований женской истории в Китае за последние 70 лет, 1919–1989) // Фунюй яньцзю цзай Чжунго. Чжэнчжоу, 1991. С. 43–72. 杜芳琴。七十年來國內婦女史研究綜述。婦女研究在中國 (под ред. Ли Сяо-цзян 李小江, Тань Шэнь 譚深)。鄭州，1991。頁43–72。
24. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность (Афоризмы житейской мудрости). М., 1992.
25. Страда В. Россия и Европа: вчера и сегодня // Новая и новейшая истории. 2005, № 3. С. 72–76.
26. Юлдашев Л.Г. Теории ценности в социологии: вчера и сегодня // СоцИс, 2001, № 8. С. 146–151.
27. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Гл.ред. вост. литер. изд-ва «Наука», 1979.
28. Дзюнгитиро Танидзаки. Любовь глупца. М., 2001.
29. «Квинтэссенция ибсенизма» Б. Шоу в 1890 году. URL: <http://filos.ucoz.ru/publ/5-1-0-27>
30. Ерхов Б.А. «Судья и строитель: писатели России и Запада о Генрике Ибсене». URL: <http://www.libfl.ru/win/nbc/books/ibsen.html>
31. URL: <http://liber.rsuh.ru/Conf/Scandinavia/zverev.htm>.
32. Виннер Р. Общественные учения и историческая теория XVIII и XIX вв., СПб., 1909.
33. Дюркгейм Э. Социология. М.: Канон, 1995.
34. Дин Лин. Избранное / Пер. с кит., предисл. Л.Д. Позднеевой. М.: Изд. иностр. литературы, 1954.
35. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Запечатление>
36. ФЕМИНИЗМ: проза, мемуары, письма. М., 1992.
37. Еришова Э.Б. Зарубежная историография о женском движении в России второй половины XIX — начала XX века и в СССР // Женщина в российском обществе. Иваново, 1996, № 1. С. 1–5.

38. URL: <http://www.gay.ru/science/culture/baer01.html>
39. Фэй Сяо-тун. Китайская деревня глазами этнографа. М., 1989.
40. URL: <http://subscribe.ru/archive/culture.world.asiacult/200509/30184439.html>
41. Чжан Жун. Дикие лебеди, или Три дочери Китая. Пер. с англ. и вступл. Р. Шапиро // Иностранная литература. 2005, № 9. С. 165–280.
42. Власова О.А. Алжирская женщина и проблема эмансипации // Женщины Востока в литературе и обществе. М.: ИВ РАН, 2007. С. 76–86.
43. Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. М., 2003.
44. Frauenforschung in China. Analysen, Texte, Bibliographie / Hrsg.von Heike Frick, Mechthild Leutner, Nicola Spakowski. München: Minerva Publ., 1995.
45. По обвинению в двоежёнстве // Слово. 13 февраля 1930 г.
46. Черникова Л. Китайский колокольчик. Размышления об участии женщины на земле Поднебесной. URL: <http://www.russianshanghai.com/articles/post266>
47. Харбинский вестник, № 3483.
48. Женская полиция на сеттльменте // Шанхайская Заря. 02.07.1929.
49. Женщины-полицейские // Шанхайская Заря. 06.06.1929.
50. Хуньинь цзятин фасюэ (Брачная и семейная юриспруденция). Гл. ред. Ян Да-вэнь. Шанхай, 2002.
51. Попов А.Г. Трансформация традиционной городской семьи в Китае. дис. на соиск. учён. степ. к.ист.н. спец. 07.00.03. Ин-т востоковедения РАН. М., 2005.
52. Siu B. Women of China: Imperialism and Women's Resistance. L.: Zed Press, 1982.
53. Дандай шицзе ньючао юй ньюсюэ (Современное международное женское движение и женские исследования). Чжэнчжоу, 1990. 當代世界女潮與女學。鄭州, 1990。
54. Ли Вэй-ша. Сифан ньюцюань юньдун юйшэхуэйчжуй фунюй юньдун бицзяо (Сравнение западного движения за права женщин и социалистического женского движения) // Фунюй яньцзю. Пекин, 1990, №6. С. 6f. 李委沙。西方女權運動與社會主義婦女運動比較。婦女研究。北京, 1990, №6。頁6f。
55. URL: <http://arhat.livejournal.com/29692.html>
56. Коллонтай А.М. Избранные статьи и речи. М., 1972.

Изменения в положении женщин: от Синьхайской революции к Китайской республике¹



Синьхайская революция 1911 г., покончившая с господством императорской власти в Китае, открыла новую эру в истории страны. Был установлен новый государственный строй — парламентская республика во главе с временным президентом Сунь Ят-сеном 孫中山 (1866–1925). Слово революция — *гэмин* 革命 состоит из двух иероглифов: *гэ* 革 (изменять) и *мин* 命 (судьба). Действительно, новая власть предприняла попытку скорректировать предопределенную традицией судьбу женщин, наметить прогрессивные перемены в направлении их освобождения, изменить их неравноправное положение, дать возможность проявить себя как личность. Об освобождении женщин от угнетения, зависимости и предрассудков, о предоставлении им равных с мужчинами прав в семье и обществе в Китае активно заговорили в то время, когда страна переживала бурные потрясения, вызванные революцией, усилением вмешательства иностранных держав в дела страны и ущемлением национального суверенитета, попытками правящих кругов реставрировать монархию и отказаться от завоеваний революции. Речь шла о спасении страны и поиске путей выхода из глубокого общенационального

¹ Данная статья является переработанной и дополненной версией главы «Проблема эмансипации женщин: от традиционного общества к Республиканскому Китаю» в коллективной монографии «Женщины в Китае, Корее и Вьетнаме: от традиционного общества к современному» [1, с. 48–79].

кризиса, в который был ввергнут Китай. Женская проблема рассматривалась в контексте преобразования страны и модернизации общества. Объединяющей мужчин и женщин идеей был патриотизм и борьба за национальное спасение. Вся история Китая республиканского периода (с 1912 г. по 1949 г.) была непрерывной чередой борьбы и войн, в которых женское движение использовалось всеми партиями и движениями в интересах получения политических бонусов. Женское движение, как под руководством КПК (*Чжунго гунчань дан* 中國共產黨), так и под руководством Гоминьдана (*Гоминьдан* 國民黨), было «встроено» в общие социально-политические процессы, которые происходили в стране, а не существовало отдельно и не занималось сугубо женскими проблемами. Созданные в КПК и Гоминьдане центральные и местные отделы по работе среди женщин, помогали направлять феминистскую деятельность в нужном направлении через различные общественные объединения. Точно такая ситуация существовала в Советской России. Опыт был перенят и внедрен на китайской почве со свойственными ей особенностями и спецификой.

Синьхайская революция и проблема освобождения женщин

Гендерное неравенство к началу XX в. было привычной нормой жизни китайского общества и прочно укоренилось в умах китайцев. Даже реформаторы до начала XX в. не ставили проблему женщины как личности, хотя пытались поднимать темы женского образования для элиты и вероятности участия женщин в политической жизни. Определенную роль в образовании девочек играли миссионерские учебные заведения, в частности, открытые американской методистской церковью, тогда как традиционная китайская школа не считала обучение девочек необходимым. Прогрессивные родители отправляли девушек учиться за границу.

В результате Синьхайской революции (*Синьхай гэмин* 辛亥革命) в жизни большинства женщин не произошло кардинальных изменений. Мужчина по-прежнему имел неограниченную власть не только с точки зрения имущественных прав, но и морально-этического контроля над домочадцами. Женщина традиционно подчинялась в семье отцу, в браке мужу, после смерти мужа — старшему сыну. Признанными добродетелями, которые в девочках воспитывались с детства, считались покорность, послушание, терпение, неукоснительное соблюдение установленных правил. В доме мужа женщина обязана была принять образ жизни новой семьи, раствориться в нем, полностью отказаться от своего «я». Если приходили гости, а дома была одна женщина, то на вопрос: «Кто есть в доме?», — она отве-

чала: «Никого». Жестокое обращение матери мужа с невесткой было нормой семейной жизни и встречалось в Китае повсеместно. Женщина ощущала неравенство и испытывала угнетение не только от мужчины, но и от женщины в лице свекрови в силу ее привилегированного положения в доме как старшей по возрасту и приходившейся матерью главе дома. Нередко от свекрови можно было услышать: «Жена что штукатурка на стене, обвалится — заменим новой» [2, с. 702]. Заступничество сына осуждалось как непочтительное отношение к старшим. Жена целиком и полностью находилась в зависимости от мужа, практически не могла развестись и снова выйти замуж. Главной обязанностью женщины было следить за домом и рожать детей, а отсутствие потомства согласно древним философским трактатам было равносильно непочтительному отношению к предкам и ложилось тяжким грехом на жену. Она не могла быть похоронена в родной земле, чтобы не опозориться перед предками. Считалось, что такая женщина после смерти превращалась в «голодное привидение» и была обречена вечно скитаться без приюта. О таких говорили «лишена ста поколений» и относились к ним крайне пренебрежительно. Вторичное замужество считалось преступлением перед памятью покойного супруга. Иногда после смерти мужа женщину принуждали выйти замуж за брата мужа — и это тоже было нарушением свободы женщины. В китайском обществе долго сохранялся обычай, по которому, если жених умирал до свадьбы, невеста «выходила замуж» за табличку с его именем и не имела права снова создать семью. Таким образом, старые традиции, поверья и различные предрассудки, внушаемые девочке с раннего детства, создавали атмосферу, где женщина чувствовала себя скованной огромным количеством условностей, замкнутый круг которых разрывать ей было не под силу.

Сунь Ят-сен с большим вниманием относился к проблеме улучшения положения женщин, поэтому в первый год существования республики по его инициативе были приняты законодательные акты, направленные на изменение положения женщин. Всего в течение коротких 2,5 месяцев пребывания в должности Сунь Ят-сен подписал указы о запрете на бинтование ног (*чань цзу* 纏足) девочкам и заключение брака в детском возрасте поговору родителей, об отмене института наложниц, о допуске девочек к начальному образованию. Это были, с точки зрения Сунь Ят-сена, самые главные и наиболее реальные направления освобождения женщин. Указы имели огромное значение по своему содержанию и должны были изменить положение женщин, «открыть им дверь» в общественную жизнь. Однако преемники Сунь Ят-сена на посту президента не пошли по пути развития демократических норм. Право решать вопросы о правах женщин осталось в руках мужчин,

которые в своем большинстве не видели серьезных оснований для изменения старых норм, отмены многочисленных ограничений и закрепленного традициями положения женщин в обществе. Женщины так и не получили реального доступа к участию в жизни страны, обсуждению своих проблем и тем более принятию по ним решений, точно так как они не получили ни политических, ни экономических, ни юридических прав, ни возможности иметь полноценное образование и специальность, что Сунь Ят-сен считал важнейшим делом.

Подписанный 13 марта 1912 г. указ Сунь Ят-сена о запрете на бинтование ног отмечал, что оно «наносит вред семье и подрывает силы государства..., замыкает женщин в стенах дома, мешает получению образования и расширению кругозора» [3, т. 2, с. 264.]. Этот один из первых декретов новой власти принимался под влиянием личных впечатлений Сунь Ят-сена. Он очень хорошо помнил, как плакала его маленькая сестра, когда ей стягивали бинтами ножки, чтобы добиться размера так называемых трех цуневых золотых лотосов (*сань цунь цзинь лян* 三寸金蓮), достойных восхищения в соответствии с модой традиционного Китая. Отсюда пошло изречение «Пара маленьких ножек — чан слез». Даже маньчжурки носили специальную обувь, так называемые чашечки цветка, зрительно уменьшавшие размер ступни — так велико было влияние китайской традиции, полагавшей, что маленькая ножка гарантировала счастье девушки в семейной жизни. Возражения одного из ранних реформаторов Кан Ю-вэя 康有為 (1858–1927) против бинтования ног дочери вызвали резкий протест и непонимание даже в собственной семье, а предложенный им законопроект о запрете бинтования ног не был принят [4, кн. 1, с. 255]. Мать известной политической и общественной деятельницы Сун Цин-лин 宋慶齡 (1893–1981), которой из-за болезни вовремя не начали бинтовать ноги, осталась с ногами естественного размера и не считалась поэтому привлекательной невестой для китайских женихов. Она вышла замуж за вернувшегося из Америки Сун Яо-жу 宋耀如 (1864–1918), который за период обучения за океаном ослабил связь с традиционным обществом и его постулатами, усвоил западные ценности и сам воспринимался в Шанхае, куда приехал баптистским проповедником, как полуиностранец.

Китайские интеллектуалы и миссионеры относились к обычаю бинтовать ноги как символу социальной отсталости, влиявшему в конечном итоге на развитие страны в целом. С их точки зрения, он не только вызывал физические страдания женщин в течение всей жизни, ограничивал их мобильность, но и исключал вероятность участия в какой-то деятельности, кроме домашних дел. Запрет на бинтование ног имел огромный резонанс в обществе —

на бытовом уровне многие ассоциировали его с главными достижениями Синьхайской революции. Возник новый термин «отпустить» (освободить) ноги» (*фан цзу* 放足) как символ свершившейся революции.

Прогрессивные общественные деятели считали, что для изменения положения женщины следовало изменить сознание мужчины, за которым оставалось первенство при заключении брака и который при этом руководствовался сложившимися традициями, суть которых состояла в ярко выраженной семейственности, когда интересы женщины как личности не учитывались и рассматривались лишь в контексте финансово-экономических семейных и клановых интересов.

Первые годы после Синьхайской революции были насыщены попытками реформирования общества. «Движение за новую культуру»² (*Синь вэньхуа юньдун* 新文化運動) и «Движение 4 мая» 1919 г.³ (*У сы юньдун* 五四運動) поставили важнейшие для общества вопросы и направили интеллектуалов на путь, который демонстрировал явный отрыв от традиций и стереотипов старого общества.

Передовые женщины показывали пример борьбы за свои права, за свободы и справедливое положение в обществе, ставили вопрос о раскрепощении женщины, об изменении отношения к ней как к вещи или товару, освобождении ее от власти пережитков старой системы, об ослаблении влияния традиций на жизнь женщины. В 1920-е гг. многие девушки пытались отстаивать свое право на свободу вступления в брак, порывали с семьей в знак протеста против насильственного замужества и сбегали из дома, даже кончали жизнь самоубийством.

Китайские интеллектуалы об эмансипации женщин

Одной из первых теоретиков феминистского движения и борьбы за эмансипацию женщин в дореспубликанский период была Хэ Инь-чжэнь 何殷震 (1884–1920). Ее настоящее имя Хэ Чжэнь, однако свои работы она подписывала именем Хэ Инь-чжэнь, включив в него имя матери (Инь 殷) и подчеркнув этим равенство полов. Она представляла анархистский феминизм, который развивался параллельно с либеральным феминизмом. Хэ Инь-

² Движение за новую культуру 新文化運動 — реформаторское культурно-идеологическое движение в Китае за обновление общества в начале XX в. под лозунгами «наука» и «демократия».

³ Движение 4 мая 1919 г. 五四運動 — массовое антиимпериалистическое (главным образом антияпонское) патриотическое движение, начавшееся со студенческой демонстрации 4 мая 1919 г.

чжэнь выявляла разницу между мужчиной и женщиной на основе анализа соотношения приложенного труда и полученного вознаграждения и пришла к заключению, что разница между мужчинами и женщинами существует не только в патриархальном обществе с его политической, экономической, философской, социальной, идеологической, семейной и нравственной системой, но и в представившемся в «новом облики» капиталистическом обществе [5, р. 235–255]. Это было важно для китайских интеллектуалов, многие из которых видели в западной модели общества образец для подражания на пути замены «старого» «новым». Хэ Инь-чжэнь считала, что освобождение женщины возможно лишь в условиях «полной социальной революции» и отмены патриархального строя, а не ограничивается лишь социальным просвещением и политической борьбой [6, р. 183]. Свои мысли она изложила в документе под названием «Декларация женщин» (*Ньюйцзы сюаньбу шу* 女子宣布書) [7]. На ее идеи оказала определенное влияние марксистская теория освобождения женщин. Вместе с мужем, известным ученым Лю Ши-пэем 劉師培 (1884–1919), Хэ Инь-чжэнь одно время жила в Японии, где пара организовала Общество за восстановление прав женщин и газету «Тяньи бао» 天義報. В ней она опубликовала свои главные статьи: «К вопросу о женском труде», «К вопросу об освобождении женщин», «Экономическая революция и женская революция», «Женская месть» и др. Стоит отметить, что проблемы и тяготы, с которыми приходилось сталкиваться деревенским женщинам, занимавшимся тяжелым физическим трудом, оставались невидимыми и не обсуждались в обществе.

Активные участники движений «За новую культуру» и «4 мая» 1919 г. Чэнь Ду-сю 陳獨秀 (1879–1942), Ли Да-чжао 李大釗 (1889–1927), Лу Синь 魯迅 (1881–1936), Чжоу Цзо-жэнь 周作人 (1885–1967), Ли Да 李達 (1890–1966), Ху Ши 胡適 (1891–1962), Юнь Дай-ин 恽代英 (1895–1931) и другие, выступавшие против норм старого общества, базировавшихся на конфуцианстве и конфуцианской этике, доминирующей роли мужчины в семье, подчиненном положении женщины, заговорили об эмансипации — «освобождении женщины» (*цзефан фунью* 解放婦女). Они ставили вопрос о включении женского вопроса в борьбу за права и свободы личности, настаивали на необходимости установления равных прав мужчин и женщин [8, с. 66]. Профессор Пекинского университета Чэнь Ду-сю в 1919 г. подчеркивал, что слово народ — не может быть монополизировано только мужчинами, оно включает и женщин, и, говоря о прогрессе народа, следует учитывать интересы и права женщин [9, с. 27]. Резкой критикой положения женщины в старом обществе, где она «была вещью мужчины», «товаром», «несчастливым животным», отличались публикации основоположника современной

китайской литературы Лу Синя и других прогрессивных литературных деятелей в журнале «Новая молодежь» (*Синь циннянь* 新青年) [Там же, с. 67]. Писатель не придерживался традиционного взгляда на семью и представлений о женщине как о «мудрой матери и хорошей жене», ограничивавших жизнь женщины лишь семейным кругом. К проблеме эмансипации женщин в период «Движения 4 мая» 1919 г. обращались многие интеллектуалы. Писатель Шэнь Янь-бин 沈雁冰 (Мао Дунь 茅盾, 1896–1981) в 1919 г. в статье «Освобожденные женщины и освобождение женщин» отмечал, что женщинам надо освободиться от облика лишь «хорошей жены». Только в 1919–20 гг. Мао Дунь написал около 20 статей о важности изменения положения женщин. Тема была настолько актуальна, что обсуждалась всеми слоями китайского общества. Коммунист, философ и педагог Ли Да отмечал, что история женщин — это история подчинения мужчине, и выступал за изменение сложившихся отношений.

Китайская компартия сформулирована базовые установки политики в женском движении на II съезде партии в 1922 г. В их основу лег опыт Советской России и идеи коммунистических лидеров Ли Да-чжао и Чэнь Ду-сю, которые полагали, что женщины, составляя половину населения страны, должны наравне с мужчинами участвовать в определении ее будущего. Партия признавала важность женского движения, выступала за изменение неравноправного положения женщин, участие женщин наравне с мужчинами в политической, экономической, культурной жизни общества. КПК проводила работу среди женщин всех слоев общества и рассматривала задачи женского движения не только в части борьбы за гендерное равенство, но и участия в национально-революционном и антиимпериалистическом движении [10, с. 22].

Один из первых марксистов Китая и пропагандистов опыта Советской России коммунист Ли Да-чжао под влиянием произошедших в России после октября 1917 г. изменений, в том числе в положении женщин, пошел дальше идеи о просто освобождении женщины от пут семьи. В публикации 1922 г. «Религия и свобода, равенство и братство» он поставил вопрос об участии женщин в политической жизни [11, с. 351]. В 1923 г. в одном из выступлений Ли Да-чжао указал, что женское движение включает в себя движение за права матери, движение за права женщин и пролетарское женское движение. Он считал, что права женщины должны были быть закреплены юридически, чего не было в традиционном Китае. Ли Да-чжао выступал за равные конституционные права женщин, в защиту их интересов в гражданском, уголовном, административном праве, за принятие закона о браке, о допуске женщин к образованию, к профессиональной деятельности и надеялся, что

«организованное движение за права женщин возникнет во всех провинциях и уездах» Китая [Там же, с. 362].

Ли Да-чжао в 1923 г. сформулировал развернутую программу по женскому вопросу, отражавшую позицию партии, главной идеей которой было гендерное равенство.

1. Конституционное право избирать и быть избранными должно быть равным;
2. В гражданском праве родительские права, имущественные права, правоспособность и прочие неравноправные нормы должны быть исправлены;
3. Должен быть принят закон о браке;
4. Уголовное право, с одной стороны, признает многобрачие преступлением, а с другой стороны, не считает преступлением обладание наложницами, что крайне вредит человеческой морали, и это крайнее неравноправие должно быть исправлено;
5. Уголовное право должно строжайше запретить куплю-продажу женщин;
6. Вопрос о взаимном согласии на вступлении в брак и о повышении брачного возраста... в нынешнем китайском уголовном праве тут все еще есть изъян, и нужно требовать, чтобы государство ввело соответствующие дополнения;
7. В административном плане не следует ограничивать право женщин быть чиновниками;
8. Женщины должны иметь равные возможности получать образование;
9. Вопрос о профессиональном равноправии также относится к числу крайне важных, и если женщина, отбросив семейные оковы, желает иметь право на экономическую независимость, то первым шагом к этому будет получение профессии, чтобы зарабатывать для самостоятельной жизни (неравенство же в заработной плате существует не только в Китае, такого рода факты имеют место и в Америке, и в Австрии, наглядным примером этому служит то, что среди преподавателей учебных заведений мужчин много, а женщин крайне мало);
10. Помимо этого, женщины должны быть допущены ко всем мужским профессиям, которыми они могут заниматься, и иметь равное право заниматься ими [Там же, с. 362].

Созвучные идеи высказывал один из инициаторов «Движения за новую культуру», первый руководитель КПК Чэнь Ду-сю, который посвятил женской теме несколько работ. Чэнь Ду-сю воспринимал освобождение женщин как фундамент социальной трансформации и считал, что без освобождения

женщин невозможно развитие государства: «Если женщина несчастна, то и мужчина не способен рядом с ней продвигаться вперед и совершенствоваться». Чэнь Ду-сю связывал освобождение женщин с повышением уровня нравственности в Китае. В опубликованной в печатном органе «Движения за новую культуру» журнале «Новая молодежь» статье «Предупреждение молодежи» (*Цзингао циннянь 警告青年*) он призывал девушек наравне с юношами участвовать в политической деятельности, чтобы сбросить путы рабства и феодализма, вступить на западный путь демократической революции [12]. В 1921 г. Чэнь Ду-сю говорил, что решение женского вопроса неотрывно от социализма. В работах «Мои взгляды на освобождение женщин», «Дурные нравы», «Национальное освобождение и освобождение женщин» Чэнь Ду-сю высказывался за предоставление женщинам свободы и равных с мужчинами прав. Он полагал, что женщины должны сами осознать важность и необходимость изменений и вести борьбу за них.

«Движение за новую культуру» и «Движение 4 мая» привели к размежеванию в лагере сторонников реформ. Одни под влиянием Октябрьской революции стали сторонниками преобразований на основе марксистской теории — это коммунисты и беспартийные марксисты. Другие ушли вправо, полагали, что китайское общество не нуждается в фундаментальном преобразовании, а изменение в положении женщин свели к формированию «новой» образцовой жены. На такой позиции остался, например, один из ранних участников «Движения за новую культуру» известный философ Ху Ши, который не видел смысла отрывать женщину от ее домашних и семейных дел, но выступал за просвещение женщин. В 1930–40-е гг. китайское правительство пропагандировало «современную» нуклеарную семью, в которой существовало разделение труда, и роль женщины ограничивалась созданием благоприятных условий для мужа и детей, т.е. по-прежнему не связывалась с обществом и занятостью вне дома. По существу это было повторение аналогичного тезиса Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929), высказанного им еще в конце XIX в. в работе «Об образовании женщин» (*Лунь нью сюэ 論女學*) [13].

В 1938 г., выступая на открытии женской средней школы в Ханькоу, Чэнь Ду-сю отмечал, что проблема женщин остается одной из серьезных, и ее решение неотрывно от решения всего комплекса социальных вопросов в стране. Он подчеркнул, что после «Движения 4 мая» и Северного похода (*бэй фа 北伐*)⁴ женщины получили лишь относительное освобождение, добились некоторого прогресса в вопросах права собственности, семей-

⁴ Северный поход (1926–1927) — поход Национально-революционной армии Китая в целях объединения страны военным путём.

ных отношений, свободы в заключении брака. Но большинство обычных жен остались в зависимости от своих хозяев-мужей: «Для большинства свобода остается несвободной, и женщины чувствуют себя несчастными. У них нет свободы в выборе трудовой деятельности, нет свободы в браке», они по-прежнему связаны разнообразными путами [14]. И такое положение оставалось на большей территории страны в течение всего республиканского периода. Незначительный прогресс наблюдался в приморских больших городах и промышленных центрах.

Зарождение женского новодемократического движения

Начало XX в. отмечено стремительным пробуждением национального сознания китайских интеллектуалов и молодежи. На подъем общественной активности оказали влияние неблагоприятные для Китая результаты Первой мировой войны, разочарование в западных ценностях, сворачивание демократических преобразований в стране, а также достижения Советской России. Сразу после Синьхайской революции в крупных городах (Пекине, Шанхае, Нанкине) начали возникать женские объединения, часть из которых активно проявили себя в «Движении за новую культуру» и «Движении 4 мая» 1919 г. на волне патриотического подъема: Пекинская ассоциация женщин, Тяньцзиньское женское патриотическое товарищество, Шанхайская ассоциация женщин, Хунаньский союз студентов и студенток, обучавшихся и работавших во Франции, Гуандунский союз за освобождение женщин и др.

Под влиянием Октября многие девушки начали изучать марксизм, интересоваться большевизмом, вступать в коммунистические кружки, позже в компартию и комсомол. С образованием компартии в Китае начало зарождаться новодемократическое женское движение.

Яркая личность того времени — Мяо Бо-ин 繆伯英 (1899–1929) — учительница по образованию, организатор женского и рабочего движения, последовательно выступавшая за эмансипацию женщин, первая женщина — член КПК [15, с. 6–20, 16, с. 116–129]. Приехав в Пекин, она первым делом отрезала длинные волосы, которые считала признаком феодализма. На волне движения за обновление в стране она включилась в общенациональную кампанию борьбы КПК за права народа, легальными и нелегальными методами вела пропаганду установок КПК, прилагала усилия для подъема самосознания китайских масс, будь то рабочие, молодежь или женщины. В 1919 г. вместе с другими активистками Мяо Бо-ин организовала при Пекинском университете группы, в которых молодые люди вместе работали

и учились. Одна из четырех групп целиком состояла из девушек, желавших повысить свой образовательный уровень. В 1920 г. Мяо Бо-ин в статье «Семья и женщина» обосновывала связь между прогрессом общества и эмансипацией женщин. Ее идея состояла в том, что положение женщины должно меняться вместе с прогрессом человечества. В том же году она возглавила Шанхайскую организацию за права женщин. Мяо Бо-ин, работая в среде рабочих, всегда делала упор на активизацию женщин. В 1922 г. она вместе с Чжоу Минь 周敏 и другими студентками в Пекине организовала Общество за права женщин (*Нюй цюань юньдун тунмэнхуэй* 女權運動同盟會), которое выдвинуло четкие требования: отмена всех законов, подчиняющих женщин мужчинам, закрепление в законодательном порядке гендерного равенства в браке, запрет проституции и института наложниц, продажи девочек, бинтования ног, принятие закона, защищающего женщину в вопросах оплаты труда, закрепление в законе права женщин на доступ во все образовательные учреждения [17, р. 80–81]. В период подъема революционного движения в 1925–27 гг. Мяо Бо-ин, используя все возможности единого фронта Гоминьдана и КПК, мобилизовывала массы, в том числе женщин, на участие в национально-революционном движении, на борьбу с милитаристами, организовывала медицинские отряды и занималась пропагандистской работой в Пекине, Нанкине, Шанхае. Умерла от тифа в 1929 г. Ее достаточно радикальные взгляды разделяли многие юные участницы коммунистического движения.

Проблемами изменения положения женщин занимались студенческое общество «Новый народ» (*Синь минь* 新民, Чанша, Хунань, 1918) и ассоциация учащейся молодежи «Сознание» (*Цзюэу* 覺悟, Тяньцзинь, 1919). Общества ставили целями распространение марксизма и призывали к антифеодальной борьбе, частью которой было движение за освобождение женщин. В своих печатных изданиях они освещали события в Советской России, положение женщин и состояние женского движения. В обе организации на равных условиях принимали юношей и девушек. Последние занимались просветительской и образовательной деятельностью среди простых женщин [18, с. 45–46]. Начав сомневаться в западных ценностях и западной демократии после Первой мировой войны, молодежь с интересом обратилась к изучению практики Советской России, направились на учебу в Москву, чтобы своими глазами увидеть преобразования, совершаемые большевиками. По возвращении на родину эти молодые люди предлагали использовать полученные знания в Китае, в том числе в женском движении.

Самой молодой участницей Общества «Сознание» была Дэн Ин-чао 鄧穎超 (1904–1992) — впоследствии известный общественный, политический

деятель, руководитель женского движения. Дэн Ин-чао — супруга Чжоу Энь-лая, по инициативе которого было создано общество. В 15 лет она приняла участие в патриотическом «Движении 4 мая» 1919 г. Через Общество «Сознание» реально помогала женщинам, испытывавшим домашнее угнетение и насилие, организовывала группы для обучения грамоте бедных женщин в Тяньцзине. Дэн Ин-чао принадлежат статьи, в которых она раскрывала женщинам новые жизненные принципы: «Победа», «Любовь и образование», «Как одна студентка получила урок от своей свекрови», «Девушки под экономическим гнетом» и др. В 1920 г. вопреки всем традициям она стала учительницей в начальной школе для мальчиков в Пекине, потом преподавала в Тяньцзине, организовала одно из первых празднований международного женского дня 8 марта, стимулировала женщин на участие в политической и общественной жизни. Она была пионером китайского женского движения, видным представителем китайских женщин XX в. Как и другие женщины-коммунистки (вступила в КПК в 1925 г.), она не только отстаивала права женщин, но и вела активную политическую и партийную работу, участвовала в Великом походе (Чан Чжэн 長征, 1934–1936). В 1928 г. она вместе с мужем находилась в Москве, где проходил VI съезд КПК, в 1946 г. стала единственной женщиной-представителем КПК на Политической консультативной конференции (Чжэнчжи сешан хуэйи 政治協商會議). Во время антияпонской войны организовывала помощь детям и женщинам, пострадавшим от военных действий [19, с. 53–57]. В период КНР продолжила общественную и политическую работу, в том числе была заместителем председателя Всекитайской федерации женщин первых трех созывов и почетным председателем этой организации 4-го созыва.

КПК⁵ с момента образования уделяла большое внимание женскому движению, видя в женщинах большой потенциал. Съезды партии принимали отдельные резолюции по женскому вопросу, направляли женское движение [20]. По примеру ВКП(б), в которой с 1919 г. действовали отделы по работе с женщинами, китайская компартия также создала подобные структуры. Аналогичные отделы были и в Гоминьдане, который во многом копировал структуру ВКП(б). Сознывая важную роль женщин в укреплении своего влияния, Гоминьдан инициировал создание таких объединений, как «Союз женщин», «Новые женщины», а также ряда печатных изданий, в которых проводились идеи об установлении гендерного равноправия, распространении образования, улучшении условий труда женщин. Гоминьдановские газеты печатали материалы о положении женщин в России, как до Октября, так и после революции.

⁵ Коммунистическая партия Китая образована в 1921 г.

В июле 1922 г. на II съезде КПК впервые кандидатом в члены ЦК КПК была избрана женщина — Сян Цзин-юй 向警予, которая стала известным деятелем движения за права женщин в Китае.

Сян Цзин-юй (1895–1928) [21, с. 164–180; 22, р. 42–50] родилась в семье богатого торговца, который дал дочери хорошее среднее образование. В 1919 г. девушка уехала учиться во Францию, где в 1920 г. вышла замуж за известного в будущем коммуниста Цай Хэ-сэня 蔡和森 (1895–1931). Увлеченные изучением марксизма, для свадебной фотографии молодожены позировали с томом «Капитала» в руках. После возвращения в Китай избиралась членом ЦК КПК на III–V съездах, руководила отделом ЦК по работе с женщинами, была редактором еженедельной женской газеты «Фунюй чжоубао». Ей принадлежат статьи по вопросам женского движения: «Женское движение в Китае в последние годы», «Новая эра пропагандистской работы среди китайских женщин», «Основы женского движения», «К разговорам Ван Би-хуа о феминизме», «Три проблемы, на которые должен обратить внимание Шанхайский союз за права женщин», «Три течения в китайском движении интеллектуалок» и др. Она последовательно выступала за ликвидацию гендерного неравенства, за предоставление женщине равных с мужчиной прав, обосновывая это тем, что они равны от природы. Видела истинный смысл феминизма в завоевании женщинами общих прав и равноправия в обществе, а социальные преобразования в Китае связывала с копированием опыта Октябрьской революции. Критиковала индивидуалистические выступления некоторых представительниц интеллигенции за свои конкретные права, за стремление получить официальные посты, уделяла большое внимание работе среди трудящихся женщин и обеспечению их прав, выступала против угнетения женщин в любом виде, будь то семья или производство. После возвращения из Франции ее критика семьи сопровождалась теоретическими выкладками из работ о семье Ф. Энгельса. Она была не только искренней сторонницей освобождения женщин, но и убежденной революционеркой с марксистскими идеалами. Казнена гоминьдановскими властями 1 мая 1928 г. в Ухане.

В 1925 г. на IV съезде КПК руководителем Женского отдела ЦК КПК была избрана Ян Чжи-хуа 楊之華 (1901–1973), вторая жена известного коммуниста первого поколения Цюй Цю-бо 瞿秋白 (1889–1935).

Ян Чжи-хуа начала активную революционную деятельность с «Движения 30 мая» 1925 г. (*Учжоу юньдун 五卅運動*), участвовала в забастовке рабочих хлопчатобумажной фабрики, большинство которых составляли женщины. Возглавила отдел по работе с женщинами Шанхайского комитета КПК. По ее инициативе началось издание журнала «Китайская женщина» (*Чжунго*

фунюй 中國婦女), который выходил три раза в месяц. В «Очерке женского движения» (Фунюй юньдун гайлунь 婦女運動概論), написанном в 1927 г., Ян Чжи-хуа высказывает зрелые суждения о женском движении, связывает его с общественным развитием и отмечает: «Если у половины человечества (женщин — А.В.) нет надежды на освобождение, то не является ли наше так называемое освобождение всего человечества чепухой?» [23]. Она внимательно изучала опыт женского движения в Европе и СССР, с одобрением констатировала участие женщин в построении новой государственной системы в Советском Союзе и надеялась на подобное развитие в Китае, выступала за международное единство женского движения в разных странах. Анализируя уроки «Движения 30 мая», Ян Чжи-хуа делала вывод о том, что женщины неизбежно будут участвовать в политических движениях, что женское движение не изолировано, а составляет часть национально-революционного движения, что женщины должны объединиться в борьбе за свои права, а женские организации должны ставить реальные цели, понятные и близкие их участницам [Там же]. В 1928 г. вместе с мужем она участвовала в работе VI съезда КПК и VI Конгресса Коминтерна в Москве. До 1930 г., пока Цюй Цю-бо занимал должность представителя Китайской компартии в Коминтерне, Ян Чжи-хуа училась в Университета им. Сунь Ят-сена. После смерти Цюй Цю-бо в 1935 г. она снова была отправлена в Москву на учебу. После образования КНР Ян Чжи-хуа избиралась заместителем председателя Всекитайской федерации женщин и руководителем Отдела женского труда Всекитайской федерации профсоюзов. Во время культурной революции Ян Чжи-хуа подвергалась критике и долгое время находилась под арестом.

Подъем революционного движения в 1925–1927 гг. вызвал активность в женских рядах и привел к образованию многочисленных женских организаций в южном и центральном Китае, в том числе в сельской местности. Они несли новые идеи о роли и месте женщины в политической, экономической и общественной жизни. Только в период с 1924 по середину 1926 г. было создано не менее 25 объединений в Пекине, Шанхае, провинциях Гуанси, Гуандун, Фуцзянь, Хубэй, Хэнань, Хунань, Чжэцзян, Шаньдун [Там же]. Ученые спорят, какие женские организации — коммунистические или националистические — были более многочисленными или имели более глубокие программные требования. Суть состоит в том, что в объединениях обоих направлений было много общего в период единого фронта КПК и Гоминьдана. Следует отметить, что женское движение в разных районах было крайне неравномерным, на него оказывало общее положение на местах, существование разных милитаристских режимов. Движение за эмансипацию женщин развивалось свободнее и интенсивнее, напри-

мер, в таких провинциях Гуандун, Хунань и Хубэй, чем в северной Чжили. Росло движение женщин за свои права в легкой промышленности, где именно работницы составляли большинство. Женщины не остались в стороне от общего «пробуждения», тем более что проблем, которые требовали настоящего решения, у женщин было гораздо больше, чем у мужчин. Смена режимов в Пекине, раздробленность страны, постоянные милитаристские войны между военными режимами, разрыв сотрудничества КПК с Гоминьданом мешали формированию единого механизма в женском движении. Тем не менее, в период с 1928 г. по 1937 г. (до начала полномасштабной войны с Японией) в разных провинциях было создано более 30 женских организаций разной направленности: от помощи беженцам до бойкота иностранных товаров и подготовки женщин к отправке на фронт. Таким образом женщины демонстрировали свое гендерное равенство. В этот период работали, например, Шанхайская женская филантропическая организация, Нанкинская патриотическая антияпонская группа, Организация медсестер, Столичная ассоциация за продвижение китайских товаров, Гуандунская организация помощи беженцам, в пров. Гуанси существовала женская военнизированная группа [24]. После начала японской оккупации части территории Китая в 1931 г. сугубо женские проблемы отошли на второй план, уступив на долгие годы место решению задачи сплочения сил нации для противостояния агрессору. На контролируемых коммунистами территориях женщины пользовались равными с мужчинами правами, что означало для них общие трудности, участие в труде для фронта и в боевых действиях с риском для жизни. Еще раньше женщины участвовали в Великом походе китайской Красной армии (1934–1936), показав пример героической борьбы и преодоления трудностей. Взятые в то время в плен бойцами Красной армии буржуазные интеллигенты признавали: «Разве можно сравнить женщин из буржуазного круга, думающих только о белилах и румянах, с женщинами-бойцами Красной армии» [25, с. 63–66].

Одной из таких женщин, прошедших закалку революционной борьбой, подпольной работой и Великим походом, была Цай Чан [26, РГАСПИ, Ф. 495. Оп. 25. Д. 109. Л. 1]. В ее деятельности четко прослеживается политика КПК на мобилизацию женщин для участия в политической подпольной работе партии, направленной на завоевание власти. Отстаивая равноправие женщин, КПК предоставила возможность женщинам участвовать во всех направлениях ее деятельности, включая самые опасные.

Цай Чан 蔡畅 (1900–1990) — видная руководительница женского коммунистического движения XX в., сестра Цай Хэ-сэня. В 1915 г. сбежала из дома, чтобы не вступать в брак по выбору родителей и изменила имя Цай Сянь-си

на Цай Чан, «чтобы изменить судьбу». Так делали многие прогрессивно настроенные девушки. Участвовала в работе Общества «Новый народ» и «Общества труда и учебы женщин». Уехала во Францию по программе «учиться и работать». Там вышла замуж за известного в будущем коммуниста Ли Фу-чуня 李富春 (1900–1975), одного из руководителей КНР. На скромном торжестве присутствовал Дэн Сяо-пин, с которым молодожены обсуждали возможности их «революционного союза» для будущего Китая [27, р. 54–55]. Вернувшись в Китай, занималась работой среди женщин-работниц в Гуандуне, Гуанси, Хунани, Цзянси, Хубэе. В период первого единого фронта вступила в Гоминьдан и вместе с Дэн Ин-чао помогала руководительнице женского отдела Гоминьдана Хэ Сян-нин организовывать женского движение. Цай Чан выступала за полное освобождение женщин, считала необходимым объединить движение за освобождение женщин с национальной революцией и освободительным движением рабочего класса. Участвовала в VI конгрессе Коммунистического Интернационала в Москве в 1928 г. Сыграла важную роль в разработке первого «Положения о браке» Советского района. Во время Великого похода работала в среде женщин, агитировала их вступать в Красную армию. Выступала за равное участие мужчин и женщин в революционной борьбе, в борьбе за победу революции, призывала женщин включаться в производство, во время антияпонской войны — в борьбу с врагом и заботу о вдовах и сиротах. Занималась работой среди женщин по линии партии и профсоюзов. Накануне образования КНР была членом подготовительного комитета по созданию Всекитайской женской организации. Была избрана в Исполком созданной в Париже в 1945 г. Международной демократической федерации женщин, в 1948 г. — заместителем Председателя этой организации [28, р. 21–25].

Нельзя не отметить значительный вклад в организацию движения за гендерное равенство Хэ Сян-нин 何香凝 (1878–1972), революционерки, феминистки, художницы и поэтессы, супруги соратника Сунь Ят-сена Ляо Чжун-кая 廖仲愷 (1877–1925). Она рано включилась в политическую деятельность, в правительстве Сунь Ят-сена возглавила работу среди женщин. Ее глубокое убеждение состояло в том, что обеспечение гендерного равенства в правовом, экономическом, образовательном и социальном поле служит делу развития государства; что женщины не могут стоять в стороне от политической и экономической борьбы, от участия в национальной революции. 8 марта 1924 г. по ее инициативе на юге Китая впервые отмечался международный женский день. Она содействовала открытию больниц и школ для работниц, помогла организовать Институт изобразительных искусств для женщин в Гуанчжоу [29]. Вместе с Цай Чан и Дэн Ин-чао они создали несколько

женских рабочих и крестьянских организаций, среди которых: Либеральное общество, Союз женщин-телефонисток, Союз гуандунских женщин. Через них шла помощь женщинам в решении жизненных проблем, в частности, семейных дел, связанных с браком и разводом, в противостоянии семейному насилию [Там же]. Во время Северного похода Хэ Сян-нин проводила мобилизацию среди женщин, в 1926 г. в Ханькоу организовала школу для подготовки женщин к участию в походе.

В период антияпонской войны женщины организовывали сбор средств для приобретения медикаментов для армии, создавали трудовые кооперативы, чтобы заработать средства для помощи вдовам и сиротам. Например, хорошо известна активная благотворительная деятельность сестер Сун: Сун Цин-лин (вдовы Сунь Ят-сена), Сун Мэй-лин 宋美玲 (1897–2003), супруги Чан Кай-ши 蔣介石 (1897–2003) и Сун Ай-лин 宋艾玲 (1889–1973) (супруги председателя Исполнительного юаня Кун Сян-си 孔祥熙 (1881–1967)). На оккупированных японцами территориях простые женщины боролись за свою жизнь, пытаясь выжить и не попасть в сексуальное рабство к врагам.

Таким образом, женское движение в Китае развивалось параллельно с общенациональным движением. С образованием КПК оно влилось в русло партийной работы. Компартия понимала важность выхода из тьмы и бездействия и вовлечения в общественно-политическую жизнь женщин, которые составляли почти половину населения страны. С другой стороны, компартия предоставили женщинам поле, на котором они могли проявить свои возможности.

Роль прессы в распространении идей об освобождении женщин

Печатные издания играли большую роль в создании и пропаганде образа освобожденной «новой женщины». Еще до Синьхайской революции обучавшиеся в Японии китайские студентки издавали свою газету, в которой поднимали вопрос о необходимости изменения положения женщин. Многие из вернувшихся в Китай выпускниц приняли участие в движении за преобразования в стране, работая в прессе. В 1915–1920 гг. возникло около 30 газет, где звучала «женская тема», в 1919–1922 гг. — более 10. Среди них: «Новая молодежь», «Сознание» (*Цзюэу* 覺悟), еженедельник «Народ» (*Жэньминь чжоукань* 人民周刊), «Миньго жибао» 民國日報, хунаньская студенческая газета «Сянцзян пинлунь» 湘江評論 и др. Выходили специализированные женские газеты: «Женское обозрение» (*Фунъюй пинлунь* 婦女評論), «Новая женщина» (*Синь ньюсин* 新女性), «Труд и женщина» (*Лаодун юй фунъюй* 勞

動與婦女) «Мир женщин» (Фунюй шибао 婦女世報) «Женский журнал» (Фунюй цзачжи 婦女雜誌) [30, с. 255–256.]. Во многих изданиях открылись специальные женские полосы, знакомившие китаянок с положением женщин в мире. Публиковались китайские и переводные литературные произведения на женские темы. Симпатизировавшие «Движению за новую культуру» и «Движению 4 мая» газеты помещали статьи о буржуазной национальной революции, пропагандировали патриотические и просветительские идеи, призывали передовых женщин соединить борьбу за свое освобождение с борьбой за национальную независимость и революцию, проявлять свои возможности при определении места в обществе.

Наиболее распространенными программными требованиями, которые отражала пресса, были такие, как закрепление во временной конституции права женщин на политическую деятельность, на участие в решении государственных дел, что подразумевало право избираться в парламент, работать в правительственных органах. Звучало также требование предоставить женщинам равное с мужчинами право на получение образования. Однако многие чисто женские проблемы обсуждали и решали мужчины, исходя из своего понимания потребностей женщин. Даже авторами публикаций на женские темы и редакторами журналов и газет, освещавших гендерные проблемы, нередко были мужчины, например, в популярной газете «Фунюй шибао» (Шанхай, 1911–1917). Вероятно, именно поэтому, в целом, не отрицая возможность освобождения женщин, редакция журнала выступала за его осуществление в ограниченных пределах, которые регламентировались старыми представлениями о роли женщины как жены и матери.

Широко обсуждались такие темы, как образование женщин, свобода в любви, семейная этика, сексуальные отношения. Самые активные сторонники преобразований видели причиной многих бед конфуцианство и традиционную семью, которую обвиняли в том, что она убивала индивидуальность и препятствовала развитию личности, закрепляла гендерное неравенство и семейную иерархию, поддерживала существование рабского менталитета, подавляла интерес женщин к общественным и государственным



Ил. 1. Журнал «Сознание»

ным проблемам, и поэтому подлежала разрушению. Сторонники преобразований проводили связь между личным счастьем и превращением Китая в сильное современное государство. Многие материалы осуждали старую систему заключения браков по сговору родителей, рассказывали о браках по любви и случаях противостояния родителей и детей. Тем не менее, браки по решению, которое принимала семья, составляли до 1949 г. абсолютное большинство в сельских районах, где проживала основная часть населения страны [31, p.16].

Материалы об освобождении женщин, работы К. Маркса. В.И. Ленина помещал журнал «Новая молодежь». После Октября 1917 г. в нем появились статьи о женском движении в Советской России. Пресса распространяла информацию о прогрессивных изменениях в положении женщин и установлении равноправия полов в Советской России. Из журнала читатели черпали новые идеи, пришедшие из России: освобождение женщин должно происходить одновременно с общественными преобразованиями, трудящиеся женщины должны быть главной силой движения за освобождение женщин и важным участником демократической революции, должны действовать вместе с другими угнетенными элементами, чтобы добиться победы в революции. Газета «Новый народ», напечатала изложение речи В.И. Ленина на I Всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г., в которой говорилось об участии женщин в общественной и политической жизни, об установлении равного права на развод, что было болезненной темой для Китая, о борьбе с предрассудками путем пропаганды и просвещения народных масс, что было созвучно содержанию «Движения за новую культуру», об уничтожении всех ограничений для женщин. Ленин говорил, что права и свободы женщин нигде так полно не осуществлены, как в России [32, с. 185–187]. Именно воплощение в жизнь многих демократических лозунгов в Советской России привлекло внимание китайской интеллигенции и привело ее к повороту от изучения и копирования исключительно опыта Японии и Запада к анализу реальных дел большевиков. Еженедельная «Народная газета» (*Жэньминь бао* 人民報) в 1920 г. рассказывала о женском труде в российской деревне, об успехах революции, предоставившей женщинам избирательные права, 8-часовой рабочий день и одинаковые с мужчинами условия труда [33]; а в 1922 г. поместила статью «История женского движения за свои права», рассказывая о том, как женщины в России приобрели политические права. Подобные статьи не могли не оказывать влияния на формирование позиции китайских интеллектуалов по женскому вопросу. Возникнув в 1915 г. на волне «Движения за новую культуру», требования «освобождения женщин» под влиянием пришедших из России

сведений приобретали более конкретное содержание, в них включались, например, требования, относившиеся к трудящимся женщинам, для которых было важно завоевать равные с мужчинами права на труд, продолжительность рабочего дня и оплату труда. Расширялась социальная база женского движения. Некоторые издания не вникали в суть борьбы за гендерное равенство, а просто стимулировали большую открытость женщин, их стремление выйти за рамки семьи и включиться в социальную активность. Например, журнал «Студент» (*Сюэиэн цзачжи* 學生雜誌) в 1920 г. опубликовал фотографии женщин-пилотов, чтобы китайские девушки обретали смелость и решались на новые дела [34]. «Женская газета» 2 января 1924 г. поместила статью «Новые вехи в китайском женском движении», в которой проводились параллели между борьбой женщин за политические права в Советской России и США и предпринималась попытка выявить наиболее рациональные и приемлемые для Китая моменты. Следует отметить, что это был период сотрудничества КПК и Гоминьдана, Сунь Ят-сен изучал опыт СССР и в некоторых сферах использовал его. Неслучайно поэтому появление в прессе значительного числа публикаций о положении женщин в России.

Газета «Фунюй жибао» ставила целью расширение кругозора и углубление знаний женщин путем публикации рассказов, романов, научно-популярных статей о положении женщин в других странах, о необходимости ставить в Китае вопрос о равных правах мужчин и женщин и участии женщин в общественно-политической жизни. Эта газета выдержала наибольшее количество выпусков по сравнению с другими изданиями начала 1920-х гг. Она, как и другие специализированные женские издания, помещала фотографии и рисунки, показывающие, как должна выглядеть современная женщина, давала советы относительно модных тенденций в одежде, прическах, украшениях. На основе рекомендаций газет и журналов формировался поведенческий стереотип китайских женщин. По мнению Ю.А. Селиверстовой, «женскому типу на рубеже 20-х гг. были присущи такие характеристики, как наличие образования, собственной гражданской позиции, трудолюбие, самостоятельность, внешнее уподобление мужчине, нарочитая демонстрация способности ни в чем не уступать противоположному полу, будь то труд на заводе или же участие в спортивных соревнованиях» [35].

Значимую роль в пропаганде гендерного равенства, права на свободу в заключении брака, экономической самостоятельности, важности получения женщинами достойного образования и участия в государственных делах сыграл первый в своем роде женский иллюстрированный журнал «Освобождение» (*Цзефан* 解放), издававшийся с 1920 г. Освещаая праздник

8 марта в 1920 г., журнал писал, что это день борьбы женщин за свои права и за мир во всем мире. Журнал «Фунюй цзачжи», издававшийся в 1915–1931 гг. в основном затрагивал темы искусства.

Популярностью пользовались курировавшиеся писательницей Ши Пин-мэй в 1924 г. приложение к «Столичной газете» (*Цзин бао* 京報), «Женский еженедельник» (*Фунюй цжоукань* 婦女周刊) и в 1926 г. феминистский еженедельник «Шиповник» (*Цянвэй* 薔薇).

В 1931 г. Шанхайское общество девушек приступило к выпуску журнала «Микрофон», который наряду с рассмотрением общественно-политических тем, например, «Молодежь и вожди» (об условиях появления таких вождей, как Ленин, Сталин, Сунь Ят-сен), публиковал материалы по литературе, искусству, общественным наукам. Появившийся в Шанхае в 1932 г. журнал «Жизнь женщин» (*Фунюй шэнхэ* 婦女生活) издается до сих пор. Его цель состояла в формировании «правильного мировоззрения» у женщин. Журнал давал рекомендации по поводу того, как «в условиях полуфеодалного, полукOLONиального Китая изменить свое рабское положение», расширить сознание, самим управлять своей жизнью, стать женщиной «новой эпохи» [36, с. 27–28.]. Появление журнала пришлось на начало проведения Чан Кай-ши кампании за «новую жизнь» в стремлении создать «нового человека».

Большое внимание женской прессе уделяла КПК, которая через различные издания проводила мысль о том, что женское движение — это не чисто феминистское движение, а революционное движение, объединяющее угнетённых людей в поисках освобождения. В декабре 1921 г., в год образования КПК, в Шанхае от имени Китайской федерации женщин начал выходить журнал «Женский голос» (*Фунюй шэн* 婦女聲). Это было партийное издание, считавшее, что освобождение женщин — это освобождение трудящихся. Под партийным влиянием находился редактируемый Ян Чжи-хуа журнал «Китайская женщина» (*Чжунго фунюй* 中國婦女, орган Шанхайской федерации женщин), призывавший женщин к антиимпериалистической борьбе за национальное освобождение, к отстаиванию своих политических и экономических прав. Женская пресса сыграла важную роль в повышении сознательности женщин, в понимании ими значения борьбы за свое освобождение, соединила женское движение с практикой революционной ситуации. Уже в ранний период своей деятельности, на III и IV съездах в 1923 г. и 1925 г. в резолюциях по женскому вопросу указывалось на необходимость иметь женские издания и колонки в других печатных органах, чтобы руководить женским движением, направлять повседневную жизнь женщин, вести пропагандистскую работу [37]. Например, член КПК Лю Цин-ян 劉清陽 (1894–

1977) в 1924 г. в Тяньцзине организовала издание «Женской газеты» (*Фунюй жибао* 婦女日報), которая освещала условия жизни женщин, пропагандировала женское освободительное движение и марксизм-ленинизм. В 1926 г. под руководством Мяо Бо-ин в провинции Хунань начинает выходить газета «Женский авангард» (*Фунюй сяньфэн* 婦女先鋒). В период первого единого фронта КПК и Гоминьдана партии сотрудничают в женском движении, члены КПК на индивидуальном основе вступают в Гоминьдан, работают в гоминьдановских женских организациях, союзах, обществах, совместно выпускают периодические издания. Примером такого сотрудничества служат приложение к шанхайской ежедневной газете «Китайская республика» (*Миньго жибао* 民國日報) под названием «Женский еженедельник» (*Фунюй чжоукань* 婦女週報, основан в 1923 г.) и журнал «Подруги» (*Фунюй чжи ю* 婦女之友), увидевший свет в 1926 г. [38]. Начавшаяся в 1931 г. японская агрессия в Китае на долгие годы прервала течение мирной жизни и изменила акценты прессы, в том числе женских изданий. Как бамбук после дождя, по всей стране стали расти патриотические издания, в которых на первый план вышла идея спасения нации. Показательным в этом отношении может служить издание «Китайская женщина» (*Чжунго фунюй* 中國婦女, Яньань). Это был первый коммунистический женский журнал в Китае, который издавался в 1939–1941 гг. и был призван руководить женским движением в условиях военного времени, не забывая одновременно о культурно-просветительской работе среди женщин. В обращении к читательницам Мао Цзэ-дун в первом номере подчеркнул важность освобождения женщин и установления гендерного равенства.

Гендерное равенство в образовании

В начале XX в. наконец девушки получили право учиться в высших учебных заведениях Китая. Необходимость обеспечения женщинам равного с мужчинами права на учебу отмечали лидеры либерального реформаторского движения конца XIX–начала XX вв., однако их призывы не находили отклика в правящих кругах. В то время действовали миссионерские христианские учебные заведения для девочек. В 1910 г. был зарегистрирован частный Цзиньлинский университет, который поддерживала американская методистская церковь (его предшественником была основанная в 1888 г. школа/колледж). С 1915 г., несмотря на многочисленные протесты, в университете было введено совместное обучение юношей и девушек [39]. На волне патриотических антиимпериалистических выступлений в ходе «Движения 4 мая» 1919 г. звучали антихристианские мотивы и призывы установить кон-

троль государства над миссионерскими школами, т.к. они были «слишком западными».

Реформа образования 1912 г. ввела совместное обучение на уровне начальной школы, разрешила создание женских средних школ и училищ. В китайских университетах девушки получили доступ к образованию лишь в 1920 г. благодаря влиянию «Движения за новую культуру» и активной деятельности проводника просветительских идей Цай Юань-пэя. В начале XX в. об этом говорили многие просветители, педагоги, писатели (Мао Дунь, Лу Синь, Чжоу Цзо-жэнь). Прогрессивные деятели понимали, что создание современной системы образования, которая подразумевала равные права юношей и девушек на его получение, было необходимой предпосылкой развития страны. Реальную победу одержал Цай Юань-пэй, сделавшей возможным для женщин приобретение знаний и овладение профессией.

Цай Юань-пэй 蔡元培 (1868–1940) — ученый, педагог, политический и государственный деятель, обладатель ученой степени цзиньши, один из образованнейших людей своего времени, сторонник развития современных науки и образования в Китае, автор реформы образования в республиканском Китае. В 1907–1911 гг. слушал лекции в Лейпцигском университете. Первый министр образования республиканского правительства. Был ректором Пекинского университета, где провел глубокие реформы, допустив девушек в университет. Автор первого Закона о высшем образовании, многих работ по проблемам университетского образования. Первый президент Китайской академии наук (1928) [40].

В 1920 г. Цай Юань-пэй добился разрешения на прием девушек в Пекинский университет. История началась с письма Дэн Чунь-лань из провинции Ганьсу ректору университета Цай Юань-пэю, опубликованном сразу в пекинской «Утренней газете» (*Чэнь бао* 晨報) и шанхайской «Республике» (*Миньго жибао* 民國日報) и получившего резонанс. Девушка писала, что хотела учиться в университете. Наконец преграды были сняты, и первая группа из 9 вольных слушательниц поступили на философский факультет и факультет иностранных языков. Известны их имена: Ван Лань 王蘭, Си Чжэнь 奚涔, Ча Сяо-юань 查晓园, Дэн Чунь-лань 鄧春蘭, Ян Шоу-би 楊壽碧, Чэн Цинь-жо 程勤若, сестры Чжао Мао-юнь 趙懋芸 и Чжао Мао-хуа 趙懋華, Хань Сюнь-хуа 韓恂華 [41]. Девушки были из разных провинций, но, вероятно, получившие хорошее домашнее образование, что позволило им выдержать вступительные испытания. Можно предположить, что тогда уже были единичные семьи, допускавшие глубокое и всестороннее образование дочерей, что далеко не скоро стало общей тенденцией в Китае. Современники утверждали, что студенток можно было отличить по корот-

кой стрижке и юбке, тогда как по традиции девушки носили длинные волосы и брючки, а также, по бледному цвету лица и утомленному виду, явившемуся следствием трудной жизни. Некоторые девушки вынуждены были порвать с семьей, возражавшей против учебы в вузе, а значит, лишались материальной поддержки. Найти работу было крайне трудно, особенно девушкам, да и платили гроши. В течение продолжительного времени студентки сидели на своей половине аудитории и не смели общаться с юношами — ведь традиционно женщины были изолированы от мужчин, а в доме жили на отдельной половине. С осени 1920 г. после утверждения в Министерстве просвещения соответствующих правил началось официальное зачисление девушек сначала в Пекинский университет и Нанкинский педагогический институт, а затем и в другие университеты Китая. Это был прогрессивный шаг. Во-первых, он уравнивал мужчин и женщин в праве получать высшее образование, тогда как в старом Китае для девочек старше 15 лет школ не существовало. Продолжить образование можно было лишь за границей, но отправить дочь в чужую страну могли и решались далеко не многие родители. Во-вторых, он допускал совместное обучение юношей и девушек. Впервые в истории Китая девушки находились в одном помещении с юношами в противовес запретам старого Китая. Женщины также смогли посещать открытые при Пекинском университете «народные школы» и «вечерние школы». В октябре 1920 г. в Цзянсу состоялась Всекитайская конференция по вопросам образования, принявшая документ «Стимулировать совместное обучение в целях распространения образования среди мужчин и женщин». В 1922 г. был принят документ о реформе системы образования, который окончательно закрепил за девушками равные с юношами права на высшее образование [39, с. 346].

Большую роль в просветительской работе в начале XX в. сыграла реформа языка, для чего в Министерстве просвещения был создан Комитет по унификации чтения иероглифов, который разработал единое национальное чтение иероглифов и создал специальный алфавит для его письменного отображения [40]. Общим стремлением авторов многих вариантов алфавитного письма для китайских иероглифов было облегчить и ускорить процесс обучения грамоте населения, половину которого составляли женщины. В 1930–1940-е гг. разработанный к этому времени алфавит *чжуинь цзыму* преподавался во всех государственных школах и имел ценность как средство записи чтения иероглифов при овладении китайской письменностью. Вместе с переходом от классического языка *вэньянь* к более простому *байхуа* он служил целям повышения общеобразовательного и культурного уровня населения, обеспечения доступа к образованию всем слоям населения, в том числе женщинам [42, с. 143–150].

Кроме желания учиться и наличия определенного уровня знаний для сдачи экзаменов девушки должны были обладать значительной степенью смелости и решительности, чтобы учиться в университете вместе с юношами. По некоторым статистическим данным, в 1923 г. из 2246 студентов Пекинского университета девушек было всего 11. В том же году в профессиональных училищах по всей стране девушки составляли 1/3 всех учащихся. По мнению читавшего в 1924–1925 гг. лекции в Пекинском университете С.М. Третьякова, из 2500 студентов девушек было около 100 [43, с. 142]. Введенное по инициативе Цай Юань-пэя совместное обучение юношей и девушек было прогрессивным шагом и имело огромное значение для раскрепощения женщин и прогресса китайской нации в целом. Уместно заметить, что считавшаяся более передовой по сравнению с китайской японская система образования в тот период не допускала совместного обучения [44].

Первые десятилетия XX в. дали немало выдающихся образованных женщин — литераторов, художниц, писательниц, политических и общественных деятелей, одни из которых сосредоточились на узко феминистских проблемах, занимаясь творчеством, отстаивали свои права и требовали равноправия, другие наряду с борьбой за гендерное равенство боролись за прогресс, демократию и общественно-политическое развитие страны. Они происходили в основном из образованных, известных прогрессивными воззрениями семей, главы которых сами имели хорошее классическое образование и дали достойное образование своим дочерям.

Линь Хуэй-инь 林徽因 (1904–1955) — поэтесса, писательница, первая женщина-архитектор, супруга сына известного реформатора Лян Ци-чао 梁啟超 (1873–1929) — архитектора Лян Сы-чэна 梁思成 (1902–1972). Она



Ил. 2. Первые студентки Пекинского университета. Слева направо: Ча Сяо-юань, Си Чжэнь, Ван Лань

внесла большой вклад в изучение китайских памятников архитектуры. Как дизайнер в период КНР работала над проектами герба КНР и Памятника народным героям на площади Тяньаньмэнь. Писательница Дин Лин 丁玲 (наст. имя Цзян Бин-чжи 蒋冰之, 1904–1986) — член КПК, в 1930-е гг. работала в Лиге левых писателей [45]. В ее произведениях молодые люди задумываются о своем будущем пути, а женщины думают о раскрепощении. Дин Лин впо-

следствии вела активную феминистскую работу, занимала должность заместителя главного редактора журнала «Народная литература» (*Жэньминь вэньсюэ* 人民文學), в 1952 г. получила Сталинскую премию [28, p. 140–142]. В 1944 г. в Яньани критиковала партийное руководство за дискриминацию женщин и недопущение их к руководству партии. Писательница Бин Синь 冰心 (1900–1999) (настоящее имя Се Вань-ин 謝婉瑩), получила начальное образование в американской христианской школе для девочек, позже училась в престижном американском колледже Wesleyan College⁶. Во время «Движения 4 мая» 1919 г. участвовала в демонстрациях и митингах, поддерживала новые идеи. Была членом созданного в 1921 г. Пекинского литературного общества, выступавшего за демократию, свободу и равенство всех людей. В ее произведениях нашли отражение изменения XX в. Она всегда сохраняла связь со временем, поднимала самые актуальные вопросы, но не давала на них ответы, предоставляя читателю возможность рассуждать и делать выводы. Бин Синь кроме занятия литературной деятельности выступала с публичными лекциями, в которых говорила о необходимости перемен во всех сферах жизни, о строительстве нового Китая на основе распространения знаний. Ее публичные выступления в 1920-е гг. собирали огромные аудитории [Ibid., p. 18–20].

Начало XX в. — это время «четырех талантливейших женщин Республики». Своим творчеством и поступками они старались разбудить китайских женщин, пробудить в них чувство собственного достоинства и повысить их самооценку. Чжан Ай-лин 張愛玲 (1920–1995) — правнучка высокопоставленного цинского сановника Ли Хун-чжана 李鴻章 (1823–1901), известная писательница и драматург; Сяо Хун 蕭紅 (1911–1942) — прозаик, поэтесса, любимая ученица Лу Синя, обратившаяся к совершенно новым литературным приёмам и темам, в том числе к реалистическому изображению женских образов; Ши Пин-мэй 石評梅 (1902–1928) — писательница, общественный деятель, одна из лидеров феминистского движения в Китае — в ее журналах в 1920-х гг. печаталось большинство женщин-писательниц — не только занималась литературным творчеством и редакторской работой, но и организовывала митинги, демонстрации, протестные акции против иностранного присутствия в Китае и оккупации Японией Шаньдуна, за гражданские права и свободы граждан и женщин, в частности; Люй Би-чэн 呂碧城 (1883–1943) — первая женщина-редактор в Китае, известная поэтесса. Защита прав женщин стала главным направлением ее работы в газете и в жизни: она организовывала митинги, составляла обращения и петиции в разные инстанции. Она создавала общественные организации в защиту прав жен-

⁶ Этот колледж окончили Сун Цин-лин и Сун Мэй-лин.

щин, благодаря ее усилиям в Китае начали функционировать несколько отделений международных комитетов и организаций. Будучи директором Бэйянской женской школы, она внесла ощутимый вклад в зарождение и распространение феминистского движения в Китае [46].

Количество студентов и студенток в вузах Китая [47, с. 2]

Год	Общее число студентов	Число студенток	Процентное соотношение числа студенток к общему числу студентов
1922	34800	887	2, 54
1932	42710	5161	12,08
1937	31188	5352	17,6
1942	64097	12273	19,15
1947	155036	27604	17,80

На протяжении республиканского периода были достигнуты большие сдвиги в решение проблемы установления равного права на получение женщинами образования. Тем не менее, существовала большая разница между уровнем образования женщин в больших, особенно приморских, городах и деревнях, где абсолютное число женщин не посещали даже начальную школу. О получении среднего профессионального или высшего образования и речи не было. В 1932 г. 80% китайских женщин оставались неграмотными, только 20% девочек школьного возраста посещали школу.

Семейное право

В республиканский период начало формироваться семейное право. В 1911 г. цинское правительство разработало проект «Гражданского кодекса» (*Минь фа* 民法), который в случае утверждения мог бы разрушить старую семейную систему, в основе которой лежала патрилинейность, но он не был принят. В 1915 г. Министерство юстиции разработало проект нового гражданского кодекса, главы которого «Семья» и «Наследование» регулировали вопросы семьи и брака, предоставляли женщине право свободного выбора при заключении брака, закрепляли право наследования собственности и вводили такое понятие, как «развод» [48, с. 492]. Проект «Гражданского кодекса» устанавливал возраст вступления в брак: 16 лет для юношей и 15 лет для девушек. Однако не были четко прописаны такие важные поло-

жения, как запрет на браки между малолетними детьми и родственниками, на продажу девочек в дом будущего мужа, не разграничивался четко статус жен и наложниц, оставались не полностью нерешенными вопросы наследования имущества. Законодатели сами находились под сильным влиянием традиции и обычаев, поэтому не могли сразу сломать устоявшиеся правила. Законодательное закрепление равных прав супругов на развод должно было стать большим шагом вперед в китайском праве, лишить мужчину преимущества в определении семейных отношений. Несмотря на ограниченный характер «Гражданского кодекса»⁷, он был принят лишь в 1930 г. Среди прочих важных для женщины положений Кодекс предоставлял им право распоряжаться имуществом, которым они обладали до свадьбы (личные вещи, мебель, подарки, счета и т.д.). Однако и этот «Гражданский кодекс» долго оставался на бумаге, а на практике семейные отношения продолжали подчиняться традиции.

В 1920-е гг. общество переживало кардинальные изменения в отношении к регистрации и расторжению брака. Было введено свидетельство о регистрации брака, которое выдавалось в 2 экземплярах: для жены и мужа⁸. Невесты соревновались в демонстрации борьбы со старыми обычаями: вместо традиционного красного халата с накидкой на голове надевали белые платья западного покроя с прозрачной фатой и туфли на каблуках, держали в руках букет живых цветов. Одни пары ограничивались регистрацией с получением свидетельства о браке и отказывались от традиционного разорительного банкета, другие для экономии вводили ограничение на стоимость подарков или принимали подарки, только изготовленные самими дарителями. Цюй Цю-бо, например, женился в 5-ю годовщину Октябрьской революции. Однако все нововведения касались браков только в среде прогрессивной интеллигенции.

Болезненной темой оставался развод. Конфуцианская идеология относилась к нему как к постыдному делу и не одобряла расторжение брака. В республиканский период признавали, что могут быть обстоятельства, при которых семейный союз не может сохраняться всю жизнь. С принятием «Гражданского кодекса» понятие «развод» из моральной категории переместилось в сферу гражданского права. По традиции мужчина мог уйти, если жена не нравилась его родителям, была бездетной, изменяла мужу, ревно-

⁷ Отдельного Семейного кодекса в Китайской Республике не было.

⁸ Во введенных в начале республиканского периода свидетельствах о заключении брака имя жениха независимо от количества черт всегда стояло первым, а имя невесты помещалось на некотором отдалении, чтобы с самого начала подчеркнуть значимость мужа и его главенствующую роль.

вала, болела неизлечимой болезнью, слишком много говорила, воровала и др. Он мог оставить ее и без объяснений. В присутствии нескольких свидетелей он сообщал, что оставляет жену и мог считать себя свободным от брака. Внесение в «Гражданский кодекс» положения о равных права на развод вызывало горячие споры в стране, неоднозначную реакцию в разных слоях общества, активное противодействие со стороны защитников традиционной концепции брака. Женщины пытались отстаивать право выражать собственное мнение и совершать самостоятельные поступки, в том числе принимать решение о разводе и защищать при этом свои права вне контекста клановых и семейных обязательств. Получение женщинами права на развод и права инициировать развод означало закрепление равенства полов в семейной жизни. Тем не менее, суды не очень охотно принимали к рассмотрению дела, если их подавали жены. Самой частой причиной развода женщины называли насилие со стороны мужа или его семьи (свекрови). Чаще всего такие иски не удовлетворялись под предлогом недостаточности аргументов, предоставления показаний лжесвидетелей со стороны мужа, стремлением судьи якобы сохранить семью [49, с. 17]. Если в больших приморских городах у женщины была хотя бы возможность обратиться в суд, то в сельской местности развод еще долгое время оставался невозможным. В 1931 г. в Тяньцзине слушалось громкое дело о разводе последнего императора Пу И 溥儀 (1906–1967) и его наложницы Вэнь Сю 文綉 (1909–1953). Примечательно, что инициатива исходила от женщины. Приближенные Пу И всячески противились процессу, так как почитали Пу И как царственную особу, хотя после его отречения от престола прошло 20 лет. Вэнь Сю осудил даже родной брат, посчитав ее неблагодарной [50, с. 467]. Тем не менее, наложница в юридической конторе получила официальные бумаги о разводе, по которым ей полагалась денежная компенсация, одежда и вещи, которыми она пользовалась, когда жила с императором.

В среде творческой интеллигенции стали встречаться повторные браки. Но в основной массе населения мало что изменилось, хотя контуры новой жизни и были обозначены.

Гомиьндан в рамках развернутой в 1930-е гг. кампании за «новую жизнь» предпринял усилия по противодействию заключению браков между несовершеннолетними. Также были попытки запретить многоженство, однако из-за расплывчатого определения статуса жен и наложниц эта кампания не была успешной.

Более благополучно развитие семейного права проходило на территории освобожденных районов, которые контролировались компартией, и где устанавливалась власть рабочих и крестьян. На этих территориях признава-

лось равноправие мужчин и женщин, вводились новые правила заключения браков, при проведении земельной реформы женщинам предоставлялись равные с мужчинами права на получение надела [51, с. 73].

В Китайской советской республике, существовавшей на юге провинции Цзянси в 1931–1934 гг., КПК проводила политику свободы заключения брака, поддержания нуклеарной семьи, отмены продажи девочек в дом будущего мужа, установления возраста вступления в брак, привлечения женщин к работе вне дома. Одним из первых нормативных актов Советской республики было «Положение о браке», принятое 1 декабря 1931 г. (*Чжунхуа сувэйай гунхэго хуньинь тяоли 中華蘇維埃共和國婚姻條例*) [52]. Вскоре его заменил «Закон о браке» (*Хуньинь фа 婚姻法*, 8 апреля 1934 г.), который впервые в истории Китая стал самостоятельным законодательным актом [53]. Оба документа запрещали многоженство, провозглашали свободу брака и развода, упраздняли заключение брака по воле родителей, куплю-продажу девушек в наложницы, воспитание девочек в чужих семьях как будущих жен сыновей. Следует отметить, что традиционные нормы периода Тан, Сун, Мин и Цин также запрещали многоженство, но богатые семьи, начиная с императора, имели несколько не жен, а наложниц, число которых ничем не ограничивалось. Считалось, что это помогало сохранить род и обеспечить рождение многих мальчиков. Закон устанавливал брачный возраст (20 лет для мужчин и 18 лет для женщин), делал обязательной регистрацию брака и развода в местных органах советской власти, а также получение соответствующего документа, регламентировал вопросы воспитания детей после развода, положение детей, рожденных в незарегистрированном браке [2, с. 701–704]. Таким образом, новый Закон закладывал принципы семейного права, основанные на соблюдении равноправия и взаимных интересов всех членов семьи.

В период антияпонской войны (1937–1945 гг.) и гражданской войны (1946–49 гг.) в освобожденных районах принимались местные положения о браке. Например, на территории революционной базы Шэньси–Ганьсу–Нинся (*шэнь, гань, нин бяньцзюй 陝甘寧邊區*) 22 мая 1946 г. было принято «Положение о браке», в целом совпадавшее с «Законом о браке» 1934 г. В него ввели дополнительную статью, позволявшую национальным меньшинствам при заключении брака соблюдать национальные традиции. Соответствующие документы принимались и в других контролируемых КПК районах.

В целом в республиканский период семейное право во многом носило декларативный характер, действовало не в полном объеме, далеко не всегда применялось на практике, уступая место традиции и прецеденту, особенно

в сельской местности. Следует отметить, что на советских территориях, подконтрольных КПК, оно соблюдалось в большей степени, чем в районах под властью Гоминьдана.

Компартия последовательно проводила новую политику в отношении семейного права и равноправия женщины в семье. Осенью 1948 г. в Сибайпо 西栢坡, где в то время находилось коммунистическое руководство, состоялось рабочее совещание женщин освобожденных районов. Первый секретарь Северного бюро ЦК КПК Лю Шао-ци 劉少奇 предложил Отделу ЦК КПК по работе с женщинами заняться разработкой нового закона о браке, для чего была образована специальная группа. В январе 1950 г. проект Положения о браке был представлен на рассмотрение Центрального комитета КПК. После широкого обсуждения 13 апреля 1950 г. Председатель Комитета по правовым вопросам Центрального народного правительства Ван Мин 王明 представил проект закона на рассмотрение Центрального народного правительства. Закон был принят и вступил в силу 1 мая 1950 г. Значение этого закона очень велико [53]. Именно с его принятием семейное право в Китае сформировалось в отдельную отрасль права.

Первая половина XX в. оказалась для Китая насыщенной важными событиями, которые привели к историческим сдвигам в сознании людей, позволившим направить страну по пути преобразований и модернизации. «Движение за новую культуру» и «Движение 4 мая» 1919 г. сыграли роль интеллектуального взрыва, сила которого была направлена на ослабление влияния традиционного общества и переход к современному, на борьбу со «старым» за установление «нового». Влияние консервативных традиций и привычек, формировавшихся столетиями, до конца не утратило свою силу, но начало постепенно ослабевать. Трудности внедрения всего нового в период Китайской Республики объясняются слишком значительным разрывом с предыдущей историей и слишком революционным характером преобразований. Многие шаги республиканской власти в первые годы после Синьхайской революции значительно опережали возможность общества воспринимать их. Трудности проведения реформ в первые 50 лет XX столетия объясняются также раздробленностью страны, существованием системы военных режимов, практически не прекращавшимися войнами внутри страны в разное время (Гоминьдана с милитаристами, Гоминьдана с КПК), 14-летней войны с Японией.

Несмотря на все сложности, в республиканский период в женском вопросе произошли разительные сдвиги революционного характера, полностью изменившие уклад жизни женщин, их социальный статус. Изменения происходили не всегда прямолинейно и достаточно медленно в силу нерав-

номерности как политических процессов, так и экономического развития страны. Тем не менее, женщины получили равные с мужчинами права, что было закреплено сначала во временной конституции 1936 г, а позже — в конституции 1947 г. Они добились свободы в семейных отношениях, доступа к высшему образованию, участию к производственной, государственной и общественной деятельности.

Реальное равенство во всех сферах жизни китайские женщины получили только в Китайской Народной Республике. Из традиционно бесправного юридически ничем не защищенного индивида женщина превратилась в равноправного члена общества, как в семейной, так и в экономической и общественно-политической жизни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Верченко А.Л. Проблема эмансипации женщин: от традиционного общества к Республиканскому Китаю // Женщины в Китае, Корею и Вьетнаме: от традиционного общества к современному / Бакланова М.А., Верченко А.Л., Ким Н.Н., Синецкая Э.А., Сюннерберг М.А. Отв. ред. Н.Н. Ким. М.: Наука, 2019. С. 48–79.

2. Верченко А.Л. Эволюция традиционных ценностей и норм // История Китая с древнейших времен до начала XXI в. Т. VII: Китайская Республика. (1912–1949). Отв. ред. Н.Л. Мамаева. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 696–706.

3. Сунь Вэнь сюань цзи. (Сунь Ят-сен. Избранные произведения) В 3 т. Гуанчжоу: Гуандун жэньминь чубаньшэ, 2006. 孫文選集。3冊。廣州：廣東人民出版社，2006。

4. Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй. Избранные произведения: В 5 кн. М.: Наука, 2006. 681 с.

5. Karl R. Feminism in Modern China // Journal of Modern Chinese History. Vol. 6. 2012. Issue 2. P. 235–255.

6. The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational Theory. Ed. by L.H. Liu, P.E. Karl, D. Ko. New York: Columbia University Press, 2013. 325 p.

7. Хэ Чжэнь. Нюйцзы сюаньбу шу (Декларация женщин). 何震。女子宣布書。URL: <https://www.marxists.org/chinese/reference-books/anarchism-in-china/hyz-19070610b.htm>

8. Ло Цюн. Фунюй цзефан вэньти цзибэнь чжиши (Основы знаний по вопросу о женской эмансипации). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1986. 204 с. 罗琼。婦女解放問題基本知識。北京：人民出版社，1986。204頁。

9. Усы шици фунюй вэньти вэньсюань (Избранные статьи по женскому вопросу в период «Движения 4 мая»). Пекин: Шэнхо. Душу. Синьжи саньянь шудянь, 1981. 374 с. 五四運動婦女問題文選。北京：生活。讀書。新職三連書店，1981。374頁。

10. Верченко А.Л. Гендерный вопрос в политике КПК раннего периода (1920-е годы) // Исторические события в жизни Китая и современность: Сборник статей. К 100-летию Коммунистической партии Китая. Вып. VI. М.: ИДВ РАН, 2021. С. 22–37.

11. *Ли Да-чжао*. Избранные произведения. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1989. 488 с.
12. *Чэнь Ду-сю*. Цзингао циннянь (Предупреждение молодежи) 陳獨秀。警告青年。 URL: <http://dangshi.people.com.cn/BIG5/151935/151936/151965/9123165.html>
13. *Лян Ци-чао*. Нюй сюэ вэй ди и (Женское образование — это приоритет). 梁启超。女學為第一。 URL: <http://www.chinawriter.com.cn/n1/2023/1026/c404064-40103683.html>
14. *Чэнь Ду-сю*. Миньцзу цзефан юй фунюй цзефан (Национальное освобождение и освобождение женщин). 陳獨秀。民族解放與婦女解放。 URL: <https://www.marxists.org/chinese/chenduxiu/mia-chinese-chen-193801c.htm>
15. *Верченко А.Л.* История Китая в лицах: первая женщина — член КПК Мяо Боин // Восточная Азия: факты и аналитика, 2021. № 1. С. 6–20.
16. *Аринчева Д.А., Панцов А.В.* Мяо Боин — первая китайская коммунистка (К 100-летию Коммунистической партии Китая) // Проблемы Дальнего Востока, 2021. № 1. С. 116–129.
17. *Kelley G.C.* Engendering the Chinese Revolution: Radical Women, Communist Politics and Mass Movements in the 1920s. University of California Press, 1995. 302 p.
18. *Ли Да-чжао*: Бэйцзин ши нянь (Ли Да-чжао: 10 лет в Пекине). Пекин: Чжунъян бяньи чубаньшэ, 2010. 334 с. 李大釗北京十年。北京：中央編譯出版社，2010。334頁。
19. *Дэн Ин-чао юй чжаньши эртун баоюйхуэй* (Дэн Ин-чао и детские дома в военное время) // Бай нянь чао, 2001. № 6. С. 53–57. 鄧穎超於戰事兒童保育會 // 百年潮, 2001. № 6。頁 53–57。
20. *Чэнь Ду-сю юй фунюй цзефан* (Чэнь Ду-сю и освобождение женщин). 陳獨秀與婦女解放。 URL: <http://www.xzbu.com/1/view-5945934.htm>
21. *Аринчева Д.А.* Из истории женского революционного движения в Китае (к 125-летию со дня рождения Сян Цзинъюй) // Проблемы Дальнего Востока. 2020. № 3. С. 164–180.
22. *Цао Сяо-хуэй*. Фунюй юньдун сяньцюй Сян Цзин-юй (Пионер женского движения Сян Цзин-юй) // Бай нянь чао, 2021. №7. С. 42–50. 曹晓辉。妇女运动先驱向警予 // 百年潮, 2021。№ 7。頁 42–50。
23. *Ян Чжи-хуа*. Фунюй юньдун гайлунь (Очерк женского движения). 杨之华。妇女运动概论。 URL: <https://www.marxists.org/chinese/reference-books/mia-chinese-china-yzh-1927.htm>
24. *Hasija Namrata*. Political Role of Women in the Chinese National Movement (1921–1949) // Mainstream, Deli, 2013. April 13.
25. *Хуа Я.Д. (Ян Дин-хуа)*. Через снежные горы и болота. М.: Госполитиздат, 1938. 80 с.
26. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф.495. Оп.25. Д.109.
27. *Dillon M. Deng Xiaoping: A Political Biography*. London — New York.: I.B. Tauris, 2015. 336 p.
28. *Biographical Dictionary of Chinese Women. The Twentieth Century*. Ed. in chief Lily Xiao Hong Lee and A.D. Stefanowsky. N.Y.: An Eastern Gate, 1984. 762 p.

29. Цай Жуй-янь. Вэйда ньюсин Хэ Сян-нин (Великая женщина Хэ Сян-нин). 蔡瑞燕。伟大女性何香凝。 URL: https://article.xuexi.cn/articles/index.html?art_id=775579036998500&item_id=775579036998500&study_style_id=feeds_opaque&pid=&ptype=-1&source=share&share_to=wx_single

30. Лю Жэнь-фэн. Пин Чжунго фунюй баокань яньцзю (О женской прессе в Китае). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2012. 157 с. 劉任鋒。評中國婦女報刊研究。北京：中國社會科學出版社, 2012。157頁。

31. Herchatter G. Women in China's Long Twentieth Century. London: University of California Press, 2007. 170 p.

32. Ленин В.И. ПСС. М.: Изд. Политической литературы. 1969. Изд. 5. Т. 37. С. 185–187.

33. Корноухова Г.Г., Луковкина Е.С. Особенности китайского женского движения в первой половине XX в.: историографический взгляд современных китайских исследователей // Вестник РУДН, серия Всеобщая история, 2014. № 2. С. 49.

34. Чжунго шибао (Китайский мир). 中國世報。26.03.2017.

35. Селиверстова Ю.А. Образ и стиль жизни китайской женщины в шанхайской культуре // Дисс. на соискание уч. ст. канд. исторических наук. М., 2003. Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat . URL: <http://www.dissercat.com/content/obraz-i-stil-zhizni-kitaiskoi-zhenshchiny-v-shankhaiskoi-kulture#ixzz4ocChI545>

36. Ли Юн-цзюнь. Тушо миньго цикань (Периодические издания республиканского периода. Издание с иллюстрациями). 207 с. Шанхай: Юаньдун чубаньшэ, 2010. 李勇軍。圖說民國期刊。上海：遠東出版社, 2010。207頁。

37. Документы по истории Коммунистической партии Китая. 1920–1927. М.: ИДВ РАН, 2021. 656 с.

38. Вэй та шохуа: цзянь дан чуци дэ фунюй баокань («Говорить для них»: женская пресса начального периода существования КПК). “为她说话”：建党初期的妇女报刊。 URL: https://www.women.org.cn/art/2021/7/27/art_22_166782.html

39. Чжу Фэн. Цзидуцзю юй цзиньдай чжунго ньюцзю гаодэн цзяюй: цзиньлин нюй да юй хуанань нюйда бицзю яньцзю (Христианство и современное высшее женское образование: сравнительное исследование Цзиньлинского и Хуананьского женских университетов). Фучжоу: Фуцзянь цзяюй чубаньшэ, 2021. 442 с. 朱峰。基督教與近代中國女子高等教育：金陵女大與華南女大比較研究。福州：福建教育出版社, 2001。442頁。

40. Цуй Чжи-хай. Цай Юань-пэй — чжунго сяньдай вэньхуа дянцзичжэ (Цай Юань-пэй — основоположник современной китайской культуры). 崔志海。蔡元培 — 中国现代文化奠基者。 URL: <https://www.aisixiang.com/data/108783.html>

41. Бэйцзин дасюэ сяоши шан ди и цзе ньюшэн ши шэньмэ ян? (Какие они, первые в истории студентки Пекинского университета?) 北京大学校史上第一届女生什么样? URL: <https://www.163.com/dy/article/D7STCRKD05149ML6.html>

42. Софронов М.В. Первый китайский алфавит // Проблемы Дальнего Востока, 1984. № 2. С.143–150.

43. Третьяков С.М. Чжунго. М.-Л.: Госполитиздат, 1927. 259 с.

44. Лю Кэ-сюань, Чжоу Цюань-хай. Даши. Дасюэ (Педагоги. Университеты). Пекин: Фэнхуан чубаньшэ, 2011. 289 с. 劉克選, 周全海。大師。大學。北京: 鳳凰出版社, 2011。289頁。

45. Ван Чжун-чэнь. Дин Лин: юй шицзе вэньсюэ тунсин (Дин Лин: в ногу с мировой литературой) // Жэньминь жибао. 2021.06.17. 王中忱。丁玲:與世界文學同行。人民日報。2021.06.17。

46. Эрши шицзи Чжунго уши вэй чжомин нью цзоцзя чжуань (Биографии 50 выдающихся писательниц Китая XX века). 二十世紀中國五十位著名女作家傳. URL: http://www.360doc.com/content/13/0110/16/9338438_259385519.shtml

47. Пань Мао-юань. Нюйцзы гаодэн цзяоюй — вэньхуа бяньцянь дэ ханьшубяо. Чжунго нюйцзы гаодэн цзяоюй гоцуй, сяньцай хэ вэйлай (Высшее женское образование — термометр культурных изменений. Прошлое, настоящее и будущее женского высшего образования в Китае) // Цзимэй дасюэ сюэбао, 2001. № 3. С. 1–6. 潘懋元。女子高等教育 — 文化变迁的寒暑表中国女子高等教育的过去、现在和未来 // 集美大學學報, 2001。№ 3。頁 1–6。

48. Тушо Чжунго бай нянь шэхуэй бяньцянь: лии, сянцин, цзунцзяо (1840–1949) (Изменения в жизни китайского общества за 100 лет: ритуалы, местные обычаи, религия. 1840–1949). Ред. Чжун Фу-лань. Шанхай: Сюэшу чубаньшэ, 2001. 235 с. 圖說中國百年社會變遷: 利益, 鄉情, 宗教。上海: 學術出版社, 2001。235頁。

49. Лу Синь. Собрание сочинений в 4 т. М.: Госуд. изд-во художественной литературы Гослитиздат, 1954. Т. 1. 462 с.

50. Первая половина моей жизни. Воспоминания последнего императора Китая Пу И. СПб.: Триада. 1999. 476 с.

51. Ма Ци. Чжунго гэмин юй хуньинь цзятин (Брак, семья и китайская революция). Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ, 1959. 189 с. 馬起。中國革命與婚姻家庭。瀋陽: 遼寧人民出版社, 1959。189頁。

52. Чжунхуа сувэйай гунхэго хуньинь тяоли (Положение Китайской советской республики о браке). 中華蘇維埃共和國婚姻條例。URL: <https://zh.wikisource.org/zh-hant/中華蘇維埃共和國婚姻條例>

53. Чжунхуа жэньминь гунхэго хуньинь фа (1950 г.) (Закон Китайской Народной Республики о браке (1950 г.) 中華人民共和國婚姻法 (1950年)。URL: [https://zh.wikisource.org/wiki/中華人民共和國婚姻法_\(1950年\)](https://zh.wikisource.org/wiki/中華人民共和國婚姻法_(1950年))

Путь в Китай актуального западного идеологического концепта «феминизм/гендер»¹



В различных слоях и различных странах стиль жизни, соответствующий новому пониманию роли и места женщины и мужчины в человеческом сообществе, становится все более актуальным. Востребованность гендерных компетенций закреплена в международных, национальных, региональных нормативно-правовых документах, а также государственных образовательных распоряжениях посредством рекомендаций по введению в программы по повышению квалификации и переподготовке управленческих кадров, преподавателей и учителей вопросов по гендерному обучению [2].

Термин *гендер* ныне все более вытесняет термин *феминизм*, и даже можно утверждать — уже вытеснил. Гендер имеет немалое количество определений, что обусловлено как относительной «молодостью» гендерного подхода (первые работы по гендерной проблематике появились менее тридцати лет назад), так и сложностью самого феномена, не говоря уже о его понимании, в том числе, и отдельными представителями новой социальной науки, до недавнего времени называемой *женскими исследованиями* (ныне — гендерные исследования).

Но для всех из бытующих определений базовым положением является различение понятий *пол* (*sex*) и *гендер*. Конечно, *gender* также, кстати, пере-

¹ Текст данной статьи впервые был представлен в [1].

водится как «пол», но преимущественно обозначает «род» — мужской, женский, средний — в грамматическом смысле, а *пол* в смысле *sex* — это термин, характеризующий различия мужчин и женщин с точки зрения генетики [3].

Что же дало толчок к возникновению нового взгляда на женщину, породившего идеологию феминизма (или продлившегося в феминизме), а ныне выражающегося в гендерной политике? Возникшее в период Просвещения как одно из направлений общегуманистической мысли призыв к эмансипации не имел жесткой привязки к слову *женщина*. Термин *emancipation*, означающее освобождение от угнетения, зависимости, применялся ранее в случае бесправия социальных слоев, скажем, третьего сословия или крестьян, в том числе, а также в случаях расовой дискриминации. Идея эмансипации, естественно, вызывала весьма резкое неприятие: идея уравнивания прав кого бы то ни было, как и, скажем, негров с белыми, буржуа с аристократами, а особенно женщин с мужчинами в юридических, моральных и прочих сферах жизнедеятельности означала резкий отказ от сложившихся стереотипов, вековых устоев общественного общежития. Эмансипе, то есть женщина, выступающая за эмансипацию себя и себе подобных, — чаще всего это слово произносилось как резко негативное определение, а в обыденном сознании означало просто женщину, мягко говоря, с неустойчивыми моральными принципами и более того.

А корни феминизма произрастают из Возрождения.

Что касается Ренессанса в Китае, то более убедительным представляется высказывание Виталия Рубина из его дневников: «...конечно, *субъективный* (выделено мною — Э.С.) Ренессанс в Китае был. Но Ренессанс в Европе состоялся, а в Китае — нет. Вот в чем дело... не повлекло за собой огромного прорыва к чему-то новому, как это имело место в Европе» [4, с. 309]. Что это не есть мнение отдельного ученого, подтверждает дискуссия среди российских культурологов, о которой говорит в своих мемуарах Леонид Черкасский. В ходе дискуссий по вопросу о «восточном Ренессансе» (проходивших на «высоком накале», как замечает автор) «теоретики литературы подчеркивают, что Ренессанс — это эпоха перехода от средневековья к новому времени в истории культуры стран Европы. Европейскому Ренессансу присущ... гуманистический индивидуализм как принцип жизни». Перечислив характерные черты этого принципа жизни (освобождение культуры от церковной опеки, защита свободы мысли, расшатывание сословных рамок, раскрепощение человеческой личности и многое другое), Л. Черкасский утверждает: «мы решительно не находим [ничего подобного] в китайской и японской культуре, полагая, что те развивались по иным законам, в соответствии с особенностями дальневосточного региона, его религиозных воззрений, философских систем, традиций и т.п. Мы не находим на Востоке

фигур, которые можно было бы поставить рядом с Рабле, Шекспиром, Сервантесом, Боккаччо, не по масштабам дарования, но по тем ренессансным тенденциям, которые они собой олицетворяли» [5, с. 160–161].

Естественно, в китаеведении имеют место быть и иные точки зрения на периодизацию и характеристики отдельных этапов китайской истории², с которыми я считаю в настоящей работе не место и не время дискутировать. Но ход последующего развития китайского общества приводит к мысли, что более соответствуют реальности вышеприведенные научные утверждения историка и литературоведов.

В том числе аналогичная точка зрения подтверждается всем процессом «движения за новую культуру» (начавшегося с основания Чэнь Ду-сю журнала «Новая молодёжь» — «Синь циннянь» в 1915 г.), так хорошо прописанным в работе В.С. Аджимамудовой: основным в ходе этого движения было усвоение наработанных западной цивилизацией философских идей и стремление донести эти постулаты до наиболее широкого круга китайской общественности. Это являлось результатом того, что реформаторы «изуверились в действенности национальных средств и потому обратили свои мысли к Западу» [7, с. 36]³.

Тем не менее, развернутые рассуждения о судьбах Ренессанса на Востоке, казалось бы, можно распространить и далее: не было Возрождения, не могло быть и следующего этапа развития общественной мысли, перехода ее в социально-политическую ипостась⁴. А период этот, отнюдь не короткий (и временной фактор здесь весьма значителен), в формировании ментальности общества чрезвычайно важен, ибо без этого явления, то есть, повторюсь, без этапа перехода общественной мысли в социально-политическое своё оформление, «для народов, которые не прошли через секуляризацию, ставшую одним из важнейших итогов европейского Просвещения, или же только в наши дни приступивших к учреждению конституционного образа правления, история западной философии будет не слишком благодатным полем для изучения» [9]⁵, как и подспорьем в построении нового общества.

² См., прежде всего, статьи Н.И. Конрада «Философия китайского Возрождения», «Об эпохе Возрождения», «Шекспир и его эпоха» [6]

³ Небезынтересно, что и в данном случае я нахожу подтверждение точки зрения историка В.А. Рубина также в работе литературоведа.

⁴ Впрочем, трудно не согласиться с высказыванием А.Г. Крымова: «В движении за новую культуру в Китае проявились черты, близкие просветительскому движению XVIII века во Франции» [8, с. 329].

⁵ Ричард Рорти (1931–2007) — один из ведущих американских философов послевоенного периода, главный представитель философии прагматизма. (Первоначально статья была опубликована в «Kritika & Kontext», 2007, № 3.

При этом нельзя не учитывать и следующих немаловажных отличий. Идеи преимущественно заимствовались, переводы источников осуществлялись нередко не с языка оригинала (чаще всего с японского), и это, безусловно, не могло не сказываться на адекватности восприятия заимствованной идеи⁶. Это — во-первых. А во-вторых, стремительность, с которой происходило заимствование и освоение новых идей, также, думается, вносила определенные коррективы в понимание этих идей. И, в-третьих, нельзя при этом не учитывать отсутствия того более чем трехсотлетнего периода подготовки почвы для зарождения, а затем и формирования самих идей, в том числе и идей феминизма. То есть в Китае не был пройден тот длинный и сложный путь в истории, в том числе, женского движения процесса зарождения и формирования феминизма на так называемом Западе. (Применительно к истории КНР, не исключено, также существенно, что в интеллектуальной и правящей элите страны был определённый слом, нарушена преемственность, у новых поколения была в значительной степени прервана интеллектуальная связь с теми, кто начал было осваивать идеологические наработки Запада на стыке XIX–XX вв.)

В Китае, как и в любой стране, некоторые ученые находят истоки феминизма непосредственно на родной почве. Так, явно переоценивается критика Ли Чжи (1527–1602) и Сю Чжэн-се (1775–1840) традиционной этики конфуцианства, ущемленного положения женщин (которую некоторые находят «поводом для размышлений и для выдвижения требований равноправия в совместной жизни полов») [12, с. 48].

Одни видят истоки идеи освобождения женщин в даосизме, почти всегда выступающем в китайской традиции как неортодоксальное, оппозиционное движение («народное сознание, лишь слегка меняя акцент, активное «недеяние» даосизма переиначивало в активный неконформизм» [13, с. 17]). Другие отсылают к высказыванию Евгения Торчинова, что «в даосизме Дао выступает как женственный принцип, Великая Мать», или настаивают на том, что когда впервые формулировались даосские принципы, положение женщины в Китае было почти равным положению мужчины (в том числе в качестве аргумента приводятся сведения, что три из четырех советников ханьского императора Чжан-ди были женщинами). Возможно, утверждается, именно поэтому ранние тексты Дао любви подчеркивали важность взаимного удовлетворения, гармонии и равенства в отношении полов [14]⁷.

⁶ См. к примеру: [10; 11].

⁷ Привожу эти отрывочные высказывания в подтверждение встречающихся упоминаний о корнях феминизма в истории собственно Китая лишь для иллюстрации, где именно они искались.

Более кажется достоверным, что идеи протофеминизма (если можно так сказать) стали проникать в Китай извне и проникать вместе со словом Божиим — их несли миссионеры в своих проповедях, а главное — в своих деяниях⁸. (Исследовательницы феминизма в Юж. Корее утверждают: первые попытки раскрепощения женщин были предприняты в 80-х гг. XIX в. христианскими миссионерами [16, с. 9]).

Есть точка зрения, что в целом модернизация Китая неотделима от утверждения христианских ценностей (а скорее — ознакомления с ними). Во всяком случае, протоирей Петр Иванов приводит ряд высказываний Сунь Ят-сена, дающих право утверждать это. Например, во втором томе собрания сочинений Сунь Ят-сена, изданного в 1982 г. в Пекине, имеется высказывание «отца нации», сделанное в 1912 г.: «Истина революции по большей части почерпнута из церкви. Установление Китайской республики совершилось не только моими силами, но и трудами церкви». В другом случае Сунь Ят-сен утверждал, что «западная культура и знания, распространяемые миссионерами, в значительной степени сформировали основу для победы революции» [17, с. 49, 52]. История христианства в Китае не является только историей духовной и материальной экспансии Запада, но — процессом адаптации китайской культуры к вызовам западной цивилизации [18, р. 53; 19, с. 3]. Интересны в этой связи публикации «Китайского Благовестника», свидетельствующего, что Юань Ши-кай, став президен-

⁸ В настоящее время экстрарелигиозная (то есть выходящая за рамки теории и практики распространения слова Божьего) деятельность европейских миссионеров, оставшаяся ранее вне исследовательских интересов историков, приобретает все большую актуальность. Роль европейских миссионеров во «взаимодействии», или во «встрече» культур, рассмотренная непредвзято и детально, не может быть отнесена лишь к так называемым модным темам [15, с. 222]. Ныне пересматриваются многие устоявшиеся стереотипы. Так, по устному сообщению профессора из Латвии Е.Ю. Стабуровой на XXXV конференции «Общество и государство в Китае», в ст. историка У Цзян-цзе (напечатанной в журнале «Лиши яньцзю», 2001, № 2), написанной по поводу выхода в свет книги «Изучение истории за сто лет», предлагается пересмотреть в положительную сторону роль иностранного проникновения в Китай, а в отрицательную — роль революционных попыток (в частности, деятельность Сунь Ят-сена и других деятелей, ответственных за «неподготовленность и кровопролитность» предпринятых ими действий). В ст. Ю.И. Семенова «Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве» обращается внимание на «вторую сторону колониализма»: преодоления вековой отсталости стран, бывших колоний, приобщения их к достижениям самых развитых к тому времени обществ, то есть положительно оценивается «сила и род внешнего влияния». Автор, однако, видя в «апологетическом» «Бремни белых» Р. Киплинга «определенное рациональное зерно», не приветствует «давно ставшей модной критику европоцентризма» (см.: Философия и общество, 1997, № 1, с. 205).

том Китайской Республики, «воспользовался первым [же] случаем, чтобы издать послание, поздравляющее церкви с их успехом в деле благотворительности и просвещения». При этом, «дружелюбие не ограничилось только словами», поскольку «различные ограничения, мешавшие христианам в судах и при отправлении общественной службы, были быстро устранены». С установлением Республики в Китае, если «молодой человек получил западное образование и [был] христианин, [это] скорее становилось доводом в пользу принятия его на службу» (тогда как «ещё два года тому назад христиане, насколько возможно, исключались от всякого участия в общественной жизни»). Значительное число членов первого национального собрания, включая председателя палаты и его товарища, были христианами. «Республиканские деятели достаточно умны, чтобы оценить силу обращения к религиозным и нравственным чувствам Запада. Тем не менее, даже если признать, что тут ничего нет, кроме холодного расчета, перемена ...остается фактом». Христианство в представлении общества оказалось связано с просвещением, преобразованиями, большей свободой женщин, хорошей медицинской помощью и общим прогрессом [20, с. 9–12].

В самом христианском учении содержались моменты, непривычные для миропонимания китайцев, тем более — китайнок. Христианство, проповедуя индивидуальные взаимоотношения человека и Бога, ставило взаимоотношения с последним значительно выше и важнее внутрисемейных отношений. В Евангелии от Матфея прочтем: «кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин меня» и только тот, «кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» [Матф. 10. 37; 12. 50]. (То, что, скажем, в Послании к Колоссянам звучит привычное «Жены, повинуйтесь мужьям своим», возможно, не снимало впечатление от впервые узнаваемого, отличное в котором производит обычно более яркое впечатление, чем привычное). Включение китайки во взаимоотношения с западным Богом каким-то образом как бы вырывало её из круговорота китайской жизни: теперь она предстала сама перед собой (скорее, имела шанс дойти до мысли такой) не только сосудом для воспроизводства последующего поколения семьи своего мужа для служения культу предков (что собственно и являлось целью ее существования, целью брака в традиционном Китае [21, с. 132]). Она получала право на некое автономное существование (пусть в мыслях) — существование с христианским Богом, которое не регламентировалось традиционалистскими отношениями.

Нельзя забывать и об определенной роли христианских монастырей в Китае. Монахи подбирали сирот, бывали случаи, когда окрестное китайское население, по бедности, устраивало своих детей в приюты при монастырях.

Только в двух монастырях в районе Шанхая ежемесячное количество таких детей доходило до 400 [22, с. 9]. Воспитывая детей «в христианском духе», учителя прилагали усилия, чтобы дети усваивали правила христианской религии, «не вытверживали одни изречения», «смотря на них как только на урок и на мертвые языки» [23, с. 8–20]. Кроме небольшого курса наук на китайском языке, обязательного и для девочек, подросшие дети обучались ремёслам. Девочки «занимаются с большим успехом обучением шитью и вышиванию: девочки понимают, что впоследствии это будет доставлять им средства к жизни, добываемые честным трудом» [24]. Некоторые из девушек, получившие специальность медсестер, работали в больницах больших городов Китая [22, с. 9]. Вообще христианские миссионеры были активны в воспитании молодежи и создали немало образцовых колледжей для китайцев [25, р. 6]. Жёны иностранцев, живущих в Китае, также занимались обучением китайских девочек. Большинство ученых согласны, что именно с периода создания школ специально для девочек можно начать отсчитывать историю «женского вопроса» в Китае.

Первая школа для девочек была открыта в 1844 г. по инициативе некой Мари Анн Андерсен, создавшей в Вост. Китае общество по образованию женщин. В 1902 г. в школах обучалось уже около 4 тыс. девочек [Ibid., р. 28]. Потом эти девочки, вырастая, становились женами новых политиков, бизнесменов Китая. Они были подготовлены к общению с западными женщинами и учились многому, общаясь с ними, как в самом Китае, так и выезжая вместе с мужьями за границу [26, с. 43]. Жены Сунь Ят-сена и Чан Кай-ши тоже окончили такие же школы. Были и девочки из бедных семей, окончившие миссионерские школы и вошедшие в культуру Китая тем или иным образом. Практически все женщины Китая, которых можно отнести к первым феминисткам, к борцам за женское равноправие, за эмансипацию, окончили школы, открываемые миссионерами. Нельзя забывать, однако, что слой женщин, вовлеченных в этот процесс обучения, был тонок, география распространения такой формы обучения весьма ограничена.

В области образования женщин проявилось еще одно иностранное влияние: японская либеральная интеллигенция выдвинула идею посредничества Японии «между достижениями европейской цивилизации и китайским обществом» (при этом не следует ставить знак равенства между культурным паназиатизмом японской либеральной интеллигенции и планами военного штаба Японии) [27, с. 116–119]. Директор Практической школы для женщин в Токио, просветительница Шимода Утако, приняла в своё учебное заведение первую китайскую женщину в 1901 г., а в 1908 г. Китайским департаментом в Токио была открыта женская школа для китайенок, которую в 1914 г.

окончило более двух сотен учениц. Это были жены, сестры и дочери китайцев, командированных в Японию [25, p. 55].

В 1907 г. наконец-то китайское правительство добавило к Школьному уставу статьи об образовании женщин. В результате только в столичной провинции в тот же год уже функционировало 121 государственная и частная школа для девушек [28, p. 127].

Следует отметить и ещё один вклад миссионерской деятельности в продвижении «женского вопроса» в Китае — создание первых женских организаций (по образу и подобию традиционных для западного христианства). Это были всего лишь женские клубы или женские благотворительные сообщества, но это были первые организации, объединяющие именно женщин в русле определенного их, женского специфического интереса. Члены некоторых клубов называли себя «девушками, повинующимися своей собственной воле»: они стремились сами выбирать себе мужей, не подчиняясь родительскому выбору. Были организации, которые под видом активно идущей борьбы против бинтования ног преследовали цели полной реформы семьи. В любом случае такие объединения могли служить и информационными центрами для женщин, а возможно, и дискуссионными, где обсуждались и формулировались первые требования китайских женщин — право на получение образования, право на получение профессии, право на свободный выбор супруга. Например, пламенное выступление в первых годах XX в. в одном из клубов второй жены Юань Ши-кая о необходимости допущения женщин к образованию (на примере положения дел в этой области в Японии) получило большой резонанс в обществе [29, с. 46]. Женщины делились своими знаниями, в том числе полученными при общении с иностранками, услышанной от мужей информацией, а затем по семейным каналам доносили «общественное мнение» для сведения тех же мужей — китайских функционеров [Там же].

В 1901 г. в Шанхае была проведена первая в Китае женская конференция, в которой приняли участие иностранки и китайки, владеющие английским языком. Обсуждались проблемы самоуправства свекровей, насильственных браков, убийств детей голодающими, продажи дочерей, бинтование ног, современного обучения детей. Но начинающаяся борьба женщин за свои права ещё не имела широкого отклика в китайском обществе [30, с. 52], лишь постепенно создавались условия для формирования у женщин иной самооценки, появления чувства собственного достоинства.

Для дальнейшего этапа развития не только женского движения, но и феминистской мысли значимым является появление индустриальных

рабочих-женщин в Китае⁹. В «период ранней индустриализации женщины-работчие уже были не единичны. Интересно, но они не были индустриальными рабочими прежде рождения шелкомотальной промышленности, которая возникла в 1878 г. под руководством французского инженера (ранее построившим такое производство в Японии) как результат привнесенной вестернизации» [25, р. 23]. Чжан Чжи-тун — один из наиболее авторитетных политических реформаторов своей эпохи, настаивающий на соединении современных технологий с традиционными устоями Китая, считал, что китайская мораль не допускает участия женщин в промышленности, они должны работать дома, и он был не одинок в таком убеждении. Но шелкомотальное производство требовало женских рук, и так возникла прослойка индустриальных рабочих-женщин. Отряды этих женщин-работчих будут впоследствии вовлечены в политические движения, а «союз личных и политических дел и меняющееся в результате сознание» — это уже составляющая часть зарождающегося женского движения в стране¹⁰.

Стремительно развиваясь с ходом реформ в стране, движение за эмансипацию китайских женщин (*фуньюй цзефан*, *фуньюй юньдун*, *нюйцюань юньдун*) имело определенную специфику. Она, прежде всего, заключалась в том, что само это движение было инициировано мужчинами, решительно настроенными на реформы в стране¹¹. Самим ходом развития Китая, его столкновением с западной цивилизацией, не без помощи западной же философии, реформаторы пришли к пониманию того, что участие женщин в перестройке страны необходимо, к пониманию того, что «половина Неба опирается на женщин» [32].

В преддверии реформ почти каждый бывший в то время на слуху политический или общественный деятель высказался по той или иной проблеме, касающейся той или иной формы их дискриминации, указав на необходимость срочного освобождения женщин и нового определения роли женщины в обществе. Наиболее громко звучала проблема отказа в обществе от бинтования ног. Ведь «золотая лилия» (так с присущей китайской традиции поэтичностью называлась бинтованная женская ножка) являлась не только мерилом красоты невесты, но и определяла статус ее семьи — хороший уклад и определенный достаток (поскольку с бинтованными ногами женщина,

⁹ Что естественно не только для марксистского понимания истории, весьма распространенного в среде гуманитариев, как показывает, в том числе, ознакомление с феминистской библиографией.

¹⁰ И это подчеркивают Джозуа Фогель и Сусанн Манн в Предисловии к книге Оно Кадзуко [25, р. xxv].

¹¹ Что отнюдь не является китайским эксклюзивом, см. к примеру: [31].

будучи малополезной в любом труде, была лишь предметом улады хозяина) [26, с. 14]. Кан Ю-вэй создает в 1883 г. первое общество против бинтования ног¹². Как писал Ху Ши в «Китайском возрождении»: «В течение десяти долгих столетий по странному извращению эстетического вкуса забинтованные ножки у китайок считались красивыми. Понадобилось всего лишь несколько десятилетий общения с иностранцами и их идеями, чтобы китайцы поняли безобразность и жестокость этого обычая» [33; 6, с. 116]. Аргументация поборников этого движения, кроме констатации жестоких последствий для здоровья женщин, сводилась к тому, что «у женщин возрастут силы, возможности, что скажется на обогащении нации во всех сферах и пойдет на пользу усиления страны» [25, р. 32]. Подобные общества закрывались правительством и создавались вновь. Одновременно жены иностранцев развернули аналогичное движение, организовав Общество естественных ног со штаб-квартирой в Шанхае. Общество естественных ног было лишено производственного утилитаризма, акцент делался на то, что бинтования ног уродует женщин и снижает свободу их передвижения. Борьба за отказ от бинтования была весьма долгой, но только с одного из первых указов вошедшей на престол Цы Си началось решение этой проблемы.

Второй острый вопрос касался образования женщин. Лян Ци-чао прежде всего считал, что женщины должны принять участие в производительном труде. Но для этого женщине необходимо образование. Лян опровергал мнение об отрицательном влиянии образования на добродетельность женщины, образование развивает ум и помогает в повседневной жизни; к тому же образованные женщины, утверждал он, смогут воспитать образованное и здоровое новое поколение, а стало быть — образование женщин является залогом усиления нации. Обсуждалась проблема убийства новорожденных девочек, предлагалось сдвигать тот ханжеский покров, которым конфуцианцы обычно прикрывали половые отношения. Китайский реформатор Тань Сы-тун (считающийся одним из наиболее левых) утверждал, что мужчины и женщины — сущности Неба и Земли, и те и другие обладают многочисленными добродетелями и делают добрые дела, они равны [25, р. 26–28, 38.]. Об этом же говорил Кан Ю-вэй в «Да туне», и это позволило французскому журналисту в 1905 г. утверждать: «Можно признать, Кан Ю-вэй, — этот «современный Конфуций», творец революции 1898 г. — положил основание китайскому феминизму. Но он не развил дальше свои мысли». Однако пишет далее этот автор, «ущемленное национальное достоинство двигало ими [реформаторами в целом] более, чем настоящее чувство социальной

¹² Как сочла нужным упомянуть Оно Кадзуко, «после обсуждения этой проблемы с приятелем, вернувшимся из США» [25, р. 32].

справедливости», да и касались при этом эти идеи и намерения преимущественно «женщин в классе знати и мандаринов» [29, с. 48].

Социальные и политические изменения в стране отразились, прежде всего, в публицистике, направленной на просветительские цели — распространение знаний в области естественных и гуманитарных наук. Нарождается и женская пресса, в которой уже примкнувшие к феминизму женщины стремились донести до своих соотечественниц все новые веяния, значительное количество переводного материала рассказывало о западных выдающихся женщинах и о западном женском движении, призывало «к объединению женщин в коллектив, который станет основой для последующего союза женщин», необходимого для борьбы женщин за свои права [25, р. 57].

В Китае начинает активно переводиться западная литература, как философская, так художественная, поскольку западная литература оценивалась многими китайскими просветителями как катализатор развития общества на Западе.

Нельзя не отметить, что эмансипация женщин в Китае шла в русле эмансипации нации, и в какой-то мере предопределялась ею, зависела от неё и служила ей, но феминизм в такой ситуации оказывался лишенным стимула и, главное, условий формулирования собственных интересов и построения логики собственного развития.

Была еще одна характерная черта феминизма в Китае на первом этапе его формирования — китайские женщины избежали этапа суфражизма¹³ (поскольку такой институт в стране, как выборы парламента или органов самоуправления, в стране отсутствовал до установления республики). А период суфражизма на Западе был чрезвычайно важным в становлении феминизма. Это был этап формирования движения женщин за свои права, очень важный в организационном смысле — единая, четко сформулированная цель движения снижала концептуальные размежевания и способствовала большей сплоченности движения. Важным этот этап был и в теоретическом плане — именно в этой борьбе происходило осмысление целей и задач женского движения и его консолидация.

Итак, начавшаяся в Китае с конца позапрошлого столетия в полном смысле культурная революция вводила в оборот практически все идеи, сформировавшиеся к этому времени в мировой общественной мысли, и делала их доступными для более широкого круга читателей. А революционный климат, установивший в стране, способствовал поглощению этих идей с чрезмерным энтузиазмом. Все это в полной мере относится и к идеям

¹³ Суфражизм (от фр. *suffrage* — голос, право голоса): женское движение за предоставление женщинам равных с мужчинами избирательных прав.

феминизма. Что же касается сильного влияния Запада, то, верно, не грех повторить, что Запад при этом ничего не навязывал, сами китайские реформаторы жадно поглощали так называемые западные идеи и популяризировали их в Китае.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Синецкая Э.А.* Путь в Китай актуального западного идеологического концепта «феминизм / гендер» // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2012, № 1. С. 109–120.
2. URL: <http://www.bigpi.biysk.ru/wwwsite/source/konf/18/sekciya15.doc>.
3. Права человека — права женщин // URL: www.gender.ru/russian/glossary/index.shtml
4. *Рубин В.А.* Личность и власть в идеологии традиционного Китая (Страницы из дневника) // Личность в традиционном Китае. М., 1992.
5. *Черкасский Л. Я.* Рядом с корнем души успокою. Монологи востоковеда. Иерусалим, 2001.
6. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972.
7. *Аджимамудова В.С.* Юй Да-фу и литературное общество «Творчество». М., 1971.
8. *Крымов А.Г.* Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае. 1900–1917 гг. М., 1972.
9. *Рорти Р.* Демократия и философия // Неприкосновенный запас. М., 2007. № 6 (56) (цит. по: Полит.ру, 18/04/08).
10. *Крушинский. А.А.* Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.
11. *Ballhaus D.* Die moderne Frau im Frühwerk des Schriftsteller Mao Dun. Bochum, 1989.
12. *Лю Цзюй-цай.* Чжунго цзиньдай фунюй юньдунши (История женского движения в Китае нового времени). Пекин, 1989.
13. *Стабурова Е.Ю.* Анархизм в Китае. 1900–1921. М., 1983.
14. URL: <http://yacht.zamok.net/DV/Chinlove/chinlove.htm> (статья из журнала Penthouse-Russia, март-апрель, 2001).
15. *Балезин. А.С.* Европейские миссионеры и встреча культур в Африке // Новая и новейшая история, 2006. №3.
16. *Ли Сан Юн.* Рассказ в творчестве современных писательниц Республики Корея (Пак Вансо, Син Кёнсук и Ын Хигён). Диссертационная работа на соискание учёной степени кандидата филологических наук. СПб., 2007 (на правах рукописи).
17. *Священник Петр Иванов.* Сунь Ят-сен и христианство // Революция и ре-формы в Китае новейшего времени: поиск парадигмы развития. М., 2004.
18. *Huges E.R.* The Invasion of China by the Western World. N.Y. 1968.
19. *Ломанов А.В.* Христианство в Китае: История культурной адаптации. М., 1999.
20. Китайский Благовестник, 1913. Вып. 5.

21. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.
22. Одинцова Э. Мой Шанхай. Иркутск, 1999.
23. Китайский Благовестник, 1912. Вып. 3.
24. АВПРИ, ф. 143 (Китайский стол), оп. 491, д. 153, лл. 43, об.
25. Оно Kazuko. Chinese Women in a Century of Revolution. 1850–1950. Stanford, 1989.
26. Бородина Ф. Женщина в Китае. М.-Л., 1928.
27. Лебедева Н.А. Развитие прозы Северо-Восточного Китая в первой половине XX века: проблемы исследования региональной литературы. Владивосток, ДВГУ Минобраз. и науки РФ, 2008 (на правах рукописи).
28. Burton M. The education of women in China. N.Y — L. 1911.
29. Феминизм в Китае // Вестник Азии. Харбин, 1911, февраль, № 8.
30. Заяц Т.С. Цю Цзинь. Жизнь и творчество. Владивосток, 1984.
31. Женщина Востока в литературе и обществе. ИВ РАН. М., 2007.
32. У Хань. Цун цзуйда дошу жэньдэ синьфу юаньцзе чуфа яньцзю ньюцю-ань вэньши (Попытка изучения вопроса о правах женщин с точки зрения теории о человеческом счастье) // Хуанань шифань дасюэ сюэбао. Шэхуй кэсюэ бань, 2001. № 3.
33. Hu Shih. The Chinese Renaissance. Chicago, 1934.

О национальных особенностях китайского феминизма¹



Феминизм есть некое триединство, включающее в себя и женское движение, и женские исследования (создающие теоретическую базу для формирования идеологии женского движения), и собственно новый, общественно значимый стиль мышления в обществе (а также, в определенной степени, и стиль жизни). Все составляющие весьма тесно взаимосвязаны и взаимобусловлены, но в силу исторических условий в разных странах они могут развиваться по собственным законам. Последние десятилетия прошлого века в Китае при росте женского движения и прежде всего при расширении спектра женских исследований весьма настойчиво звучит рефрен о национальной специфике. Говорят о китайском феминизме, его синтезировании, китаизировании (*чжунгохуа* 中國化), о его связи с национальными корнями (*бэньтухуа* 本土化), говорят о так называемом «новом феминизме» (*синь ньюсинчжуи* 新女性主義).

В книге немецких синологов, изданной в Мюнхене в 1995 г., утверждается, что китайский и западный подходы к изучению «женского вопроса» представляют собой «две почти несовместимые плоскости» [2, р. 7]. Авторы этой книги, естественно, не только профессионально знакомы с феминизмом, но и находятся в среде, где сам образ жизни проникнут этими идеями (независимо от того, осознают или нет это отдельные члены общества, а также независимо от наличия среди некоторых его членов определенно негативного

¹ Данная статья была впервые опубликована в [1].

отношения к этой идеологии). В коллектив авторов к тому же вошли две носительницы не только китайского языка, но и китайской культуры, в свою очередь знакомые и с западным стилем мышления (одна из них была аспиранткой по германистике университета Берлина, другая — специалистом по древней истории Китая, но в период подготовки вышеуказанной немецкой монографии одновременно занимающаяся в Берлине и китайскими женскими исследованиями). Впечатляющий труд немецких синологов оказался великолепным подспорьем еще и в свете того, что в обширной библиографии приведены немецкие переводы заголовков огромного количества статей (а также аннотации к большинству из них), что оказало неоценимую услугу в деле понимания терминов, применяемых китайскими специалистами и публицистами, пишущими на женские темы. Тем не менее, несмотря на такой сильный научный коллектив, создается впечатление, что некоторые моменты в китайских женских исследованиях могли ставить европейцев в тупик.

Прежде всего, немаловажное значение имеет иероглифика (хотя, скажем, немецкие синологи на этом вопросе не останавливаются вовсе). Применение иероглифов позволяло по-разному трактовать при переводе на китайский язык те термины, которыми обозначали многие составные части «женского вопроса»². Возможно, что в этой сфере исторически бытуют и термины, заимствованные из японского языка (также переведенные иероглифами с европейских языков, но ранее, скорее всего на рубеже XIX–XX вв.³), и термины, созданные непосредственно в Китае, в оригинальных переводах. Не исключено, что с развитием теоретической базы феминизма в Китае идет и формирование терминологии в этой сфере. В западных языках в термин «феминизм» вкладывается по крайней мере 17 содержательных его толкований, но сам термин был при этом весьма устойчив, кроме довольно непродолжительного периода использования на рубеже XIX–XX вв. его почти синонима «суфражизм» — тогда акцент в женском движении делался на борьбе за предоставление женщинам права голоса.

Практически все китайские исследовательницы (и в КНР, и на Тайване) обозначают феминизм как *нюйсинчжуи* 女性主義 (при редком употреблении на Тайване *нюйцюаньчжуи* 女權主義). Лишь в одной из публикаций в Чжэнчжоу (КНР) в 1987 г. было употреблено *фунюйчжуи* 婦女主義 как прилагательное к истории этих идей. Ныне и в Китае все чаще стали использовать понятие «гендер», передаваемое как *лянсинчжуи* 良性主義.

² Вообще, «перевод называют “искусством потерь”», вычитала я в [3, с. 205].

³ Термины чаще всего заимствуются в связи с отсутствием в национальной ментальности соответствующего образования [4].

Создается впечатление, что порой на употребляемые термины оказывают влияние политические моменты. Так, заголовок одной статьи, изданной в КНР, звучит следующим образом: «Сифан ньюцюань юньдун юй шэхуйчжуйфунюй юньдун бяоцзяо» 西方女權運動與社會主義婦女運動表交. В вышеуказанной монографии, изданной в Мюнхене, явно с консультацией с «носителями языка и культуры», этот заголовок переведен на немецкий язык аналогично приемлемому переводу на русский язык: «Сравнение западного и социалистического женского движения» [5, с. 6; 2, р. 270]. В тайваньских публикациях также присутствуют разночтения: женское движение может быть названо *фунюйдэ ньюцюань юньдун* 婦女的女權運動 (в некотором смысле, масло масляное), *ньюцюань юньдун* 女權運動 и *фунюй юньдун* 婦女運動. В свете сказанного заголовок одной тайваньской статьи, «Нюйсинчжуи юй фунюй юньдун» 女性主義與婦女運動, может ввести в заблуждение, создав представление о некотором содержательном разделении феминизма на *ньюйсинчжуи*, конструкцию идеологическую, и некое телесное видение этого движения (что удивительно: ведь не то важно, что в этом движении задействованы особи женского пола, тем паче, как известно, в борьбе за равноправие женщин, т.е. в феминистском движении, участвуют и мужчины; значимо то, во имя чего они «движутся», каково идеологическое обоснование предпринимаемых ими действий). Мне представляется, что в приведенных в одной строке *фунюй юньдун* 婦女運動, *ньюцюаньчжуи* 女權主義, *ньюсин лунь* 女性論 [6, с. 109], когда автор пишет о всех трех составляющих феминизма, пропадает объединяющее их и входящее непосредственно в термин «феминизм» в западном понимании термин «женщина/femina» (к тому же феминизм *ньюцюаньчжуи* в некотором смысле жестко ограничивается только правовыми вопросами, что отнюдь не исчерпывает содержания этой идеологии, хотя и является очень весомой его составляющей)⁴.

Что касается термина *ньюсин* 女性, в русско-китайском словаре 1951 г. это однозначно переводилось как «женственный», но одновременно эта пара иероглифов обозначает принадлежность к женскому полу⁵. Конечно, когда в русском языке говорят «женщина», то указание на пол здесь присутствует/подразумевается, и от этого никуда не деться. Китайское слово *фунюй* 婦女 «женщина», так же как и отдельно составляющие его иероглифы, «рисует» нам не только принадлежность к полу, но и дает как бы зримое представление об основных социально-биологических ролях женщины. В этом свете словосочетание *ньюсин* могло возникнуть в результате стремления отойти

⁴ Кстати (или некстати), также в тайваньском журнале [7, с. 2] можно прочесть и *фунюй жэньцюань* 婦女人權, т.е. «человеческие права женщины».

⁵ В этом словаре нет слов феминизм, эмансипация, но значение этой пары иероглифов ведь не составителями придано (см. [8])?

от жесткой ролевой окрашенности, свойственной термину *фунюй*. Однако термин «пол» описывает биологические различия между людьми, определяемые генетическими особенностями строения клеток, анатомо-физиологическими характеристиками и детородными функциями. Но на современном уровне развития ментальности человека (одним из этапов которого также является формирование идеологии феминизма) и развития генетической теории «пол индивида — это п р е д п о с ы л к а (выделено мною — Э.С.) развития психологического пола личности. Ни генетический, ни гормональный, ни внутренний и внешний морфологический пол (строение органов) не предопределяет однозначно психологический пол личности. То, каким будет психологический пол личности, зависит и от социальной половой роли, и от отношения самой личности как к своим индивидуальным свойствам, связанным с полом, так и социальным половым ролям — социальным моделям поведения, включающим в себя ожидания и требования, адресуемые обществом людям мужского и женского биологического пола. (Специфика половых ролей исторически изменчива)» [9].

В настоящее время в науке принято четко разграничивать конституционные и социокультурные аспекты в различении мужского и женского, связывая их с понятиями пола и гендера. Термин «гендер» указывает на социальный статус и социально-психологические характеристики личности, которые связаны с полом и сексуальностью, но возникают во взаимодействии с другими людьми; понятия «мужчина» и «женщина» являются социально сконструированными.

Термин «гендер» (в переводе на китайский язык — *лянсин* 良性), все более вытесняющий ныне термин «феминизм», образован от английского слова *gender* — род (в понятии грамматическом, в отличие от термина «пол»). Но корни его восходят к греческому слову *genos*, что означает «происхождение, материальный носитель наследственности, рождающийся» [10, с. 36]⁶. Гендер понимается не просто как социальный пол личности, а как целая система межличностного взаимодействия, посредством которой создается, утверждается, подтверждается и воспроизводится представление о мужском и женском как базовых категориях социального, исторического и культурного порядка [12]. Считается при этом, что самый главный орган, отвечающий за пол человека, — это мозг [13].

Подтверждением правомочности и ныне понимать *ньюсин* в высокой степени адекватности понятию «женственность» послужила мне статья тайваньского профессора психологии Ян Го-шу, который в своей статье при-

⁶ Однако не существует единого мнения по поводу, кто первыми ввел это понятие в научный дискурс. Есть точка зрения, что этот термин в научный оборот был введен в 1968 г. психологом Р. Столлером [11, с. 15].

зывал мужчин в вопросах семьи и домашнего хозяйства стать более «женственными (*ньюсинхуа* 女性化)», а женщины должны в профессиональной деятельности стать более «мужественными (*наньсинхуа* 男性化)» [14], т.е. он призывал в целях лучшего взаимодействия полов в социальной и семейной жизни слегка «позаимствовать» каждому представителю одного пола черт характера или поведения, присущих полу противоположному. В духе этих рассуждений, *ньюсин* есть всего лишь признак, исторически имеющий отношение к полу, могущий называться преимущественно женским по определению, но вовсе не обязательно имеющий отрицательные коннотации, будучи применен к мужчине.

Женщина, на мой взгляд, в разговоре о феминизме может в той или иной степени являться носителем женственности, но чаще как раз феминисток обвиняют в отсутствии женственности. Но не наличие или отсутствие женственности составляет суть феминизма, здесь главное, что феминистка — претендентка на права и обязанности, равный доступ к которым декларируется законами о равноправии. Субъект в этом случае есть человек без свойств (цвета кожи, сословности, пола и т.д.), человек с любыми свойствами, ни одно из которых не должно отражаться на его гражданском состоянии. Защищать же права личности (в том числе женщины) по иному признаку, кроме признака самой личности, означает ущемлять ее права.

С ходом развития «женских исследований» они стали обозначаться не *фуньюй яньцзю* 婦女研究, как раньше, а все чаще *ньюсин яньцзю* 女性研究 и даже *ньюсинсюэ яньцзю* 女性學研究. Примечательно, что журнал Пекинского совета женщин назывался «Фуньюй яньцзю», а его «наследником, или преемником» с 1992 г. стал «Ньюсин яньцзю» [2, р. 286]. Однако сохраняется и употребление термина *фуньюй*: в том же, 1992 г. в КНР выходит журнал «Фуньюй яньцзю лунькун» 婦女研究論叢, а в 1994 г. женской газете, и также в КНР, подводят итоги исследований за год в области *фуньюй яньцзю*. Учитывая идеографичность китайского письма, можно сказать, что это в определенной степени придает таким исследованиям преимущественно антропологическое направление; создается впечатление, что акцент делается на изучении женской телесности или сугубо женской ментальности (вполне закономерный этап выработки феминистской идеологии — но лишь этап).

Отмечу, что и в немецком языке есть некоторые проблемы с переводом с китайского языка слова, чаще всего переводимого на русский язык как «женский». Традиционно в этом случае в немецком языке употребляется *frauen*, однако есть переводы и *ньюсин иши* 女性意識 (женского сознания), и *фуньюй жэньцай* 婦女人才 (женской способности) как *weibliche Bewusstsein* [2, р. 275] и *weiblicher Talante*, но при этом *ньюсин синьлисюэ* 女

性心理學 (женская физиология) тот же коллектив авторов переводит как *Frauenpsychologie* [2, р. 269]. И таких разночтений немало. Почувствовать разницу между *Weib* и *Frau* легко, определяя первое как понятие более физиологическое, биологическое, однако объяснить это различие, вчитываясь в том числе и в различные немецкие словари, значительно сложнее. На одном из сайтов заявлено, что и в русском языке также наличествует «некоторая терминологическая путаница», в том числе причиной, скажем, неопределенности слова «мужественность» названо «отсутствие в русском языке точного эквивалента английскому слову *masculinity*. Новый же термин “маскулинность”, так же как и “гендерный”, для широкого круга читателей, не говорящих по-английски, рискует остаться непонятным. Чтобы избежать неопределенности, термины “мужской” и “женский” часто используются как понятия биологические, а “мужественный” и “женственный” как понятия культурно-социальные» [15].

А впрочем, всевозможные дефиниции в области феминизма в Китае чаще всего мало отличаются друг от друга, что признают нередко и китайские, и зарубежные исследователи [2, р. 53]. На подобные мысли наводит и чтение российских и зарубежных феминистических работ. Вывод напрашивается один: не в том разница, как записывается (буквами ли, иероглифами ли), а в том, кто записывает и кто читает, а главное — есть ли согласованная договоренность о понятиях и терминах.

Например, в статье «Женщины и культура взаимоотношения полов» в «Вестнике Нанкинского университета» автор вступает в сложные терминологические (аналогичные, кстати, ведущимся в западном феминизме) дискуссии о том, что есть женщина: тоже человек или носительница женственности? При этом отмечено, что в настоящее время, как и при матриархате, женщина — это *нюйсин* 女性 (теперь чаще *синьнюйсин* 新女性), а при патриархате она была *нюйжэнь* 女人 (объяснения по этому поводу я бы своими словами пересказать не взялась; см. подробнее [16, с. 119]). Но когда в конце 80-х годов в КНР заговорили о выходе из создавшейся ситуации с женской безработицей, то и представительницы женских исследований, и в официальной женской прессе КНР употребляли *нюйжэньдэ чулу* 女人的出路. И брошюра известной Ли Сяо-цзян, изданная в 1989 г. и посвященная именно этой теме, называлась «Нюйжэньдэ чулу», и в ее изданной в том же году книге, говорящей, однако, о женщинах далекого прошлого, использовался тот же термин [17]. Так в чем же был смысл нанкинской статьи? Поскольку ее автор констатировал доминирование патриархальной культуры, то не могла не возникнуть мысль, не открытое ли это признание нынешнего определения статуса женщины как патриархального? За год до

этого в официальном органе Всекитайской федерации женщин — Чжунго фунюй 中國婦女 говорилось о той же «дороге для женщин» с употреблением ньюйсин чулу 女性出路, однако в Шанхае в 1990 г. издана книга «Гудай ньюйсин шицзе» 古代女性世界, т.е. «новое» определение женщины было отнесено в периоду древности. Тайваньская феминистка Бо Цинь-жун, вряд ли знакомая с теорией, высказанной в статье «Вестника Нанкинского университета» (тем паче, что и писала на три года раньше), обращаясь к женщинам с призывом избавляться от привычного стереотипного поведения, использовала термин ньюжэнь 女人 [18, с. 1]. Возможно, эти терминологические расхождения могут быть отражением не только методологических подходов, но и концептуальных установок.

Этот иероглифический (и терминологический) момент, не являющийся китайским эксклюзивом, может привести к определенным информационным потерям. К примеру, в 1978 г. Оно Кадцуко издает в Японии книгу «Китайская женщина в эпоху революций» — первую солидно документированную монографию на данную тему. Она употребила термин *danjo doken* (что по-китайски было бы прочтено как *наньньюй тунцзюань* 男女同權). Однако, по словам писавших в 1989 г. предисловие к переводу этой книги на английский язык Джошуа А. Фогеля и Сусанны Манн, в результате использования этого термина — «обычно понимаемой японской фразы, переводимой как феминизм»⁷, ее книга «не вызвала уважаемой, достойной реакции в историографии феминисток», ибо дословный перевод этого термина (*danjo doken*) «означает правовое равенство полов, или равенство между полами, и заимствован из движения за свободу женщин» [19, р. ххi]. В изданном в Пекине 1985 г. русско-китайском словаре «феминизм» переводится как *наньньюй дэнчи* 男女等值 «равенство мужчин и женщин», правда, опущено слово «права».

По сведениям Т.Л. Делюсиной-Соколовой, в японском языке «феминизм», «эмансипация» (как и ряд других терминов) нынче чаще записывают при помощи одного из японских алфавитов (катакана) как транскрипцию с английского — возможно, во избежание разночтений.

Кстати, в Китае за 20 лет политики открытости ежегодно появлялось в среднем 800 неологизмов. Только в изданный в 1996 г. словарь *Сяньдай ханьюй цыдянь* 現代漢語詞典 было введено более 5 тыс. новых словарных статей. Чаще всего новые слова создаются с помощью «аббревиатур из инициалей китайских слов и инициалей английских слов, попирающих закон о морфологической значимости слога деления» [20, с. 106]. Не знаю, поможет ли это в стандартизации каких-то западных терминов, но грозит сделать

⁷ А есть и еще одно определение феминизма в японском языке, иероглифы которого читались бы по-китайски как *ньюйсин цзефан сысян*.

их малодоступными для понимания людей, находящихся, как говорится, «не в теме», а феминизм, женские исследования, думается, просто по сути своей должны быть доступны для понимания неспециалистов. Возможно, без какого-либо аналога вспомогательного алфавита из этой лингвистической ловушки не выйти. Но во всем этом следовало бы разбираться коллективу лингвистов, феминистов, культурологов и т.п., а также носителей ментальности различных культур.

И тем не менее (если вывести за скобки терминологические моменты, особенно в их иероглифическом выражении) содержание самих китайских публикаций порождает сомнение: не находятся ли синологи просто под гипнозом китайского рефрена про пресловутую «национальную специфику» (столь знакомую всем при определении социально-экономических реалий КНР)? Конечно, эмансипационные процессы женщин в Китае имеют «специфическую связь с китайской реальностью и наукой», но утверждения, что западные женские исследования, методы и стратегии западного феминизма базируются на «евро-американских реалиях» [2, р. 7], ничем не могут помочь в понимании процесса эмансипации именно китайских женщин, процесса именно их феминизации. Наличие «особенностей» подтверждается историей национальных процессов эмансипации или развития феминизма в любой стране.

Что касается подобных высказываний в КНР, то нельзя, вероятно, отрицать, что существует определенная психологическая составляющая деклараций этой самой «национальной специфики». Не исключено, что сами китайские феминистки или исследовательницы женских проблем из КНР в условиях постоянных кампаний по борьбе с «буржуазным ли либерализмом», с «космополитизмом ли» стремятся откrestиться (уже, верно, на бессознательном уровне) от всякого «инострannого влияния».

С другой стороны, нельзя не принимать во внимание результаты этнопсихологических исследований, согласно которым представители великой нации не могут легко соглашаться с тем, что находятся в арьергарде какого-либо общемирового процесса. Специалисты по психологии межнациональных, межкультурных отношений объясняют всяческие фобии наличием комплексов у нации или народа. Например, в специальной литературе указывают на сохраняющуюся в России уже в течение столетий «западобоязнь» (в старину называвшуюся в России «латинобоязнью»), т.е. недоверчиво-опасливое отношение к Западу как богатому и коварному соблазнителю [21, с. 171].

В публикациях о феминизме времен гоминьдановского периода истории Китая (нач. XX в.) проблема «китайской специфики» не звучала, а в тайваньских публикациях — звучит. «Китайские патриоты-националисты не могут принять того факта, что истина пришла в Китай извне. Отсюда бесконечные

попытки «китаизации» [всего и вся] — и в прошлом, и ныне, в Гонконге и на Тайване...» [22, с. 13].

Термин «синизация», «китаизация» (*чжунгохуа* 中國化) впервые встречается в тайваньских женских исследованиях в 1985 г. (подчеркну, тогда еще действовало военное положение) — в год создания Центральной лаборатории женских исследований Института народонаселения при Тайваньском университете. Благодаря этой программе исследование женской проблематики стало наукой, появились новые, более широкие возможности публикаций, поскольку под грифом этой лаборатории начинает издаваться ежеквартальный журнал «Новости женских исследований» (*Фунъюй яньцзю тунсюнь* 婦女研究通訊). Синизации подвергаются не только женские исследования — так, выпускается сборник «Синизация социологии». И причина того не только в «особенностях, сформировавшихся как результат исторической, экономической, политической ситуации на острове», что, по мнению немецких исследовательниц, «приводило к конфронтации с западным феминизмом» [2, р. 45]. Сами тайваньские исследовательницы, признавая западный феминизм более научно зрелым, считают его, тем не менее, «несоизмеримым с китайскими особенностями» (обоснование этого тезиса и его последствий оставим на совести говорящих, однако другие причины, определяющие возникновение того, что называют синизацией, найти сложно) [2, р. 45].

Конечно, нельзя исключать влияние на этот процесс и накопившегося негативного отношения ко всему комплексу проблем суфражизма, женской эмансипации, феминизма — как в мировой практике, так и в восприятии всего комплекса проблем «женского вопроса», особенно в обществах с сильным влиянием традиционализма. Аналогичную картину можно было наблюдать в 1905 г. в России, скажем, при возникновении Всероссийского союза равноправия женщин. «Русские равноправки мало чем отличаются от западных феминисток: те же требования доступного высшего образования, права на высококвалифицированный профессиональный труд, общегражданского права голоса и т.д. Однако в России отношение к суфражисткам Запада явно отрицательное, как в высших кругах общества, так и у простого народа, воспитанного в лучших традициях православного патриархата. Под давлением общественного мнения равноправки решительно и твердо отмежевываются от западных феминисток, публично называя их бунтовщицами» [23].

Вообще представляется продуктивным в качестве предмета сопоставления использовать историю развития «женского вопроса» в России, стране, тоже весьма упорно акцентирующей свою особенность, свой особый, «третий» путь. Возникновение «женского вопроса» в России с самого начала сопровождалось разговорами о «специфике исторической ситуации

в стране». А позже, в XX в. в России (и не только, кстати, в ней) было немало тех, кто стремился уничижительно определять как «буржуазный феминизм» все, относящееся к правам женщин, но выходявшее за рамки участия в революционной борьбе, а затем в строительстве социализма.

Для примера рассмотрим несколько моментов, на основании которых китайские и зарубежные исследователи «женского вопроса» в Китае считают себя вправе говорить о его специфике.

1. Утверждают, что в китайском обществе на материке стала «ощущаться необходимость внести феминистский дискурс в общее развитие наук в КНР к 80-м годам прошлого века». Только в этот период «прослеживаются инновационный подход и разработка новой тематики, в публикациях начинают появляться теоретические соображения» по этим вопросам. «Институционализированные исследования женской проблематики» явились «прежде всего, выражением интеллектуальной самостоятельности и утраты общественного консенсуса» [2, р. 11]. Но кроме внутривластной ситуации надо учитывать и то, что во всем мире лишь с конца 70-х наблюдался очередной всплеск в развитии феминизма, когда вновь заговорили, «что освобождение женщин входит составной частью в процесс трансформации общества» [24, р. ix]. А период расцвета так называемых женских исследований начался в мире только в 1968 г. [19, р. xix].

Но эта ситуация вполне сравнима с российской: с конца 80-х годов прошлого века (с тем же, что и КНР, опозданием от, как говаривали в старину, «просвещенного мира» на пару десятилетий) чрезвычайно благоприятное влияние на разработку данной отрасли знаний оказала внутривластная ситуация, в результате которой молодое поколение российских ученых «оказалось способным порвать с прежними идеологическими схемами» [25, с. 11]. Следует отметить, что на Тайване, вопреки (?) существующей там специфической политической системе, исследования «женского вопроса» развивались более ровно и последовательно, о чем свидетельствует анализ библиографии по данной проблематике на острове.

2. Еще одна интересная особенность, подчеркиваемая при обсуждении женских проблем в Китае: в 20-х годах, в начальный период повсеместных и оживленных дискуссий о положении женщин в китайском обществе, инициатива исходила преимущественно от мужчин, которые «на фоне дебатов о модернизации общества ссылались на необходимость срочного освобождения женщин» [26; 27, с. 47], ибо эмансипация женщин была одним из аспектов эмансипации нации. Спецификой китайского эмансипационного движения женщин авторы называют включение женских проблем в общий комплекс общественных конфликтов (движение «самоусиления Китая»,

движение «под руководством демократически ориентированных буржуазных элементов» и Движение 4 мая), тогда и были впервые выделены специфические женские проблемы.

Высказываются предположения, что такие взаимоотношения между мужчинами и женщинами в период формирования женского движения в Китае в дальнейшем способствовали более гармоническому и быстрому переходу от феминистского к гендерному восприятию в современных китайских женских исследованиях.

В 1986 году, который на Тайване был объявлен годом «диалога полов», уже широко заговорили о «новом обществе обоих полов», зазвучал призыв против конфронтации, часто присущей западному феминизму. Что касается гендера, не следует забывать, что китайцы во второй половине XX в. активно подошли к обсуждению вопросов феминизма тогда, когда в большинстве стран уже назревала идея постепенного перехода к использованию понятия и термина «гендер», в том числе дабы уйти от набившего всем оскомину противопоставления полов, присущего экстремистскому феминизму, и перевести разговор в русло равнопартнерских отношений между полами. Но известный теоретик феминизма, активный борец за демократизацию Тайваня (по профессии литератор и, судя по всему, прозападник) Гу Янь-лин утверждала, что тайваньское женское движение в своем нынешнем состоянии исторически обречено проходить через этап сепаратизма. До «фазы сотрудничества обоих полов» — идеала женского движения (ведь «новая женщина» так же естественно надеется на «нового мужчину» и в этом смысле стремится к созданию «нового общества нового человека») [28, с. 31; 2, р. 53]) еще очень далеко. Как признают и российские и тайваньские феминистки (см. [29; 30, с. 47]), еще не решены до настоящего времени задачи развития феминизма, в том числе задачи формирования самосознания женщин, а в обществе наличествует множество стандартов, закрепленных в сознании на уровне импринтинга; в этих условиях сомнительно построение общества, основанного на принципах гендерного равноправия.

Продолжая проведение параллелей и обратившись к участию мужчин в инициации проблем женского равноправия, нельзя не отметить, что к обсуждению «женского вопроса» в России обратились в середине позапрошлого столетия (в канун и в период буржуазных реформ 1860–1870 гг.) прежде всего мужчины, так называемые «западники». В 50–60-е годы XIX в. этот вопрос оказался в центре внимания русского общества не в последнюю очередь благодаря так называемому «сну Веры Павловны» из романа Н.Г. Чернышевского «Что делать?», в котором звучали революционные по

тем временам мысли о женской эмансипации. Но тем не менее «в то время, когда в США и Великобритании суфражистки праздновали свои победы, патриархальная Россия о массовом женском движении даже не могла и помыслить. До 1905 г. вопрос о правах женщин не ставился» [23]. В Россию гуманитарные идеи проникли гораздо раньше первых проблесков политической свободы [31].

3. В одной газете КНР [32, с. 3] упоминалась «десексуализация» (*фэйсин-хуа* 非性化) в качестве феномена, лежащего в основе существенной разницы между западными и китайскими межполовыми, гендерными взаимоотношениями. На Западе, писала автор, женщина прежде всего есть женщина, и это накладывает свой отпечаток на все женское движение. Мне представляется, что автор говорила об отсутствии в Китае того явления, которое можно вкратце назвать культом Прекрасной Дамы, сыгравшим определенную роль в формировании предфеминистской идеологии в Европе. Подчеркивая, что такого явления в китайской культуре не было, автор сделала вывод об отсутствии почвы для противопоставления мужчин и женщин и агрессии, направленной против мужчин, в женском движении. Правда, Тань Шэнь (известный социолог, работающая в Академии общественных наук в Пекине) утверждает, что половая дифференциация не была явно обозначена в китайской общественной жизни (до 1979 г., во всяком случае), однако в семейных и прочих личностных отношениях она наличествовала [33, с. 3].

Но «десексуализацию» сложно признать эксклюзивным китайским явлением. Л. Поляков, специалист по российскому феминизму, писал, что «стремление тоталитарной власти подавить любую спонтанную дифференциацию в обществе закономерно привело к культивированию бесполости» [34, с. 158], а потому для формирования цивилизованных гендерных, т.е. равноправных отношений в обществе, считает он, вероятно, придется вначале в качестве первоочередной задачи ставить необходимость «культивирования отчетливо женского», ибо о равенстве можно говорить, лишь когда говорят о разных, за равенство борются различающиеся, равные могут быть всего лишь тождественны (что, правда, не обязательно исключает борьбу). Некоторые утверждения (например, Артема Кобзева) о том, что разговор о равенстве между мужчиной и женщиной некорректен, поскольку они — мужчина и женщина — ярко выражено и однозначно «другие», относятся к биологическим различиям. Мы же говорим о равенстве в духе всеобщей декларации прав человека, о равных правах и исходных условиях «права на счастье», равных правах любого представителя рода человеческого, независимо от имеющих место быть биологических особенностей, расы, пола, религиозных или политических убеждений, физического состояния и т.п.,

в том числе и исторического пути, пройденного народом, к которому принадлежишь, к моменту твоего рождения.

4. Что же касается дополнения китайскими общественными деятелями социалистической ориентации тезиса о необходимости введения эмансипации женщин составной частью в национально-освободительную борьбу тезисом о необходимости «введения проблем женского освобождения в русло классовой борьбы», а также тезисом о «неприемлемости лежащего в основе западной культуры постулирования личности» [5, с. 67], то нельзя не отметить, что появление классовой точки зрения, как показывает история, также отнюдь не является «китайской спецификой» — мировой феминизм проходил через это, и неоднократно⁸. Идеи классиков марксизма подвергались в ходе истории упрощению, и тема личностного становления женщины оказалась полностью вытесненной темой коллективной борьбы женских масс за построение нового социалистического государства и его экономики. Вместе с исчезновением понятия «женская личность» из идеологических схем исчезала и проблема становления женщины в качестве субъекта истории. Ведь «женские массы», отстаивающие дело пролетариата, решают задачи освобождения пролетариата, а не задачи освобождения женщин [36]. И ныне, независимо от страны проживания, сторонники социалистической ориентации рассматривают женское движение как «часть радикальной исторической силы, которая берет свое начало в сопротивлении империализму и кончается в социалистической революции» (см., к примеру, [24, р. 2]).

При этом, говоря о Китае, нельзя уйти от того факта, что первой половине XX в. в стране наличествовали по крайней мере две генерирующие идеологию партии (ГМД и КПК). И даже противники соглашались с тем, что Гоминьдан учитывал гендерный фактор, считая его более важным, чем классовый, и создавал специальные женские организации для мобилизации женщин (в том числе и на поддержку фронту), прилагал усилия по институционализации женского движения. Некоторые относят подход Гоминьдана к «женскому вопросу» элитарным, призывы, обращенные к женщинам, называют лицемерными, отрицают вклад Национального правительства в образование женщин, подчеркивают, что Гоминьдан «не пользовался поддержкой простых женщин» [Ibid., р. 179]. И та и другая партия в той или иной степени поддерживала идущее снизу строительство женских организаций, но не исключено, что «обратный подход — когда организация строилась сверху вниз», превалировал. При этом есть мнения, что КПК «чаще» не уде-

⁸ Из ближайших, российских примеров можно указать на эволюцию взглядов А. Коллонтай (см. [35]).

ляла внимания при работе с женщинами вопросам их организации [Ibid., p. 180]. Есть свидетельства, что в Яньани не все обстояло благополучно с соблюдением прав женщин. Во всяком случае, выступая там 8 марта 1942 г. на партактиве, Дин Лин — писательница и общественный деятель («бывшая заядлой феминисткой») — резко критиковала отношение КПК к «женскому вопросу», наблюдая в Яньани дискриминацию женщин [37].

5. Есть один момент, в котором, пожалуй, можно признать специфику феминизма в КНР: «изучение женского вопроса не является специфически женским полем деятельности, и мужчинам предоставляет шанс сделать карьеру». Модность и престижность в КНР женской тематики кроется не только в актуальности общественной проблемы, не в последнюю очередь она объясняется тем, что в этих исследованиях, как бы в «противоположность традиционным темам общественных наук», «ученым предлагается больше инновационных возможностей» [2, p. 14]. Впрочем, это утверждение мне не представляется убедительным или значимым: все равно авторы китайских женских исследований и статей по «женскому вопросу» в подавляющем большинстве являются представительницами женского пола. А отдельные представители пола противоположного всегда и везде были в феминистском движении — с самого момента его зарождения.

6. «Общепризнанно, что в странах “развитого социализма” феминизм отсутствует, нет его в Китае, нет его на Кубе и в Венесуэле, не было в СССР» [38]. «Начавшееся уже в 20-е годы женское движение и женские исследования в Китае, прерванные антияпонской, а затем гражданской войной, нашли свое продолжение в КНР после 1949 г. в лице единственной женской организации — Всекитайской федерации женщин, которая активно пропагандировала женский труд» [2, p. 11].

Известная тайваньская общественная деятельница Гу Янь-лин высказала мысль, что с 20-х годов прошлого века женское движение утратило «ударную силу» вследствие того, что его активистки примкнули к политическим партиям (КПК и Гоминьдан) и уступили ведущую роль мужчинам, добившись лишь формального равноправия (что, учитывая тогдашние условия, все же следует признать важным достижением женщин; см. [39, с. 49]). Известная феминистка из КНР Ли Сяо-цзян писала, что китайская специфика состоит в том, что при отсутствии промышленной революции равноправие между мужчиной и женщиной устанавливается в результате социалистической революции в обществе при низком производственном уровне, а это преждевременно. Женщины при этом принимают равноправное участие в труде, но их сознание находится в плену традиционалистских представлений [40, с. 73]. Как утверждают немецкие исследовательницы, практи-

ческое равноправие (такое определение дают они, а я бы охарактеризовала этот процесс как казенное равноправие) женщин не вело к скачкообразному развитию ни в области исследования женской проблематики, ни в развитии женского движения. «Н а п р о т и в (выделено мною — Э.С.): провозглашенное государством равноправие полов и претворение его в жизнь на практике в женском труде привело к тому, что идеологические основы сдерживали распространение и развитие исследования женской проблематики» [2, р. 12], а стало быть, формирования полноценной феминистской идеологии. «До 1980 г. в КНР не существовали женские организации, независимые от партии, и таким образом, вся деятельность, как научная, так и общественная, была привязана к тогдашней политической линии КПК. Это подразумевает лишь целенаправленные исследования, которые должны подтверждать политический авторитет Китая» [Ibid., p. 111].

На Тайване с момента объявления военного положения в 1948 г. до 70-х годов решением женских проблем занимались местные отделения Гоминьдана и христианские организации, по определению которых главным призванием женщины было материнство и самопожертвование ради семьи, не отрицалась, правда, и благотворительность в качестве формы социальной деятельности [41, р. 13]; в Китайской Республике «освобождение женщин» допускалось, только если оно «находилось на службе национального развития» [2, р. 48].

Но и в СССР мы наблюдали аналогичную ситуацию. Как воспользовались российские женщины предоставленными в 1917 г. Временным правительством политическими правами, общеизвестно. Идеи достижения равноправия между полами сформулировала А. Коллонтай в следующих понятиях: «уравнивания женщины в качестве “трудовой силы” с “трудовой силой мужчины” при строительстве нового “народного хозяйства”» [36]. Проблемы роста самосознания женщин, самоорганизации женщин, помощи (взаимопомощи), прежде всего психологической (разведенным, изнасилованным, подвергнувшимся другим видам насилия, в обществе ли, на работе или в семье, сексуальным домогательствам на работе и т.д.) не стояли в повестке дня ни китайского (ни на материке, ни на острове), ни даже советского «главного женского органа». А все остальное, решаемое в рамках этих женских подразделений, будь то партии или государства, относится скорее не к равенству, а к социальным льготам, квотам, т.е. к неравенству.

Самоорганизация женщин сложно проходит как в КНР, так и в России. Не исключено, что это последствие исторически сложившегося негативного опыта (или отсутствия социальной активности). Несколько легче, возможно, проходит неформальное объединение ученых. Так, первый научный

центр по женским исследованиям создавался в пров. Хэнань в 1989 г. профессором англоязычной литературы Чжэнчжоуского университета Ли Сюэцзян, которая начала в 1980 г. научное исследование «женского вопроса» «на негосударственном уровне» [2, р. 111], по собственной инициативе (ее называют «зачинательницей женской науки в Китае»).

На Тайване вследствие военного положения (формально отмененного лишь 14 июля 1987 г.) все собрания, организации и движения, особенно так называемые нежелательные, а также средства массовой информации и т.п. находились под жестким контролем Гоминьдана. Но тем не менее с начала 80-х годов ситуация начала меняться [Ibid., р. 47]. При содействии международных фондов уже в 1982 г. на Тайване начинает выходить ежемесячный публицистический журнал «Фунюй синьчжи» 婦女新知, инициаторами создания которого явились не столько феминистки, сколько прежде всего женщины, озабоченные демократизацией тайваньского общества и в этих целях считающие необходимым разворачивать женское движение. А под патронажем церкви создавались общественные организации для решения частных проблем различных категорий женщин (девушек из горных деревушек, имеющих сложности при адаптации к жизни в большом городе, подвергающихся жестокому обращению в семье, правовые и медицинские проблемы защиты проституток, помощь изнасилованным и т.п.). После 1987 г. в Китайской Республике активно учреждаются независимые женские издания, организуются негосударственные научные центры женских исследований, появляются многочисленные женские организации, в том числе борющиеся за права женщин, предоставляющие женщинам психологическую помощь, организационную помощь в бизнесе и политике. В статьях подчеркивается, что решение, казалось бы, специфических женских проблем (к примеру, проблем одиноких женщин) оказывает влияние на развитие общества в целом. Самоуважение, как и уважение к другим людям, замечает автор, является необходимым условием формирования феминистского сознания [42, с. 12]. Рост самосознания женщин и понимание необходимости женского представительства в законодательных органах приводят к активному вхождению женщин в политику, при этом Гу Янь-лин призывала в настоящих условиях не ограничивать свои возможности участием в каких-либо политических партиях, а самостоятельно бороться за свои интересы [43, с. 1].

7. Естественно, нельзя обойти вниманием декларацию опоры на конфуцианские идеи и ценности, прозвучавшие уже в книге Люй Сю-лянь «Синь ньюсинчжуи» 新女性主義 [28], отсюда и идет так называемая связь с национальными корнями — *бэньтухуа* 本土化. Объясняя свое понимание этого словосочетания — *синь ньюсинчжу* (ставшего устойчивым термином в жен-

ских исследованиях Тайваня⁹), автор говорила, что если в гуманистических традициях содержится понимание равенства и равноправия для всех, то в конфуцианских традициях акцент делается на осознание долга по отношению к обществу и его выполнение и в меньшей степени акцентируются личные права. В гуманистической традиции признается равноценность женщины мужчине, и это позволяет требовать равноправия¹⁰. В традиционалистских представлениях женщина — человек второго сорта, понятие человеческого бытия является приоритетом мужчин, а потому прежде всего необходимо признать, что женщина тоже является человеком.

В духе традиционализма (или патриархальности, а еще ее называют «сторонницей консерватизма» [2, р. 51]) Люй Сю-лянь подчеркивает, что нельзя заикливаться лишь на достижения равноправия, необходимо говорить об обязанности женщин перед обществом, т.е. соблюдать должное соотношение категорий прав и обязанностей, направленное на развитие человеческих ресурсов [28, с. 139]. Но если все, и мужчины и женщины, не есть отдельные человеческие личности, а всего лишь подданные государства, которое от них требует выполнения ему угодных ролей (кому под ружье, кому солдат рожать), то разговор может идти не о равноправии, а равнобесправии. Мне представляется, что конфуцианство здесь всего лишь традиционализм с «национальной окраской». Всякое традиционалистское общество, в т.ч. тоталитарное, в отличие от гуманистического ставит интересы государства, партии и тому подобных структур и объединений выше интересов отдельного человека, отдельной личности.

В связи с конфуцианством представляется более закономерным говорить не об опоре, а о сложности движения к намеченной цели, о трудностях, которые предстоит преодолеть китайским феминисткам, поскольку в Китае еще жив традиционализм; борьбы же «за свободу, равенство и братство» было пока немного, ареал действия новых веяний неширок.

И опять напрашивается параллель: в КНР — сила конфуцианской традиции, в России — слишком короткий срок, прошедший с момента отмены крепостного права. В обеих странах — еще и необходимость соотносить свои феминистские штудии с методами и категориями «марксистской теории женщины», которые в том числе ориентировали на рассмотрение женских вопросов, прежде всего в их практических аспектах. И если марксизм пере-

⁹ По мнению немецкой исследовательницы, термин является в некотором смысле «оборонительным» [2, р. 51].

¹⁰ Невозможно, мне кажется, не сделать в этом случае одного, боюсь, не столь уж и маленького замечания: говоря о гуманистической традиции Запада и противопоставляя ее китайской, Люй Сю-лянь как бы исключает длительный путь создания этой самой гуманистической традиции с немалым количеством жертв на этом пути.

стал быть правящей идеологией, в умах многих его стереотипы живы как никогда и в сложных экономических условиях становятся «все живее».

В 1983 г. — в год начала кампании против «духовного загрязнения» Ли Сяо-цзян напечатала в КНР в журнале «Макэсычжуи яньцзю» статью «Эволюция человечества и женская эмансипация», выделив женскую историю как нечто отдельное от марксистской истории, из которой женщины были исключены. Ли призывала систематизировать историю женщин с учетом пола, без чего невозможно понять жизненный мир женщин. По Ли Сяо-цзян, мировая история эволюции женщин состоит, в отличие от схемы Энгельса, из трех формаций: матриархата (*муцюань шидай* 克思主義研究 или *муси шидай* 母係時代), рабства (*нули шидай* 努力時代) и освобождения (*цзефан шидай* 解放時代). Последняя фаза женской эволюционной истории начинается с промышленной революции, создавшей основу для развала основных устоев патриархальной системы. Но автор была вынуждена при этом настаивать на необходимости развивать «марксистскую модель изучения женских проблем» [44, с. 142]. С другой стороны, возможность работать и печататься в этой области Ли получила лишь потому, что в результате реформ Дэн Сяо-пина возникли серьезные проблемы у сельских женщин. С целью освещения и анализа этих проблем в 1984 г. Ли совместно с Хэнаньским отделением Всекитайской федерации женщин организовала национальную конференцию. Практическим преломлением результатов этой конференции стала организация рабочей группы с условным название «Женщина и семья». Это сделало возможным дальнейшую деятельность Ли Сяо-цзян. Открытый в 1985 г. по инициативе Ли Сяо-цзян первый «неофициальный» (т.е. негосударственный) национальный симпозиум по исследованию женских проблем развернул обсуждение процесса и результатов разработки женской тематики в самых разных научных центрах [2, р. 47].

Можно и далее анализировать «общее и частное» в развитии феминизма в Китае, но мне представляется, что достаточно и разобранных (хотя бы вскользь) и представленных выше позиций. Подводя итог, хотелось бы сказать, что в каждой стране всенепременно есть своя специфика. Но аналогия, явно просматриваемая в сравнении с Россией, показывает, что в этих двух странах — КНР и России — наличествует, прежде всего, так называемая «историческая ограниченность» уровня развития общества, а главное — общественного сознания. Тем не менее, любое структурированное общество, так или иначе, проходит (пусть с разной скоростью) определенные этапы, становясь перед задачами и проблемами, уже почти что решенными в другом месте и в другое время. Возможно, именно в этом и сокрыты так называемые различия феминизма китайского и западного (поскольку еди-

ного западного феминизма тоже не существует). Феминизм — не происки кого бы то ни было, это естественный результат не только определенного этапа экономического развития общества, но, что не менее, а может быть, и более важно, — развития коллективной ментальности, коллективного сознания определенной части этого общества (как бы при этом она ни была мала). И здесь многое зависит не только от «характера исходного... общества», но и «рода и силы внешнего влияния» [45, с. 203]¹¹.

В этой связи представляется не менее продуктивно поговорить о различиях и сходстве китайского материкового и китайского островного феминизма, а этот вопрос как бы замалчивается. Конечно, о «национальной специфике» говорят по обеим сторонам Тайваньского пролива. Но сразу после отмены военного положения (и даже слегка опережая политическую декларацию) на острове гендерная тематика начинает занимать достойное место в литературе, кинематографе и других видах искусства, что вместе с активизацией средств массовой информации и расширяющимися научными, профессиональными и бытовыми связями с западными странами еще более способствует проникновению идей феминизма, гендерных идей во все сферы жизни Тайваня.

Рост самосознания женщин и понимание необходимости женского представительства в законодательных органах приводят на Тайване к активному вхождению женщин в политику. Именно на Тайване была избрана первый в Азии вице-премьер — женщина, которая не принадлежала к связанной с политической элитой семье — в политике Люй Сю-лянь всего добилась сама. Следует отметить весьма высокий рейтинг гендерной политики (основные показатели которого — процентная доля женщин среди законодателей всех уровней, старших менеджеров, высококвалифицированных специалистов и соотношение между доходами мужчин и женщин), выводящий Тайвань по этим показателям на первое место в Азии и 21-е место в мире [46, с. 3]. Наличие в тайваньском обществе еще накануне отмены военного положения условий для развития общественной мысли, гуманитарной науки (во всяком случае, в той области, которую я рассматривала), и, во-вторых, быстрое и эффективное формирование условий для социальной активности, социальной реализации личности, т.е. для развития гражданского общества, сразу после объявления первых демократических выборов — все это позволяет назвать впечатляющими достижения Тайваня в области развития и практической реализации идеологии феминизма.

¹¹ Как сказал в 1918 г. В.И. Ленин в беседе с корреспондентом газеты «Манчестер гардиан» Морганом Филипсом Прайсом, «подлинный социализм в прилагательных не нуждается. В них нуждаются те, кто профанирует социализм». Думаю, это же мы имеем право сказать и о феминизме.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. О национальных особенностях китайского феминизма // Общество и государство в Китае. XXXVII научная конференция. М.: Восточная литература, 2007. С. 335–352.
2. Frauenforschung in China. Analysen, Texte, Bibliographie. Munchen, 1995.
3. Хоффман Э. Искусство потерь, или Опыт жизни в новом языке // Иностранная литература. 2003, № 1, с. 205.
4. URL: <http://www.mi.by/articles/index.php?t=3&id=333>.
5. Ли Вэй-ша. Сифан ньюцюань юньдун юй шэхуйчжуи фунюй юньдун бяоцзяо (Сравнение западного и социалистического женского движения) // Фунюй яньцзю. Пекин, 1990, № 6.
6. Ху Ин, Тан Сяо-бин. Фунюй юньдун, ньюцюаньчжуи юй нюйсин лунь (Женское движение, феминизм и теории «женского вопроса») // Дандай, Пекин, 1988, №27.
7. Фунюй синьчжи. Тайбэй, 1986, № 47.
8. Русско-китайский словарь. Сост. Чэн Чан-хао, А.Г. Дубровский и А.В. Котов. М., 1951.
9. URL: http://netportal.nm.ru/stud_psyh_vopr20.dhtml.
10. Пищулина О.Н. Использование гендерной парадигмы в современной социологической теории // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. Харків, 1999.
11. Теоретико-методологические основы гендерных исследований. Курс лекций. Под общ. ред. О.А. Ворониной. М., 2001.
12. URL: <http://www.bigpi.biysk.ru/wwwsite/source/konf/18/sekcija15.doc>.
13. URL: <http://rusmg.ru/php/content.php?id=2183>.
14. Ян Го-шу. Лянсин шэхуйдэ синь фачжань (Новое развитие общества обоих полов) // Фунюй синчжи. 1986, № 47.
15. URL: <http://www.gay.ru/science/culture/baer01.html>.
16. Чжан Шу-дун. Фунюй юй син го вэньхуа (Женщины и культура взаимоотношения полов) // Наньцзин дасюэ сюэбао. 1990, № 5.
17. Ли Сяо-цзян. Нюйжэнь. Игэ ююань мэйдэ чуаньшу (Женщины — давно забытая прекрасная легенда). Шанхай, 1989.
18. Бо Цинь-жунь. Нюйжэнь, ни идин яо цзо гэ жуочжэ ма ? (Женщина, ты действительно должна быть слабой?) // Фунюй синьчжи. 1986, № 47.
19. Kazuko Ono. Chinese Women in a Century of Revolution. 1850–1950. Stanford, 1989.
20. Солнцева Н.В. Некоторые вопросы неологизмов // XI международная конференция Китайское языкознание. Изолирующие языки. М., 2002.
21. Волкан В., Оболенский А. Потребность иметь врагов и друзей // Дружба народов. 1992, № 7.
22. Иванов П.М. Из истории христианства в Китае. М., 2005.
23. URL: http://www.shandal.ru/info/shop/show_one/books_content.php?id=200007.
24. Siu B. Women of China: Imperialism and Women's Resistance. London, 1982.

25. *Пушкарева Н.Л.* Женская история в России: приоритеты, направления, методы // *Женщина в российском обществе*. Иваново, 1996, №4.
26. *У Хань*. Цун цзуйда дошу жэньда синьфу юаньцзе чуфа яньцзю ньюццюань вэньши (Попытка изучения вопроса о правах женщин с точки зрения теории о человеческом счастье) // *Хуанань шифань дасюэ сюэбао* (Шэхуй кэсюэ бань). 2001, №3.
27. *Лю Мэй-и, Чжэн Юнфу*. Чжунго фунюй юньдун. 1840–1921 (Женское движение в Китае. 1840–1921). Чжэнчжоу, 1990.
28. *Люй Сю-лянь*. Синь ньюсинчжуи (Новый феминизм). Тайбэй, 1986 (первое изд. — 1974 г.).
29. URL: <http://www.gmc.ge/images/04KAVKAZIAJ-01.html>.
30. *Гу Янь-лин*. Ньюсин иши юй фунюй юньдундэ фачжань (Женское сознание и развитие женского движения) // *Чжунго луньтянь*. 1987, № 23.
31. *Щепкина Е.* Апология «буржуазок» в книге г-жи Коллонтай «Социальные основы женского вопроса» // *Союз женщин*. СПб., 1909, № 2.
32. *Ли Инь-хэ*. Чжунго «фэйсинхуа» юй фунюй дивэй («Десексуализация» и положение женщин в Китае) // *Чжунго фунюй бао*. 06.11.1992.
33. *Тань Шэнь*. Гуанча фунюй вэньгидэ шицзяо. Синбефэньхуа (Один ракурс изучения женского вопроса. Половая дифференциация) // *Чжунго фунюй бао*. 12.12.1992.
34. *Феминизм*. Восток. Запад. Россия. М., 1993.
35. *Коллонтай А.М.* Избранные статьи и речи. М., 1972.
36. *Айвазова С.* «Второй пол» и женское движение России // *WE/Мы*. 2000 (спец-выпуск) (опубликовано на сайте: www.owl.ru/win/info/we_my/2000_sp/12.htm).
37. URL: <http://arhat.livejournal.com/29692.html>.
38. URL: <http://menalmanah.narod.ru/rnet/otchet.html>.
39. *Гу Янь-лин*. Усы фуяньдэ чжибянь (Изменения женского движения в процессе движения 4 мая) // *Чжунго луньтянь*. Тайбэй, 1989. № 327.
40. *Ли Сяо-цзян*. Сявадэ таньсо. Фунюй яньцзю луньгао (В поисках Евы. Эскиз женских исследований). Чжэнчжоу, 1988.
41. *Ku Yen-lin*. The Feminist Movement in Taiwan. 1972–1987 // *Bulletin of Concerned Arian Scholars*, 1989.
42. *Цао Ай-лянь*. Ньюсинчжуи цзыцзюэ туаньти (Самоорганизация женщин и формирование самосознания женщин) // *Фунюй синьжи*, 1988. № 71.
43. *Гу Янь-лин*. Фунюй юньдун юй чжэнчжи юньдундэ шицы люкоу (Десять пунктов раздела между женским движением и политическими движениями) // *Фунюй синьжи*, 1989. № 84.
44. *Ли Сяо-цзян*. Жэньлэй цзибу юй фунюй цзефан // *Макэсычжуи яньцзю*, 1983. №2.
45. *Семенов Ю.И.* Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве // *Философия и общество*. М., 1997, № 1.
46. *Тайваньская панорама*, 2004. № 3.

Гендерный дисбаланс в КНР¹



Странно было бы отрицать впечатляющие изменения, произошедшие в пореформенной КНР за последние почти полстолетия. Однако оценивается нынешнее состояние, а тем паче рассматривается перспектива развития страны, порой с абсолютно диаметральных точек зрения. Ещё в 2011 г. немало хорошо осведомлённых лиц, «принимающих решения во всём мире», были уверены (в возможности и в будущем) в беспрецедентных темпах экономического роста в Китае. И китайское руководство придерживалось такой же точки зрения и планировало к 2030 году увеличить ВВП вдвое. А лауреат Нобелевской премии по экономике Роберт У. Фогель, например, утверждал, что Китай может поддерживать рост ВВП на душу населения с темпом 8% в год до 2040 года (см. [2]). И ныне некоторые говорят, что «можно стать ещё более восторженным» при разговорах об экономике Китая; к тому же, «так или иначе, сейчас это 15% мировой экономики» [3]. «Однако очевидная и едва ли тривиальная проблема с такими оптимистическими экстраполяциями заключается в том, — заявляет Николас Эберштадт², — что, по-видимому, не учитываются демографические основы» [2].

¹ Текст данной статьи впервые был представлен в [1].

² Эберштадт Николас (род. 1955) — американский политэконом и демограф, доктор наук; в настоящее время заведующий кафедрой политической экономии в Американском институте предпринимательства; сотрудник Национального бюро Азиатских исследований. Специализируется на проблемах демографии, бедности, здравоохранения, в том числе России [4].

И есть другие мнения. Так, некоторые говорят, что «китайская экономика вот-вот лопнет», поскольку «перегрета», есть «пузыри на рынке недвижимости», «проблемные банки», «профицит бюджета» и прочее, и прочее. В общем, Китай всё больше рисуется как «место следующей катастрофы в мире, подверженном постоянным кризисам» [3]. Оценки ВВП Китая и экономики страны представляются завышенными. Причина — инвестиции местных властей и госкомпаний в экономически необоснованные проекты. Вот мнение бывшего главы Центрального банка Австралии Стивена Гренвилла: «После 2008 года и мирового финансового кризиса Китай уже не в состоянии расти на 10 и более процентов в год. Пару лет власти искусственно стимулировали рост с помощью колоссальных налоговых и финансовых стимулов, но затем рост стабилизировался на отметке 6,5%, и это до сих пор весьма выдающийся показатель» [5]. Но «звёздный рост китайской экономики уже закончился, причём давно» [5]. Темпы роста китайской экономики резко снизились, а экономическая активность по-прежнему растёт. «Этот рост подкрепляется стремительным ростом долгового бремени и нежеланием списывать инвестиции, которые обеспечили экономическую активность, но не добавленную стоимость. В этом случае быстрый рост ВВП лишь маскирует обвал реального экономического роста. Нечто подобное происходило уже много раз на поздних стадиях так называемого инвестиционного экономического чуда» [5].

Но есть один показатель, по которому нет различных точек зрения, как в самом Китае, так и за рубежом (разница лишь в степени оценки остроты проблемы): в стране наличествует так называемый гендерный дисбаланс, и это сказывается на прогнозах, как экономических, так и социальных.

Рассмотрим, что такое гендерный баланс и как КНР к нему пришла. Гендерный баланс — это существующее соотношение полов в любой популяции живых существ, от насекомых до представителей рода человеческого. В демографии и статистике принято различать первичное соотношение полов — это соотношение мужских и женских зародышей в утробе матери, сразу после зачатия; его оценивают как 125:100. Вторичное соотношение полов — это соотношение между числом родившихся мальчиков и родившихся девочек. Обычно на каждые 100 новорождённых девочек приходится 105 или 106 новорождённых мальчиков. Мужской пол с самого рождения и даже до рождения (в утробе матери) подвержен большему риску смерти или гибели, чем женский пол³. К тому же замечено, что мальчиков больше

³ У женщины, которая беременна мальчиком, вероятность самопроизвольного прерывания беременности — выкидыша, гораздо больше, чем у женщины, которая беременна девочкой.

среди родившихся в браке, чем среди внебрачных детей. Доля мальчиков среди родившихся уменьшается вместе с увеличением возраста матери и порядкового номера рождения. Когда-то факт уменьшения вторичного соотношения полов во время военных действий, а также его рост после их окончания воспринимался как удивительный феномен. «В этом даже усматривали нечто мистическое, пока, наконец, в работах медиков, статистиков и демографов не было показано, что причина данного явления заключается в изменяющихся условиях вынашивания беременности и соответственно в половых различиях внутриутробной смертности» [6]. И третичное соотношение полов — это соотношение численности мужчин и женщин в репродуктивном возрасте (15–49 лет) [6]. Однако есть мнение, что «период, когда женщина популярна и пользуется спросом у противоположного пола, намного короче. <...> Для женщин возраст — критический фактор. Это факт... исходя из реальности, надо соотнести не тупо всех мужчин и всех женщин, а число мужчин в “активных” возрастах от 15 до 59 и число женщин в “активных” возрастах от 15 до 39, нравится вам это или нет» [7]. Есть много факторов, влияющих на это соотношение: каково было вторичное соотношение полов, каковы различия в уровне смертности мужского и женского населения в детских и репродуктивных возрастах, от различий в интенсивности миграции мужчин и женщин. Репродуктивный ранг (доступ к брачным партнёрам) родителей влияет на соотношение полов их потомства. Общее настроение в популяции также влияет: в состоянии, скажем, депрессии (что интересно: «у лисиц, норок, песцов, собак, свиней, овец, крупного рогатого скота, лошадей и человека» [8]) целесообразно выживание прежде всего именно самцов, несущих ту же часть генофонда, что и самки, но требующих для своего развития меньше питания. Кроме того, самцы обычно отличаются большей способностью к миграциям и, следовательно, имеют возможность найти более благоприятные условия. Учёные, проанализировав зависимость соотношения полов потомства от возраста матери, пришли к выводу, что «...у молодых матерей в потомстве, как правило, преобладают новорождённые мужского пола. У средневозрастных матерей, находящихся в расцвете своей воспроизводительной функции, возрастает относительное число потомков женского пола. У матерей старшей возрастной группы вновь увеличивается в потомстве процент особей мужского пола». И ещё отмечено что «чем лучше условия жизни, благосостояние, климат, питание, тем меньше рождается мальчиков. (Такую же закономерность отмечают и животноводы — чем лучше условия содержания сельскохозяйственных животных, тем больше рождается самок)» [8].

Но человек умеет не только изучать законы природы, он «умеет» активно вмешиваться в ход развития окружающей его реальности. В результате мы имеем экологические катастрофы. Мы имеем в отдельных странах в отдельные периоды гендерный дисбаланс. Гендерный дисбаланс — демографический эффект, возникающий в связи с войнами (например, в Европе после Первой и Второй мировых войн), или как результат внутренней политики (например, политика «одна семья — один ребёнок»), или как отражение определённых традиционных местных особенностей.

Как считают демографы и историки, к началу нашей эры на территории нынешнего Китая проживало около 60 млн. человек. Долгое время учёта населения практически не было, а данные касались лишь количества семей. В 1912 и 1928 годах были проведены переписи населения Китая, но и они дали только ориентировочные данные. В 1949 году население материковой части Китая составляло 541,67 млн человек. Ввиду установившейся в жизни стабильности и развития производства, а также вследствие того, что в стране отсутствовали понимание важности демографического контроля и соответствующего опыта, рост населения резко ускорился. И остро встала проблема обеспечения нужд быстрорастущего населения, стало не хватать самых разнообразных ресурсов — энергетических, экономических, социальных, земельных и даже водных. В Китае середины XX века рождаемость была высокой: на одну семью приходилось до 5,8 детей [9]. В 1953 году демограф Ма Инь-чу⁴ (в то время ректор Пекинского университета) предложил провести перепись населения, по результатам которой он рассчитал, что прирост населения составил 2% за период с 1949 по 1953 год, то есть за 4 года население возросло на 10 млн. Учёный опубликовал статью «Контроль населения и научное исследование», которая была представлена для обсуждения в правительстве. С середины 1956 года в КНР началась первая общегосударственная кампания по планированию рождаемости [11]. С провозглашением курса под названием «пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ» весной 1957 года развернулась широкая дискуссия по этим проблемам⁵. Идеи планирования роста населения наряду с планированием материальных благ поддерживал и ряд высоких чиновников, как-то, например, сотрудник Госплана Цюань Вэй-тянь, министр

⁴ Ма Инь-чу (1882–1982) — китайский экономист и демограф, общественный и политический деятель XX века. Получил классическое образование в Шаосинской средней школе. В 1899 г. переехал в Шанхай, где учился в церковном миссионерском колледже. В 1907 г. Ма получил государственную стипендию для изучения экономики в Йельском университете, а затем — степень PhD в Колумбийском университете в 1914 году [10].

⁵ Подробно на эту тему см. [12].

здравоохранения Ли Дэ-цюань (на основе впервые проведённого её ведомством социологического обследования пекинских семей о влиянии высокой рождаемости на экономическое благосостояние семей и здоровье женщин и детей) (см. [12, с. 18]). Но в результате недостаточности опыта у организаторов и в силу устоявшихся среди населений традиций, а также развернувшейся кампании «большого скачка» программа результатов практически не имела. В 1957 году Ма Инь-чу вновь заговорил о контроле за рождаемостью (когда, по данным переписи, в Китае уже проживали 646,5 млн человек), «прямо перед Мао Цзэ-дуном» заявив, что «после 50-ти лет население Китая достигнет 1,5 миллиарда», «если не взять под контроль, то будут катастрофические последствия» [11]. Дискуссии шли на II съезде НПКСК, на страницах «Вэйхуй бао», в журнале «Синь цзяньшэ». Ма Инь-чу выступил на 4-й сессии ВСНП с докладом «Новая теория народонаселения» [12, с. 18], который 5 июля 1957 года был опубликован в официальном издании «Жэньминьжибао» и вызвал бурные дебаты [10].

Как пишет А.Д. Дикарёв, «Новая теория народонаселения» была не общесоциологическая, а экономическая⁶: основное внимание в ней было обращено на противоречие между потреблением и накоплением, на способы повышения жизненного уровня народа и производительности труда [12, с. 28]. Две главные идеи Ма Инь-чу: 1) в материальном производстве — накопление капитала посредством преимущественного развития лёгкой промышленности, которое обеспечивает наиболее быстрое возмещение потраченных средств, для чего в сельском хозяйстве приоритет должен быть отдан техническим культурам; 2) в «человеческом производстве» — ограничение количества и повышение качества населения, для чего нужны две группы меро-приятий. Первая — скорейшее проведение следующей переписи населения, налаживание «статистики человеческой жизни» и включение показателей прироста населения в пятилетние планы развития экономики. Вторая — всесторонняя идеологическая борьба против феодальной идеологии, которая ориентирует семью на многодетность, повышение брачного возраста до 23 лет для женщин и 25 — для мужчин; распространение современных средств контрацепции (но недопущение абортов). Если этого недостаточно, прибегнуть к помощи других административных мер и даже материального стимулирования по принципу «премия за второго, прогрессивный налог на третьего и последующих детей» [12, с. 27]. «Только ограничением размножения можно остановить рост населения, обгоняющий рост средств существования» ([13] цит. по: [12, с. 28]). «В одной из своих первых

⁶ Утверждение представляется несколько спорным по прочтении далее изложения самих идей Ма Инь-чу.

статей поддемографии Ма Инь-чу заявил: “Единственный, самый эффективный способ [разрешения противоречия отсталых производительных сил — ‘людей много– капитала мало’]– это ограничение населения, планирование рождаемости”» ([14] цит. по: [12, с. 28]).

В феврале 1958 года Ма Инь-чу опубликовал сборник статей «Мои экономические теории, философские взгляды и политическая платформа», где обосновал теорию экономического равновесия и общий закон пропорционального развития. Идеи Ма противоречили теории «большого скачка» в коммунизм, официально принятой в мае 1958 года на 2-й сессии VIII съезда Коммунистической партии Китая. В центральной прессе развернулась кампания критики Ма Инь-чу, которая постепенно переросла в настоящую травлю «стопроцентного мальтузианца» и «ставленника феодальной, буржуазной и империалистической реакции». Большинство критических выступлений (а их было более 200) основывалось на лозунгах «Много людей — хорошо решаются дела» и «Две руки прокормят один рот», положенных в основу маоистской экономической стратегии тех лет. Ма Инь-чу умело полемизировал и упорно стоял на своём, однако 26 марта 1960 года он был снят со всех должностей⁷.

Тем не менее, вскоре китайские лидеры снова оценили быстрый рост населения как препятствие на пути развития, и их интерес к контролю рождаемости возродился. В начале 1960-х годов схемы были более приглушённые, чем во время первой кампании, упор делался на подчёркивании достоинства позднего брака и популяризации контрацепции. В 1964 году были созданы Отделения контроля над рождаемостью в центральном правительстве и некоторых провинциальных правительствах. Эта кампания была особенно успешной в городах, где в 1963–1966 годах рождаемость сокращалась вдвое. Ведь содержание ребёнка требовало значительной части семейного дохода, а в городах ребёнок не вступал в рабочую силу до возраста шестнадцати лет.

⁷ Естественно, Ма Инь-чу был не единственным, кто ратовал за научный подход к проблемам народонаселения. Были ещё такие, как Фэй Сяо-тун, Чэнь Да и другие, прошедшие соответствующее обучение, часто в США, в странах, давно изучающие эти вопросы, на ином уровне развития экономики и истории изучения проблем народонаселения. Среди учёных могли быть расхождения в подходах к проблеме, но всех их объединяло понимание, что необходим подробный учёт статистических данных о движении населения и его структуры, тщательная разработка методов регулирования «производства людей», недопущение методов, наносящих вред здоровью женщин, как то стерилизация и аборты. Но не они принимали решения на съездах партии. В результате они все в соответствующий период подвергались критике и репрессиям, но все были реабилитированы и возглавили экономические, социологические и демографические научные центры, когда страна всерьёз повернула в сторону реформ в начале 70-х.

К тому же работающие на государственных предприятиях получали пенсии по достижении соответствующего возраста, а потому и пол их единственного ребёнка был для них менее важен, чем для сельских жителей. Не менее, возможно, действенным было и то, что пары с одним ребёнком получали льготный режим в распределении жилья. Но вскоре началась «культурная революция» [15].

Третья кампания (практически начавшаяся в 1971 году) стала по-настоящему эффективной [16]. (В период с 1958 по 1978 г. официальные данные о численности населения не публиковались. Исключением стала появившаяся в 1972 г. официальная цифра 649 582 тыс. человек. В 1979 г. стало известно, что «она была получена в результате тайной переписи населения в 1964 году» [17]). Постепенно ограничения ужесточались, и в 1979 году так называемая политика «одна семья — один ребёнок» пыталась регулировать рождаемость по всей Поднебесной.

Конкретные формы этой кампании в разных провинциях страны имели свои особенности, однако в целом за основу бралась идея использования системы льгот и наказаний для того, чтобы убедить супружеские пары не иметь более одного ребёнка. Семьям с одним ребёнком предоставлялись преимущества в сфере образования, медицинского обслуживания, обеспечения жильём и при начислении заработной платы. Новая демографическая политика по-прежнему успешно реализовалась лишь в городах, в сельской же местности она встречала сильное противодействие [17]. «Гайки пришлось закрутить: слишком уж сильны были традиции, согласно которым детей должно быть столько, сколько можется» [17]. Но весьма серьёзные штрафы помогали населению прислушиваться к требованиям партии и правительства. «Короче говоря, финальная версия закона вышла продуманной, гибкой и оттого весьма эффективной» [16]. Работа в области планового деторождения в теории приравнивалась по значению к производству материальных благ («теория двух видов воспроизводства») и рассматривалась как «стратегическая задача», к тому же закреплённая в виде закона: Конституции КНР 1982 года, Глава 1, «Общие положения», статья 25: «Государство внедряет плановую рождаемость с тем, чтобы привести рост населения в соответствии с планами социально-экономического развития» (цит. по: 12, с. 5)]. «Подобные перемены в воззрениях руководителей Китая вполне можно расценить как идейную “революцию”. Но прошли долгие годы, прежде чем революция такого рода могла совершиться» [там же].

При оценке демографической ситуации в стране в 1981 году в качестве одной из главных особенностей демографической ситуации КНР отмечались «факт восьмисотмиллионного сельского населения наряду с большой чис-

ленностью *молодой возрастной структурой населения*» (выделено мною — Э.С.) ([18] цит. по: [12, с. 12]). Высокий процент крестьянского населения мог бы и вызывать вопросы, но «большая численность возрастной структуры» представлялась явно положительной.

Тем не менее, к концу 2003 года в континентальной части Китая проживали 1,31 млрд человек, что составляло 22% населения мира [10]. В октябре 2007 г. началась подготовка к проведению переписи 2010 г., которая должна была решить как минимум две основные задачи: выявить точное количество трудовых мигрантов и детей (поскольку весьма часто родители не регистрировали девочек или детей, родившихся сверх установленной нормы⁸). Чтобы заставить людей рассказать о реальном количестве детей, власти обещают понизить штрафы для тех, кто признается добровольно. А самым бедным семьям разрешено было выплачивать их в рассрочку. По официальным предварительным итогам этой переписи численность населения материкового Китая на 1 ноября 2010 года составила 1 339 724 852 человека [20]. Перепись населения 2010 года в КНР подтвердила те демографические проблемы, которые назрели в стране. Это так называемое старение населения, угроза сокращения доли лиц трудоспособного возраста, а также обострение гендерного дисбаланса. Данные о соотношении мужчин и женщин, естественно, разнятся по возрастным группам и по регионам. Если по стране в целом соотношение мужчин и женщин где-то около 120 на 100, то в некоторых районах оно может быть и 140 на 100 [21].

Но «возможность появления диспропорции в половой структуре населения не вызывает особого беспокойства у китайских демографов», констатировал А.Д. Дикарёв в своей диссертационной работе, т.е. в 1981 году [12, с. 126]. Хотя уже в 1977 году американская «Вашингтон пост» сообщала, что китайская медицинская статистика фиксирует быстрый рост доли новорождённых мальчиков в некоторых городах страны вследствие разработки

⁸ По данным Международного чрезвычайного детского фонда ООН, примерно 290 миллионов китайцев не имеют свидетельства о рождении, а стало быть, доказательства гражданства ребёнка, национальности, места рождения, происхождения и возраста, «которые имеют решающее значение для обеспечения того, чтобы дети оставались частью общества и не стали жертвами таких опасностей, как эксплуатация». Около 13 миллионов китайских взрослых не имеют свидетельства о регистрации домашних хозяйств, потому что они родились в нарушение Политики одного ребёнка. Их родители, пойманные на нарушении этого правила, сталкиваются с большими штрафами и даже тюремным заключением для мужчин или стерилизацией для женщин. «Не имея этого сертификата, они не могут ходить в школу, устраиваться на работу, вступать в брак или даже пользоваться библиотечными книгами. В глазах государства этих людей не существует» [19].

китайскими врачами надёжного способа определения пола будущего ребёнка ультразвуковой идентификацией зародыша (кроме использования традиционных методов прерывания беременности). Китайские врачи допускали, что диспропорция половой структуры населения Китая может не только сохраниться, но и увеличиться. Начался запрет определения пола зародыша⁹. К тому же возникли проблемы с детоубийством, притом не только в сельской местности, но и в городах. Участились случаи подкидывания младенцев, в том числе и поддвери органов семейного планирования. В отсутствии системы социального обеспечения «рождение единственной девочки вызывало в первую очередь опасения остаться не только без наследника, но и без кормильца» (а замужняя дочь — «пролитая вода»): боязнь одинокой старости — это считалось «главным идеологическим барьером на пути претворения в жизнь программы однодетной семьи» [12, с. 128]. Даже Мао Цзэ-дун понимал, что «подобная жизненная позиция должна измениться, но это требует времени!» (подчёркнуто мною — Э.С.) [Там же, с. 127]. Однако сообщение о назревающей серьёзной проблеме на странице 11-ой во втором номере 1981 года «Жэнькоу яньцзю» заканчивалось утверждением на 45-ой того же номера, что «преобладание мальчиков выгодно для безопасности государства и процветания нации» [Там же, с. 126].

В 2013 году учёные в Китае заговорили, что «политика одного ребёнка» уменьшает трудовую базу Китая, и это осложняет экономический рост. Однако ещё в 2011 году западные исследователи (хотя среди них были специалисты и с китайскими фамилиями) выявили основные проблемы Китая, связанные, в том числе, и с этой политикой. К примеру, Николас Эберштадт писал, что доступность трудовых ресурсов, а также значительное увеличение сбережений и, следовательно, капиталовложений за прошедшие поколения в целом способствовали экономическому росту страны. Численность трудоспособного населения Китая увеличилась с 60% до 72% от общей численности населения. Но предстоит «сокращение — и старение — китайской рабочей силы» [2]. С 2010 г. по 2030 г. абсолютный рост численности трудоспособного населения Китая обещает быть отрицательным. Доля граждан

⁹ Традиционное отношение к полу детей практически во всех странах просматривается одинаковое. И это относится не только к азиатским странам. Так, и на Кавказе мужчина воспринимается как продолжатель рода, наследник имущества и защитник. Армения, как и Азербайджан, — в лидерах среди стран с наибольшим числом селективных абортов. При норме 104–106 мальчиков на 100 девочек, по данным ООН за прошлый 2018 год, в Армении рождается 110, а в Азербайджане — 114. «Родители воспринимают рождение девочки как ещё один рот и при этом сами зачастую не дают ей образования, лишая её возможности найти работу, стать независимой и помогать им в старости» [22].

старшего возраста в Китае будет расти в среднем на 3,7% в год и, согласно прогнозам китайских демографов, вскоре более 22% сельского населения Китая составят лица 65 или более лет. «Только Япония подверглась воздействию таких быстрых темпов старения. Однако Япония была богата до того, как она состарилась — а Китаю придётся делать всё наоборот» [Ibid.]. Молодёжь перебирается в города «за лучшей жизнью», но пока у Китая нет общенациональной государственной пенсионной системы, она охватывает всех горожан, но лишь часть селян. «Несмотря на конфуцианскую традицию и строгие действующие законы, в предстоящие десятилетия не очевидно, что все китайцы, на которых возложена обязанность позаботиться о своих родителях, будут готовы или могут её принять», — пишет Николас Эберштадт [Ibid.]. В свете этих и других последствий политики «демографическое будущее Китая обещает быть... гораздо более неприятным... Китаю придётся выдержать настоящую демографическую бурю в ближайшие годы» [Ibid.].

В конце 2013 года было проведено некоторое ослабление в области планирования семьи: было «позволено» миллионам семей иметь двух детей, если хотя бы один из супругов — единственный ребёнок в своей семье. Это ослабление правил было сочтено незначительным, и подчёркивалось, что «с ним припозднились»: уже слишком поздно исправлять существенные негативные последствия для экономики и общества. В том числе, «перед Китаем стоит перспектива стать первой страной в мире, которая стареет, прежде чем разбогатеет» [23].

К тому же китайские СМИ через год отметили, что с момента смягчения ограничений за разрешением на рождение второго ребёнка обратились порядка 1,5 млн семей, что значительно отличается от целевого показателя правительства в 2 млн семей в год [24, с. 24].

А в октябре 2015 года при обсуждении плана экономического и социального развития Китая на 2016–2020 годы было принято решение об отмене политики «одного ребёнка» для всех семей. Данное «изменение политики вводилось для того, чтобы сбалансировать развитие населения и решить проблему старения», сообщала «Синьхуа» [25 (цит. по: [24, 23])]. А журналист газеты «The Guardian» уточнял к тому же, что это решение возникло на фоне разговоров о финансовых реформах «в период повышенных опасений по поводу экономики» [26], что было зафиксировано опубликованными Главным статистическим управлением КНР итогами 2015 года (базовые макроэкономические показатели свидетельствовали, что наметившаяся в 2014 году тенденция к замедлению динамики экономического развития Китая стала более заметной, «что говорит о наличии в китайской эконо-

мике серьёзных трудностей» [27]). Это послабление демографической политики оценивается в статье «The Guardian», вышедшей под заголовком «Через 35 лет Китай покончил с политикой одного ребёнка» [26]. Одними оно оценивается как «позитивный шаг к большей личной свободе», другие же находят повод заявить, «если Китай серьёзно относится к соблюдению прав человека, правительство должно немедленно прекратить такой инвазивный и карательный контроль над решениями людей планировать семьи и иметь детей» [Ibid.]. Приводятся слова демографа из Оксфордского университета Стюарта Гитель-Бастена о том, что иностранные учёные также поднимали вопрос о политике одного ребёнка, что это — «одна из тех вещей, над которыми мы работали и говорили годами. Мы рекомендовали предпринять какие-то действия, и это, наконец, произошло» [Ibid.]. Однако, по мнению экспертов, ослабление правил планирования семьи вряд ли будет иметь долгосрочные демографические последствия, особенно в городских районах, где пары теперь не хотят иметь двух детей из-за высокой стоимости воспитания ребёнка. Лян Чжун-тан, демограф Шанхайской академии социальных наук, сомневается, что люди сразу начнут следовать разрешению заводить второго ребёнка. Стюарт Гитель-Бастен предполагает: «В краткосрочной перспективе, возможно, будет небольшой детский бум, особенно в некоторых бедных провинциях, где правила были очень строгими, например, в провинции Сычуань или в некоторых частях юга. Но в долгосрочной перспективе вряд ли это будет иметь огромное значение» [Ibid.]. Приводятся слова писательницы Дай Цин: «Даже если людям разрешат иметь двух детей, а что, если они захотят иметь троих детей и более? Что делать, если незамужние женщины хотят иметь своих детей?»¹⁰. В конце концов, речь идёт о репродуктивных правах и свободах женщин» [Ibid.]¹¹. Но разговор должен идти не только о репродуктивной стороне прав и свобод женщин. В сущности, даже главой Национальной комиссии по народонаселению и планированию семьи и в 2012 году признавалось, что игнорирование «прав и свобод женщин»

¹⁰ О проблемах рождённых вне брака детей в КНР см.: [29].

¹¹ После проведения в Пекине в 1995 году конференции Организации Объединённых Наций по правам женщин правительство КНР уделяло всё больше внимания и добилось определённого прогресса в отношении основных требований феминисток: доступ к рабочим местам и высшему образованию; более строгие законы (и их применение) против насилия в семье и сексуальных домогательств; и более справедливые законы о разводе. «Однако, то, что ещё предстоит пройти долгий путь, неоспоримо». И причину этого Ван Чжэн (давняя феминистская активистка в Китае, а ныне профессор Мичиганского университета) видит в «доминировании мужчин на самой вершине правительства Пекина, не имеющих ни малейшего представления о движении женщин за свои права» [30].

в экономической, социальной и культурной областях «по-прежнему является основной причиной нынешнего гендерного фактора дисбаланса» [28]. Неравные права и возможности для женщин с точки зрения образования и занятости консервируют традиционное предпочтение сыновей, возможно, не в последнюю очередь, как опору в старости.

А в январе того же 2015 года на веб-сайте Национальной комиссии по планированию здоровья и семьи появилось сообщение «Наша страна имеет самый серьёзный гендерный дисбаланс, который является самым продолжительным и затрагивает большинство людей». При этом чётко говорилось о том, что «это является прямым результатом строгой политики одного ребёнка в стране», и предрекался демографический кризис [23]. Эта тема также не была обойдена вниманием в вышеприведённой статье в «The Guardian». Упомянув финансовую помощь США в «предотвращении рождения 400 миллионов китайцев», автор статьи утверждал, что при этом «человеческие потери были огромными, с принудительной стерилизацией, детоубийством и избирательными абортами, что и вызвало резкий гендерный дисбаланс» [26]. А «гендерный дисбаланс будет очень серьёзной проблемой», — приводит он слова Стива Цана, профессора современных китайских исследований в Ноттингемском университете, ибо «от 20 до миллионов молодых людей не смогут найти жену. Это создаёт социальные проблемы, это создаёт огромное количество людей, которые разочарованы». «История показала, — продолжал профессор Чан, — что страны с очень большим количеством не состоящих в браке мужчин в призывном возрасте более склонны к агрессивным, милитаристским внешнеполитическим инициативам» [Ibid.]. А по мнению Николаса Эберштадта, также цитируемого в газете, «в Китае удвоение числа пожилых людей (притом в сельской местности в два раза быстрее), сокращение молодого рабочего класса и рудиментарные системы социального обеспечения и пенсионного обеспечения ставят под сомнение возможность справиться с огромным дисбалансом». Указывая, что те же проблемы в той или иной степени присущи и всем развитым странам мира, однако, Н. Эберштадт подчёркивает наличие «того, что остальной мир не разделяет с Китаем, — это его дефицит женщин». Учёный повторяет ныне растиражированное утверждение, что в скором времени 25% молодых мужчин не смогут вступить в брак. И особенно остро этот вопрос будет стоять в китайской деревне, «поскольку бедные, необразованные сельские жители с большей вероятностью будут неконкурентными на рынке невест» [Ibid.]. Российские журналисты ещё в начале 2000-х писали о том, что в деревнях (впрочем, как и в городах) женщин катастрофиче-

ски не хватает, и это породило особый вид преступности: кража женщин для продажи их в жёны. «К тому же бедному крестьянину дешевле купить жену из далёкой деревни у перекупщика, нежели тратить на дорогостоящую свадьбу и подарки родителям невесты» [31]. Причём в общественном мнении, и у самих крестьян, и местных административных и правоохранительных органов власти, такая практика вследствие господства традиционных воззрений на брак и семью нередко не встречает осуждения. «Скорее можно встретить сочувствие к мужчине, чем к женщине, ибо мужчина имеет право и обязан оставить наследника, продолжателя рода, и общество готово простить ему небольшие нарушения законности, если он действует во имя этой великой цели» [Там же]. Ещё в период 1991–1992 годов по всей стране было заведено более 50 тысяч дел, касающихся преступных группировок, занимающихся торговлей женщинами и детьми [32, с. 71]. Девочек и девушек воруют не только в жёны, но и в публичные дома. Ныне практикуется завоз девушек из соседних государств (Вьетнама, Лаоса, Мьянмы и других). Вообще-то, этим девушкам можно было бы благополучно выйти замуж и на родине, но их обманывают заманчивыми браками, а в результате они оказываются в лучшем случае жёнами бедных крестьян, а то и попадают в бордель. Но в любом случае, всех страждущих в Китае этот источник вряд ли удовлетворит, да и осуществляется это чаще всего криминальными структурами [28]. Министерство общественной безопасности КНР борется с контрабандным ввозом в страну женщин для продажи [33]. «Гендерный разрыв в Китае уже способствует росту числа насильственных преступлений, а холостяки Китая демонстрируют более низкую самооценку и более высокие показатели депрессии и агрессии» [34]¹². Исследователи предупредили, что большой дисбаланс в отношении соотношения полов может при-

¹² Это приводит не только к расширению сферы сексуальных услуг, в том числе нередко под вывеской караоке, массажных салонов и проч., что приводит среди прочего к распространению СПИДа. Как сказано в подзаголовке одной из статей, «гендерный разрыв в стране заставил молодых людей отчаянно нуждаться в высокотехнологичных альтернативах» [34], что привело к расширению собственного производства в таких городах с высокотехнологичным производством, как, например, Шэньчжэнь, Дунгуань и другие, сначала сексуальных игрушек, а затем и силиконовых девушек. Начали с весьма упрощённых моделей взамен дорогих импортных, а затем и современных, с применением искусственного интеллекта (как говорится в заголовке одной из статей от 6 февраля 2018 года «New breed of sex dolls can turn you on & your dishwasher too»: у разработчиков подобных моделей «есть амбиции, применив искусственный интеллект, сделать так, чтобы куклы были такими живыми, что могли бы облегчить одиночество одиноких мужчин страны и заботиться о престарелых и инвалидах» [16].

вести к нестабильности, поскольку всё больше мужчин остаются неженатыми, повышая риск антисоциального и насильственного поведения [23].

Профессор экономики Чжэцзянского университета Се Цзо-ши выступил с предложением разрешить нескольким мужчинам жениться на одной и той же женщине, утверждая, что в отдалённых и бедных районах и раньше практиковалась полиандрия. «Проблема одиноких мужчин — это, на самом деле, проблема доходов, — отметил профессор. — Мужчины с деньгами могут найти женщину, поскольку готовы заплатить более высокую цену. А что же делать людям, у которых мало денег?» [35]. Эти предложения вызвали жаркие споры в Китае, обвинения профессора в аморальности, в сексизме (что вынудило автора удалить пост, который, однако, перепечатывался и у нас, и на Западе [35; 36]). Для снятия эмоционального напряжения профессор рекомендовал разрешить и однополые браки [35]. Кстати, и упомянутый в «The Guardian» Николас Эберштадт предрекает всплеск гомосексуального поведения в стране («если гомосексуализм зависит фактически от социальных факторов»): «Китай очень откровенен в отношении того, как он рассматривает сообщество ЛГБТ, поэтому было бы чрезвычайно интересно увидеть, как это будет развиваться в будущем; будет ли сдвиг парадигмы» [2]. В конце 2012 года два австралийских специалиста¹³ представили объёмную и обстоятельную статью «Гендерный дисбаланс Китая и его экономические показатели» [28] именно о влиянии «растущего в беспрецедентных масштабах гендерного дисбаланса» на все сферы внутренней экономической, социальной, а, стало быть, и политической жизни КНР. «Фундаментальной причиной» гендерного дисбаланса они также называют культуру патрилинейной системы китайцев и неравные права женщин с точки зрения образования и занятости. При этом авторы высказывают предположение, что правительство считает именно пренатальные тесты и селективные аборты основной причиной гендерного дисбаланса и именно на запреты (вплоть до пересмотра уголовного кодекса) в этой области возлагает определённые надежды в изменении положения дел. Китайские экономисты же внимание сосредотачивают на замедлении роста рабочей силы в стране. Джейн Голли и Род Тиерс, в том числе приводя выводы ряда недавних публикаций¹⁴, связы-

¹³ Джейн Голли из Центра «Китай и мир» Австралийского национального университета и Род Тиер из Бизнес-школы Университета Западной Австралии и одновременно сотрудник Исследовательской школы экономики Австралийского национального университета [28].

¹⁴ А их в библиографии более полусотни, в основном иностранных исследователей, с редким вкраплением китайских фамилий [28].

вают рост гендерного дисбаланса в Китае с увеличением объёмов сбережений домашних хозяйств в Китае, поскольку семьи стремятся обеспечить наследнику конкурентоспособность на брачном рынке [Ibid.]. Домашние хозяйства с сыновьями не только экономят больше, чем домашние хозяйства с дочерьми в среднем, но у домашних хозяйств с сыновьями, как правило, повышается уровень сбережений, если они живут в регионе с более перекошенным соотношением полов. В регионах с относительно высоким гендерным дисбалансом мужчины «охотнее» соглашаются на работу на опасных и менее «приятных» предприятиях, часто со значительными переработками. Эти же причины (матримониальные планы) лежат в основе повышения темпов роста частного сектора, и в результате повышаются не только домашние, но и корпоративные сбережения. Уровень сбережений очень высокий. И это влияет на международные потоки капиталов, международную торговлю и, следовательно, занятость в стране [Ibid.].

Как видно из приведённых публикаций, внимание большинства пишущих о гендерном дисбалансе в КНР сосредоточено на рассмотрении внутренних проблем страны в связи с этим явлением, и лишь некоторые упоминают высокий уровень сбережений в стране, приводящий к профициту бюджета КНР. В 2013 г. группа учёных из Колумбийского университета (среди которых как минимум один был с китайской фамилией) в результате своих исследований пришла к выводу, что «связь между брачными стратегиями и такими серьёзными макроэкономическими показателями как норма сбережения или профицит текущего счёта, есть и самая что ни на есть прямая», но «современная экономическая наука как будто игнорирует эту часть человеческой жизни, хотя делает это совершенно зря» [37]. Чтобы подтвердить свою теорию, экономисты исследовали реальные данные: взаимосвязь роста половых дисбалансов и нормы сбережения в различных странах (зависимость половых дисбалансов и нормы сбережения выявляется в целой группе азиатских стран) и, отдельно, ситуацию в Китае. Как только соотношение числа мужчин к числу женщин вырастает с 1 до 1,15, норма сбережения и профицит бюджета вырастают более чем на 6%. Установлено, что рост профицита Китая и рост дефицита бюджета в США связаны с демографией и брачными стратегиями жителей этих стран [Там же]. В ранее приводимой статье австралийских специалистов утверждалось, что «конечно, дисбаланс соотношения полов в Китае не является единственной причиной глобальных дисбалансов, однако, это может быть одним из значительных, но пока не признанных факторов» [28]. А ярким подтверждением этой зависимости стал мировой финансовый кризис 2008 года, «самый тяжёлый кризис за

последние полвека», утверждает С.М. Гуриев¹⁵ [39]. Дисбаланс сбережений к моменту кризиса был таков: США и Великобритания сберегали меньше, чем тратили, Россия и Китай — гораздо больше. Для примера: уровень сбережений в России составлял в последние годы 10–15% располагаемых доходов населения, в Китае — 20–25%, в Америке и Великобритании — не выше 3%, причём в отдельные годы был и отрицательным. «Все перекосы в финансовой системе были вызваны одним ключевым дисбалансом — между экономическим и финансовым развитием последних лет в Китае, России и экспортёрах нефти». Причиной этого Гуриев называет неэффективность и политизированность в Китае большинства банков и компаний, по-прежнему принадлежащих государству (что, подчёркивает он, «признают даже правительственные эксперты»). Поскольку именно в США и Великобритании создали самую развитую в мире систему финансовых инструментов для трансформации сбережений населения и государств в инвестиции (что «гораздо труднее, чем удвоить ВВП за 10 лет»), «сбережения Китая и России устремились в эти страны, потому что их национальные финансовые системы просто не могли эффективно “переварить” эти средства», утверждает автор [Там же].

«Учитывая потенциальные гигантские последствия, которые может иметь гендерный дисбаланс в Китае для внутренней и мировой экономики, стоит рассмотреть вопрос о том, может ли проблема быть самокорректируемой с помощью эволюционных, экономических, социальных и других средств». Но, рассмотрев все приемлемые возможности нормализации ситуации, авторы пришли к выводу, что «долгосрочное рыночное решение проблемы гендерного дисбаланса ещё не появилось» [28].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. Гендерный дисбаланс в КНР // Общество и государство в Китае. XLVIII научная конференция. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 28). Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2018. С. 818–837.
2. Eberstadt N. The Demographics Risk to Chinas Long-term Economic Outlook. 24 Jan 2011 // URL: institute.swissre.com/.../Demographic_risks_to_China.html
3. Поач См. Мировая экономика без Китая // URL: <http://inosmi.ru/economic/20161026/238082683.html>

¹⁵ Сергей Маратович Гуриев (род. 21 октября 1971, Орджоникидзе, Северо-Осетинская АССР, РСФСР, СССР) — российский учёный, доктор экономических наук и кандидат физико-математических наук. Главный экономист Европейского банка реконструкции и развития с 3 ноября 2015 года; с 2004 года по 2013 год — ректор Российской экономической школы, президент Центра экономических и финансовых исследований и разработок РЭШ (с 2005 года) [38].

4. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Эберштадт, Никола>
5. Pettis М. Растёт ли экономика Китая так же быстро, как его ВВП (30.01.18) // URL: <http://carnegie.ru/commentary/75342>
6. URL: <https://studfiles.net/preview/5369930/page:10/>
7. URL: <http://ruschippies.com/analysis/sootnoshenie-chisla-myzhchin-i-zhenshin-v-rossii/>
8. URL: https://studopedia.ru/1_72858_pervichnoe-vtorichnoe-tretichnoesootnoshenie-polov.html
9. URL: <http://www.gecont.ru/articles/geo/china3.htm>
10. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Ma_Yinchu
11. Стасева О. Фундаментальные проблемы образования в тоталитарном режиме // URL: <https://www.epochtimes.com.ua/ru/china/society/fundamentaln-e-problem-obrazovanyja-v-totalytarnom-rezhyme-75612.html>
12. Дикарёв А.Д. Фактор народонаселения в теоретической мысли и политической практике современного Китая. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Институт востоковедения АН СССР. М., 1983. 297 с. (На правах рукописи).
13. Ли Цзун-чжэн, Линь Сэнь-му. Пин Ма Инь-чу дэ «Синь жэнькоу лунь» (Критика «новой теории народонаселения» Ма Инь-чу) // Синь цзяньшэ. 1959. № 12. С. 2.
14. Дагунбао, 9.05.1957.
15. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_China
16. URL: <http://x-true.info/30378-demograficheskiy-krizis-v-kitae-problemy-iresheniya.html>
17. URL: <http://www.russchinatrade.ru/assets/files/ru-about-torg/foreign-trade-2015.pdf>
18. Тянь Сю-сюань. Цун ши и жэнькоу чуфа цзяньли фачжань гоминь цзинци дэ цзибэнь чжаньлюэ сысян (Выработать стратегическую идею развития народного хозяйства, исходя из факта, что в Китае 1 млрд населения) // Шэхуй кэсюэ цзикань. 1981. №6. С. 45.
19. Why Chinese men are the most single in the world: the of perils gender imbalance in Chana / ZME Science // URL: www.zmescience.com/other/featurepost/china-gender-imbalance-243423/
20. Communiqué of the National Bureau of Statistics of People's Republic of China on Major Figures of the 2010 Population Census (No. 1).
21. Ли Сяо-юй. Старение населения и гендерный дисбаланс в Китае // The Epoch Times. 05.10.2011. // URL: <http://www.epochtimes.ru/content/view/47566/4/>
22. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-43705498>
23. Sui-Lee Wee. China says its gender imbalance 'most serious' in the world // URL: <https://uk.reuters.com/article/uk-china-onechild/china-says-its-gender-imbalance-most-serious-in-the-world-idUKKBN0KU0V720150121> (January 16, 2015)
24. Гулёва М.А. Отмена политики «одна семья — один ребёнок» в Китае // Азия и Африка сегодня. 2016. №6. С. 24.

25. Чжунгун дэ шиба цзе чжунъян вэйюаньхуй дэ у цы цюаньти хуйи баогао (цюань вэнь) (Полный текст доклада 5-го пленума ЦК КПК 18 созыва) // Агентство Синьхуа, 29.10.2015.

26. *Phillips T.* China ends one-child policy after 35 years // URL: <https://www.theguardian.com/world/2015/oct/29/china-abandons-one-child-policy>

27. URL: <https://www.timeslive.co.za/sunday-times/lifestyle/health-and-sex/2018-02-06-new-breed-of-sex-dolls-can-turn-you-on-amp-your-dishwasher-too/>

28. *Golley J, Tyers R.* China's Gender Imbalance and its Economic Performance (Aug. 2012) // URL: <https://www.thechinastory.org/chinas-genderimbalance-and-its-economic-performance/>

29. *Почагина О.* Одинокие матери в современном Китае: статус и проблемы // Проблемы Дальнего Востока. 2015. 3–4. С. 128–140.

30. *Powell B.* Gender Imbalance: How Chinas One-Child Law Backfired on Men // URL: <https://www.newsweek.com/2015/06/05/gender-imbalance-chinaone-child-law-backfired-men-336435.html>

31. *Привалов Л.* Полнеба на плечах. Женщины Поднебесной становятся вровень с сильным полом // Труд. 06.03. 2002.

32. *Манухина О.В.* Институт семьи и брака в Китае в период реформ и открытости (исторический аспект). ИДВ РАН. М., 2007. (На правах рукописи).

33. *Лян Хуа.* Гендерный дисбаланс в Китае вынуждает мужчин покупать себе жён // URL: <https://www.epochtimes.ru/gendernyj-disbalans-v-kitaevynuzhdaet-muzhchin-pokupat-sebe-zhyon-98939618/>

34. *Mei Fong.* Dolls Are Replacing China's Missing Women // URL: <https://foreignpolicy.com/2017/09/28/sex-dolls-are-replacing-chinas-missing-womendemographics/>

35. Китайским женщинам могут разрешить многомужество // URL: http://letidor.ru/article/kitayskim-zhenshchinam-khotyat_186765/?utm_source=medianetworks&utm_medium=exchange

36. *Edwards G.T.* Why is gender imbalance a problem in China? // URL: <https://www.quora.com/>

37. URL: <http://www.finmarket.ru/economics/article/3284754>

38. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гуриев,_Сергей_Маратович

39. *Гуриев С.М.* Мир переоценил качество американских финансовых рынков. Как восстановить баланс (03.01.2009) // URL: <http://www.forbes.ru/forbes/issue/2009-01/7720-kak-vosstanovit-balans>

«Женская» тематика в современном китаеведении¹



Представляется, что основной массив литературы, написанной как в самом Китае, так и о Китае, по тематике, которую можно назвать женской, обладает некими общими характеристиками, к которым можно отнести, во-первых, то, что написание статьи стимулировано какой-то определенной датой; во-вторых, пол авторов таких публикаций преимущественно женский; в-третьих, в немалой своей части авторы используют в качестве источников литературные произведения. Вполне естественно, что данные выводы базируются на немалом объеме материала, но в качестве примера использованы наиболее информативные и иллюстративные из них.

1

По случаю 50-летия образования ООН одним из главных мероприятий празднования намечался созыв IV Всемирной конференции по положению женщин — «Действия в интересах равенства, развития и мира». Местом ее проведения на 36-м заседании комиссии ООН по положению женщин, исполнявшей функции подготовительного комитета, в ходе серьезных дискуссий в марте 1992 г. был определен Пекин. Китайское правительство приложило немало усилий для принятия этого решения. По высказыванию Генерального секретаря Конференции Гертруды Монгелла из Объединенной

¹ Текст данной статьи впервые был опубликован в [1].

Республики Танзания, эта конференция должна была определить, «что можно сделать для ликвидации дискриминации по признаку пола и развития новых отношений партнерства между мужчинами и женщинами в XXI в.» [2, с. 175]. Определение этих целей одновременно является признанием, что более чем столетняя борьба, идущая в мире, за равноправие женщин еще очень далека от завершения.

Указанная дата весьма существенна для китаеведческих публикаций по «женской» тематике. Наиболее показательно это прослеживается в российском китаеведении. В 1994 г. в материалах XXV научной конференции «Общество и государство в Китае» Я.М. Бергер на китайских материалах 1992 г. опубликовал статью «Положение женщин в современном Китае». Традиционно для подобных публикаций в ней приводится много статистических данных. Важным аспектом существенного продвижения Китая по пути достижения равенства полов была отмечена ситуация в сфере занятости женщин. При этом было указано, что занятость (составившая в 1966–1976 гг. 91,7%) «не достигает 100% главным образом потому, что неработающие (женщины. — Э.С.) не обладают достаточным образованием» [3, с. 238].

Очень симптоматичны и интересны приведенные в статье данные о неудовлетворенности китайских женщин «наличием нерациональных различий в мужской и женской занятости на их рабочем месте» (которую высказывали 50,5% респонденток в Китае против 15,7% в Японии), «хотя характер женской занятости и размеры их заработка в большей мере, чем во многих других странах, приближены к мужским». Эта неудовлетворенность объясняется преимущественно «недостаточной возможностью повышения квалификации и низкими шансами на продвижение по службе». Традиционно это явление объясняется выполнением женщиной детородной функции, когда приходится «выпадать» из производственного процесса на 2–3 года на рождение и воспитание ребенка. Но, по приведенным Я. Бергером данным, как правило, китайские женщины работают непрерывно с периода окончания школы до ухода на пенсию. Декретный отпуск при этом обычно не превышает полугода, причиной чего является материальное положение, а условием возможности продолжать трудовую деятельность — широко развитая сеть детских учреждений.

Автор отметил изменение статуса женщины в семье, «изменение в самой модели семьи», указав, что демографическая политика государства меняет «ролевые функции полов». «Сокращение масштабов семьи, ограничение рождаемости... покончили с традиционной ролью женщины-матери, беспрестанно вынашивавшей, рожавшей и воспитывавшей многочисленное потомство, посвящавшей детям всю свою жизнь». Замечая, что «уходит в прошлое

традиционная семья, где господствовали муж и свекровь», Я. Бергер привел данные из журнала «Шэхуй» о том, что ныне «66,1% женщин считают свой статус в семье сравнительно высоким или очень высоким (что на 3,3% выше, чем у мужчин)» [3, с. 240].

В статье, как нам представляется, наиболее интересны данные о еще одном психологическом аспекте изменения семейного статуса женщин. Для стабильности общества (о котором так много говорится в китайских публикациях) наиболее существенно не столько наличие или отсутствие у его членов тех или иных материальных и нематериальных ценностей, сколько удовлетворенность или неудовлетворенность граждан сложившимися условиями их жизни. Автор утверждает (или приводит утверждения китайской печати), что «Китай выделяется большим равенством полов и распределением работы по дому в сравнении, например, с Японией или Англией, тем не менее китайские женщины значительно чаще, чем японки, считают труд по дому тяжелой или очень тяжелой обузой, чаще жалуются на недосыпание». И здесь главным фактором являются отнюдь не (или не столько) различия в технической оснащенности домашнего труда, отмечает автор, здесь скорее значимо то, что «роль домашней хозяйки в Японии пользуется значительно большей популярностью, чем в Китае» [Там же, с. 240].

Новому статусу женщины в обществе традиционно присуща конфликтность, выражающаяся прежде всего в росте разводов. В 70% случаев инициаторами расторжения брака, по данным, приведенным в статье, выступают женщины, не согласные с поведением мужа в семье, злоупотреблением им мужской властью, неуважением и непониманием супруги. В свою очередь, среди причин разводов, приводимых мужчинами, часто указываются: недостаточная забота супруги о семейном очаге, о детях, о муже, чрезмерная ее занятость работой.

Приведенные Я. Бергером данные из журнала «Чжунго фунюй» о доминирующих женских персонажах на страницах журнала за 1950–1990 гг. «отражают объективную реальность уменьшения значимости политической составляющей в образе идеальной женщины» (изменения возрастных и партийных показателей, снижение доли «образцовых трудящихся») [Там же, с. 241].

Заявление автора статьи, что «и непосредственные наблюдения, и социологические исследования однозначно свидетельствуют, что положение женщин в современном Китае претерпело очень большие изменения по сравнению с дореволюционным временем» [Там же, с. 238], оспорить, конечно, сложно. (Однако равноправие женщин пытались устанавливать еще гоминьдановцы, да и Конституция КНР декларировала права женщин. Конечно,

полвека существования КНР — недолгий срок для весомых социальных изменений. Но, может быть, важнее декларирования достижений выяснение того, что еще не достигнуто, и особенно изучение причин этого?) Автор сравнивает произошедшие в Китае изменения с ситуацией в Японии, где, «несмотря на социальные, политические и экономические перемены, происходившие начиная с эпохи Мэйдзи и особенно после поражения во Второй мировой войне, общественные функции полов изменились значительно меньше». Тем не менее оценка китайками собственного статуса и положения в обществе на настоящем этапе значительно более низкая, чем у японок.

Автор не вскрывает суть и причины того, что «социальный статус современной китайской женщины во многом иной, чем на Западе» [Там же, с. 238]. Статья тем не менее дает понять, что причины скрыты не только в недостаточности определенных законодательных актов и благосостояния жителей Поднебесной. Возможно, определенную роль играют завышенные ожидания или низкая самоидентификация китайки. Создается впечатление, что в китайском обществе еще рано говорить о наличии тендерной культуры.

Годом позже были опубликованы два сообщения Т.М. Емельяновой (см. [2; 4]). В первой статье приводится немало интересных статистических данных из опубликованных в «Жэньминь жибао» в 1994 г. двух обширных специальных документов о положении женщин в Китае (см. [4, с. 41–42]). Представляется бесспорным, что, какие бы ни были интересные статистические данные, они нуждаются в комментариях. Сама констатация, что женщин в Китае менее половины населения — 48,4% (см. [Там же, с. 35]), не объясняет, как это влияет на их социальное и психологическое самочувствие. Еще более неоднозначны приведенные показатели социальной активности женщин. «Разрабатываются планы по подготовке и выдвижению женщин, устанавливаются квоты участия женщин в партийных, государственных и административных организациях». Однако реальной власти такие «выдвиженки» не имеют, выполняя скорее представительские функции. «Устанавливается процент приема девушек в высшие учебные заведения». Можно по-разному относиться к квотам. Тем не менее «это есть не только вовлечение женщины в общественную жизнь, но и повышение ее социального статуса»². Возможно, более значимы и показательны выборы

² Говорят, что «всякая аналогия хромает», но иногда помогает и понять нечто не описываемое иным образом. Опыт общения с чеченками в избирательных комиссиях на выборах Президента Чечни в 1997 г. показал, что высокая доля женщин в этих комиссиях никак (или почти никак) не отразилась на равноправии полов в этой республике. Скорее, этим создалось еще одно противоречие в обществе: к отсутствию равноправного отношения к женщине присоединяется еще и какая-то специфическая форма неуважения, отторжения от женщин, принимающих участие в каких бы то ни было формах

народных представителей в уездные и волостные органы, где доля женщин достигла 21-25% в 1990 г. (см. [Там же, с. 42]).

Более информативной представляется критическая часть статьи. Причинами того, что «положение женщин в нынешнем Китае остается достаточно сложным и неоднозначным» («несмотря на большой прогресс, достигнутый в решении женского вопроса за период существования КНР») [Там же, с. 35–36], автор, с одной стороны, называет «живучесть старых представлений о женщине (в том числе и стереотипов типа “уважаются мужчины и презираются женщины”), принижающих ее роль в социально-политической жизни страны», а с другой — не может не отметить сложности, возникшие уже в период экономических преобразований. Оба эти фактора, сливаясь, дают настораживающие данные по женской безработице, значительно превышающие мужские показатели. Высокий процент женщин в числе 150 миллионов неграмотных китайцев (70%, см. [Там же, с. 36]), вероятно, связан с первой группой причин — традиционалистским отношением к женщине. Воспроизведенная в статье констатация современной китайской прессы, что «в последние годы вновь возродились **исчезнувшие после образования КНР** (выделено мною — Э.С.) такие явления, как похищение и продажа женщин и детей, проституция, насильственные браки, многоженство, браки по сговору родителей, жестокое обращение с женщиной, родившей девочку, и даже умерщвление новорожденных девочек» [Там же], кажется неким преувеличением, но у меня нет данных сравнивать количественные параметры этих явлений на различных этапах развития КНР.

Подтверждением тезиса о том, что «женский» вопрос возникает на страницах печати к какой-то дате, служит содержащееся в статье, вероятнее всего калька перевода с китайского (а может быть, фрейдистская оговорка), утверждение: «В центре этой деятельности (решение проблем женского движения и улучшения социального положения женщин — Э.С.) находились

общественной жизни. В интервью «Экспресс-газете» в 1993 г. генерал Советской Армии, до недавнего времени Президент Республики Ингушетия, высказывал, не скрывая свои, по его же признанию консервативные, взгляды на место женщины в обществе: «Должна сидеть дома с детьми». Отвечая на вопрос журналистки о трех женщинах в правительстве Ингушетии, в том числе одной в качестве его советника, Аушев свел разговор на внутрисемейные отношения: «У них ведь свои мужья есть. Просто они, наверное, демократы». Таким образом, проблема равноправия женщин из социальной переводится на личностный уровень. А этот момент чрезвычайно важный. Во все времена сильная женщина в цивилизованном окружении минимально страдала от отсутствия равных для нее прав. Все то общественное движение, которое развивается в мире в течение последних полутора столетий, направлено на помощь не-героиням и в не-лучшем окружении получить возможность осуществлять свои собственные жизненные планы и намерения с минимальной социальной платой за это.

вопросы подготовки к IV Международной конференции женщин» [Там же, с. 36]. Может создаться впечатление, что некоторые инстанции в стране интересовало не столько решение вопросов положения женщин, сколько необходимость должным образом отрапортовать к конкретной дате — в данном случае к предстоящему международному конгрессу.

Данные, приводимые в китайской печати, касаются преимущественно области, отражаемой в статистических справочниках: занятость, образование, участие в политической жизни, страхование и охрана здоровья. Бесспорно, это очень важные показатели. Однако в практике женских организаций любой западной страны стоят не только вопросы борьбы за достижение наилучших показателей по всем вышеприведенным пунктам, но и решение как индивидуальных, так и групповых проблем женщин. Наступивший этап социально-экономического развития КНР не может не ставить вопросов адаптации женщины, ее морально-психологической подготовки к тем сложностям, которые стоят на пути ее социальной реализации, индивидуальной работы с каждым человеком, у которого уже имеются или возникают личностные проблемы (как, скажем, у безработных, у разведенных женщин). Сложно ожидать такой индивидуальной работы с каждым отдельным человеком от «новых организационных структур» [Там же], созданных «с целью более эффективной работы среди женщин», но сверху (пусть и на всех уровнях) и к дате (к тому же не внутренней, а международной).

Что касается очень важной законодательной части работы по решению проблемы равных прав и защиты интересов женщин, то здесь приходится подчеркнуть упоминаемое в тексте статьи Т.М. Емельяновой признание, что новые документы скорее настаивали на исполнении ранее декларированных прав женщин. И кроме некоторых моментов расширения прав женщин и женских организаций, как указывается в их преамбуле, они прежде всего направлены на более эффективную защиту женщин в случаях нарушения уже давно декларируемых их законных прав. Для решения поставленных задач на всех уровнях создавались специальные координационные и административные органы, отвечающие за выполнение закона. Но ведь ни один закон не будет соблюдаться ни самими государственными органами, ни гражданами, если нет такого контролирующего органа, как общественность (к тому же самоорганизованная). Да и сам закон рождается лишь как закрепление на государственном уровне некоей общественной потребности, отрефлексированной и сформулированной.

Тот факт, что на VII Всекитайском съезде женщин (сентябрь 1993 г.) 75% делегатов являлись членами КПК (см. [Там же, с. 37]) — что особенно подчеркивалось в китайской печати, — а чуть ли не основными докладчи-

ками выступали мужчины — высшие партийные и государственные деятели КНР, не создает впечатления о реальном развитии женского движения в КНР. Вполне возможно, что в «догоняющих» странах государство должно оказывать какие-то патерналистские услуги, но представляется, что общественная жизнь развивалась бы активнее, если бы сами женщины путем знакомства с жизнью и деятельностью своих «товарок» на Западе стали бы самоорганизовываться. Возможно, политика открытости и расширение международных связей Всекитайской федерации женщин вкупе с возрастающей мобильностью китаянок (как физической, так и виртуальной) поспособствуют этому?

В другой статье Т.М. Емельяновой, написанной после проведения конференции ООН, констатируется, что «неправительственные организации играли на ней одну из важнейших ролей. Почти одновременно с конференцией был проведен Форум неправительственных организаций» (см. [2, с. 177]). Однако, кроме «Конференции неправительственных организаций, имеющих консультативный статус при экономическом и социальном Совете КНР», ничего более на эту тему не упоминается. (Само упоминание о чем бы то ни было еще не является утверждением его наличия — ведь есть же, как декларируется, в КНР демократические партии.) Хотя, бесспорно, проведение в Пекине форума неправительственных женских организаций могло иметь не только познавательную функцию³.

То немного, что встречается в печати с указанием на деятельность общественных неправительственных женских организаций в КНР, скорее говорит о неких новообразованиях к дате, с одной стороны, и прежде всего их благотворительной деятельности — с другой (что, возможно, свидетельствует об их «молодости» и одновременно, когда особенно это касается объединения предпринимательниц, может рассматриваться как дополнительное обложение государством, когда оно как бы перекладывает определенные социальные траты на предпринимателей).

Что касается публикаций в КНР по «женской» тематике, то, представляется, что их следует разделить на две категории. К одной могут быть отнесены политические, публицистические, которые хронологически очень жестко были привязаны к подготовке и проведению вышеупомянутой Международной конференции. Вместе с тем задача разработки «женской» проблематики не могла быть не поставлена перед учеными, публикация результатов работы которых, естественно, продолжается и поныне

³ Ни Я.М. Бергер, ни Т.М. Емельянова ни до ни после этого к этой тематике, как мне представляется, не обращались.

(но стимулирована эта работа опять же в период подготовки Международной конференции, иными словами, также может быть соотнесена с конкретной датой). Кроме директивной разработки данной проблематики не следует исключать и тот момент, что средства массовой коммуникации могут резонировать на возникшую открытость обсуждения данной темы, отвечая на появившийся интерес в обществе к вопросам женского равноправия, женского движения⁴.

Китайские публикации по женской тематике одновременно говорят и о второй их особенности — пол публикаторов. (И отдельные исключения, как известно, лишь подтверждают правило.)

2

Психология в определенных ситуациях, как складывается впечатление, общая на всех континентах: именно женщина должна писать «о своем, о девичьем». Так, к известной экономистке Хэ Цин-лянь, ныне пребывающей в эмиграции, обратились с просьбой прочесть лекцию в Стокгольмском университете о женском вопросе в Китае, то есть по тематике, ей вовсе не близкой. (О чем она сочла нужным упомянуть, публикуя статью «Анализ социальных условий для понимания перемен в положении китайских женщин на современном этапе» [7, с. 77–87], явившуюся результатом подготовки к этой лекции.)

Хэ Цин-лянь признает, что в процессе подготовки к этой лекции она осознала серьезность проблемы, с одной стороны, а с другой — поняла, что мужчины-ученые таковыми вопросами не занимаются, считая данную проблематику монополией женщин.

Такой подход к изучению женской проблематики можно объяснять по-разному. Можно отнести на счет интуитивного понимания некоей неуловимой разницы в восприятии мира женщинами, пусть и самыми эмансипированными. Большинство же солидаризируется с точкой зрения тех

⁴ Привязанность к определенной дате публикаций по «женской» тематике прослеживается и по тайваньским материалам. Оживление обсуждения женской проблематики в обществе наступило почти сразу же после снятия военного положения. Избрание вице-президентом в 2000 г. Люй Сю-лянь привело к шквалу публикаций о положении женщин в Республике (см. [5]). Затем публикации на эту тему стали весьма редкими (либо приуроченные к 8 Марта, либо, как в этом году, — к подведению итогов двухлетней деятельности нового руководства). И даже «ставший вехой в законодательстве Закон о равенстве полов при приеме на работу», призванный исключить дискриминацию женщин в сфере трудоустройства, «вступил в силу 8 марта» 2002 г. (см. [6, с. 5]).

руководителей, которые изучение подобных «частных» проблем, как любые аспекты положения женщин, относят к мелкотемью (забывая старинное высказывание, что «дьявол скрывается в мелочах») и не стимулируют их изучение не к дате. Конечно, всегда есть и были в мире мужчины, которые понимали и признавали, что «судьба страны зависит от матерей», как, например, Наполеон. Хэ Цин-лянь приводит утверждение, почерпнутое ею («на Западе», как подчеркивает она), что «та рука, которая качает колыбель, двигает и мир». (Не могу не привести в тандем однозначное высказывание Ю. Лотмана: «История делается в детской, где правит женщина».) Но таких мужчин, даже принимавших и принимающих участие в движении за женские права, в движении феминисток, суфражисток, отнюдь не большинство.

Один из крупнейших социологов современности Пьер Бурдьё утверждает, что каждое конкретное сообщество людей «ведет как бы двойную жизнь». Он пишет, что для глубокого исследования социального универсума, механизмов, служащих его воспроизводству и изменению (что особенно актуально в настоящее время, в том числе и для Китая), недостаточно изучать только «производство и распределение материальных ресурсов и средств присвоения престижных в социальном плане благ и ценностей» (это он называет «реальностью первого порядка»). «Реальности второго порядка» (вторая часть «двойной жизни» социума) «существуют в представлениях, в схемах мышления и поведения, эмоциональных оценок и суждений» [8, с. 14]. Изучать «реальности второго порядка», к которым в том числе относятся социально-психологические проблемы так называемого женского движения, необходимо как для правильного понимания существующего положения дел, так и, что еще важнее, для перспективного социального конструирования. Однако эти аспекты все еще не самые популярные в исторической традиции в целом.

На проходившей осенью 2001 г. в Институте востоковедения конференции, посвященной взаимоотношениям Китая и России, был заявлен доклад научного сотрудника из Китая на тему сравнительного анализа изменений общественного положения китайских и русских женщин на современном этапе (см. [9]). Кроме содержания это сообщение представляет интерес по двум чисто внешним характеристикам. 1. Даже не зная ничего конкретно, можно было смело утверждать, что автор — женщина (что и подтвердилось). 2. Судя по тому, что доклад привезен на конференцию, посвященную внешнеполитическим вопросам преимущественно, научные исследования по «женской» проблематике еще не имеют четко определенного места в рубрикаторе китайской науки.

Чэнь Хай-янь, представившая этот доклад, в преамбуле повторила давнюю идею («одним социалистом высказанную» — она не упоминает ни Ф. Энгельса, ни Д.С. Милля): «Освобождение женщин — природное мерило всеобщего освобождения общества». «Теории о человеческом счастье» Д. Милля (парафразу вышеприведенного высказывания Ф. Энгельса) в том же, 2001 г. посвятила статью некая У Хань: об изучении женского вопроса именно под углом зрения принципа Милля, «максимум счастья для максимума населения» [10]. (Статья прямо названа комментарием на книгу Милля. Вероятно, имеется в виду переиздание на китайском языке 1995 г.)

У Хань признает, что это «глубокое исследование о равенстве в правах женщин» (три известные публикации на эту тему Д. Милля увидели свет в 1869 г.) «актуально до сих пор» [Там же, с. 41]. В статье подчеркивается миллевское положение, что никакого «счастья» в обществе невозможно достичь без решения вопроса равных прав женщин («Ведь женщины тоже суть люди», — повторяет автор вслед за Миллем). Развиваясь, женщина приобретает основы самодостаточности, что, в свою очередь, служит действенным стимулом развития мужчин, ибо вводится новый импульс — определенной соревновательности между полами. А поскольку женщин половина человечества, участие женщин в строительстве социального прогресса значительно увеличивает, ускоряет движение вперед. В статье вновь повторяется, что подчиненное положение женщины, исторически сложившееся и до настоящего времени противниками эмансипации признаваемое как естественное, природное, еще Миллем отвергалось в качестве такового. Уже он подчеркивал, что мир развивается и подчиненность женщины во всех сферах становится анахронизмом. Но и ныне приходится повторять, пишет автор, что разницы между полами в сущности нет, что любовь, счастье в личной жизни, нравственность обеих сторон в браке и нравственность воспитываемых в семье детей во многом зависят от равноправного положения женщины в обществе. Но, к несчастью, «люди ведь часто заиклены на сиюминутной корысти», и в том числе поэтому «проблема равенства женщины, равных прав женщин все еще не решена» [Там же, с. 132]. Эта статья скорее теоретически-просветительская, во всяком случае, в ней не приведено ни одной цифры, никакой статистики.

Немало цифр приведено в уже упомянутой статье Чэнь Хай-янь, особенно по вопросам сравнительной ситуации в КНР и в России, касающимся участия женщин в политике, образования женщин, условий их трудоустройства. Автор утверждает, что развитие общественного положения китайских и российских женщин «носит одинаковую, трехполюсную тенденцию». Под этим модным термином автор имеет в виду, что есть три

категории женщин, в зависимости от личностных качеств которых соответствующим образом складывается их личная и общественная, социальная жизнь. Автор выделяет:

- 1) «высококультурных, способных и здоровых женщин»⁵, непрерывно повышающих свое общественное положение, принимающих всевозрастающее участие в политической жизни своей страны, имеющих хорошую работу, высокий доход и твердое семейное положение;
- 2) «низкокультурных, низкотехнических и пожилых женщин», с низким участием в политической жизни, более подверженных угрозе безработицы, несчастливых в семейной жизни;
- 3) «женщин, которые ни к чему не стремятся и желают себе легкой и праздной жизни»; эти женщины, «зарабатывающие продажей молодости и улыбки»⁶, «принадлежат к низшему слою общества по общественному положению и являются скрытой угрозой развитию и стабилизации общества».

Любая классификация имеет право на жизнь, данная, возможно, довольно близко отражает реальное положение дел. (Приходится лишь сожалеть, что не указан даже приблизительно удельный вес каждой категории, а соотношение их могло бы многое сказать о перспективах китайского общества.)

Два момента в этих утверждениях, на мой взгляд, представляются более чем спорными. Во-первых, «твердое семейное положение» женщин первой рубрики. Автор сама указывала ранее, что преуспевающие женщины в силу и своего энергетического настроя, и мужских комплексов (по утверждению некоторых) нередко выбирают (или оказываются перед ситуацией) жизнь без мужа, иногда — с детьми, но опять-таки без мужа.

Второе, возможно более существенное, возражение: еще К. Маркс говорил о том, что рынок проникает во все поры общества, делая товаром и тело и душу человека. «Развитию и стабильности общества», «идущего по капиталистическому пути», пусть и под названием «социализма с китайским лицом», не может угрожать большая, чем была раньше, товаризация «молодости и улыбки». Вероятно, этот момент следует признать одним из сопутствующих показателей развития рыночных отношений в Китае: стало

⁵ Такие определения даны в представленном автором переводе на русский язык текста доклада. Перевод не подвергался правке, дабы избежать возможного искажения смысла.

⁶ Нигде более не встречала такой очаровательной, понимаю — на словах, формы обозначения проституции, ибо речь идет именно о ней.

больше покупателей, не исключено, что стали откровеннее и открытее ситуация и поведение контрагентов и в этой сфере купли-продажи.

Автор статьи привела ряд рекомендаций «осуществления настоящего равноправия мужчин и женщин», при этом основные ожидания по реализации этих мер, судя по всему, возлагаются на партию и правительство.

Автор выдвигает требование к средствам массовой информации (телевидению, газетам) усилить пропаганду «самолюбивых, самоуверенных, самостоятельных и целеустремленных женщин» и «перестать рекламировать сварливых, грубых, так называемых “твердых женщин”» (но она обходит вниманием тот факт, что традиционно самостоятельная женщина часто «лишается» в глазах других «женских» качеств и считается «твердой» и «грубой»). Одновременно автор призывает перестать пропагандировать и «образ образцовой матери», которая только отдает себя семье и потеряла себя». С этим сложно согласиться: равноправие женщины — это ее право выбирать свой жизненный путь; она имеет право быть «твердой», «целеустремленной» и — «матерью» тоже имеет право быть. Право выбора должно быть полным, учитывающим весь спектр предлагаемых обществом социальных ролей, а не только тех из них, которые на настоящий момент предпочтительны для общества, вернее, кажутся предпочтительными тем, кто считает, что представляет собой государство.

Чэнь Хай-янь признает, что груз исторической традиции («почетности мужчин и низости женщин»), экономического положения (низкая производительность труда) и экологии окружающей среды (создается впечатление, что сюда включаются и установки планирования деторождения) в КНР тяжелее, чем в России. Одновременно автор оценивает положение женщин в России как более бесперспективное, вследствие того что в новых социальных и экономических условиях «российскому правительству совсем не до [предоставления] общественной гарантии женщинам». Однако следует признать, что именно в отсутствие этой государственной опеки в России началась с 1989 г. самоорганизация женщин, что приводит не только к формулированию «женских» требований, но и к выработке форм и способов их донесения до властных структур. Появились не только «Женщины России», Союзы солдатских матерей и тому подобное, но и организации психологической помощи по конкретным вопросам (насилие в семье, изнасилование, проблемы разведенных и прочее).

Подтверждение «тезиса» об определенной половой принадлежности (женской) авторов публикаций по «женской» тематике можно было найти в работе XIV конференции Европейской ассоциации китаеведов, проходившей в августе 2002 г. в Москве (см. [11]).

3

Сборник докладов, выпущенный к XIV конференции Европейской ассоциации китаеведов, подтвердил еще одну особенность публикаций о «женском» вопросе в Китае: многие из них основываются на литературных источниках (от древности до наших дней).

Для подтверждения этого тезиса (литературные произведения в качестве источников изучения так называемого женского вопроса) прежде всего мне хотелось бы упомянуть статью Сусаны Мэн о женщинах в китайской мифологии (см. [12]). Это — добротная обзорная статья с обширной библиографией. Автор пишет, что женщина как героиня мифов появляется в разных культурах с разной частотой, при этом в азиатских мифах их мало. В китайской мифологии мифов о женщинах несколько больше, они специфичны и не имеют аналогов в других азиатских мифах (к сожалению, автор не расширяет этот тезис)⁷. Автор утверждает, что, несмотря на превалирование мужчин в сонме божеств и героев, женщины более значительны по своим ролям и функциям. Но при этом женские богини чаще всего локальны, они наиболее часто действуют и сохраняются в устной традиции, в народных верованиях.

Основные темы, связанные с женщинами в мифах и легендах (автор не делает между ними разницы), — вечная любовь, жертвенность (доходящая до самоубийства)⁸. Героини-женщины могут быть возлюбленными, дочерьми, женами, вдовами, могут быть учеными и историками. Но главные типажи мифов, прежде всего женщины-бойцы, ярчайший пример которых — Хуа Му-лань (V в.). Такие женщины в самые сложные моменты истории помогали государству своим героизмом победить врагов, установить мир. Второй наиболее популярный типаж — женщина-соблазнительница, яркой представительницей которых является Ян Гуй-фэй (VIII в.). Из-за таких женщин, наоборот, происходят войны и прочие нехорошие дела, наступает хаос и беспорядок⁹.

⁷ К первым упоминаниям женщин в китайской мифологии автор относит миф о двух дочерях императора Яо, «ставших женами мудрого Шуня», считая, что этот миф еще предтекстуального периода.

⁸ В китайской мифологии была «Страна женщин», где представительницы «слабого пола» обходились вовсе без мужчин (что автор относит к архаическим легендам о женщинах)

⁹ Есть, однако, мнение, что такие женские типы должны скорее оцениваться как антиженские. У соблазнительниц гипертрофированы их качества, а женщины-воины и вовсе часто выступают, мимикрируя под мужчину и проявляя скорее мужские качества, чем женские (см., [13, p. 988]).

Мифы, подчеркивает автор, об определенных героях и героинях живучи в исторической памяти. Но каждый миф выходит, порой из долгого забвения, на поверхность, становится актуальным в соответствии с определенным социальным климатом, как бы тогда, когда в социуме возникает социальный заказ. Так, в период революции 1911 г. особенно популярна была Му-лань, а в 20-х годах того же века больше упоминалась Гуй-фэй. С 1949 г. старым мифам вообще стало сложно, замечает автор, ибо «западный стиль новой женщины был признан буржуазным пережитком», а тип соблазнительниц — феодальным пережитком. Но в КНР Му-лань перекочевала из старых мифов в новые. Она была особенно популярна во времена «культурной революции» (в «Красном женском батальоне», что в фильме, что в опере, действует практически та же самая героиня, ее современный двойник). Хотелось бы отметить одну разницу: каноническая Му-лань шла в армию ради отца (брат ее, который должен был по разнарядке отправиться в армию, был еще мал), новая Му-лань шла в бой тоже ради отца, но ради Большого Отца, ради Мао, ради революции.

После начала постмаоистских реформ ожило издательское дело в стране. Книги о женщинах (в том числе и факсимильные издания) наводнили китайские книжные магазины. Бум начался с 1981 г. (и по 1991 г. шла «вторая большая волна» публикаций о женщинах, первая, считает С. Мэн, захлестнула Китай во время Движения 4 мая (см. [12, p. 855]).

Мне хотелось бы подчеркнуть один момент в статье С. Мэн. Автор акцентирует, что ныне «весьма популярны и романтизированы» мифы о Ян Гуй-фэй — «девушке с богатыми покровителями, **использующей свою юность ради своей семьи**» [Ibid., p. 857] (выделено мною. — Э.С.). Мифы, по словам С. Мэн, путь к пониманию китайской культуры, придавленной нормами и догмами. И в подтверждение своих слов она приводит высказывание Салмана Рушди: «Миф — это семейный альбом нации, кладовая его самоощущений, миф — это будущее, зафиксированное в сказке» [Ibid., p. 835].

В этой связи хотелось провести определенную параллель между двумя самыми яркими героинями китайских мифов и двумя историческими дамами европейской культуры, также являющимися одна — бойцом, вторая — соблазнительницей. Конечно, возможно обвинение в некорректности при сравнении мифа и жизни, при этом с интервалом в десяток веков: к тому же в сравнении культур, в основе одной из которых лежит многовековая традиция устных сказителей, уличных театров, доносящих до самого неграмотного человека китайские мифы и образы их героинь, а в основе другой, приходится признаться, разные сказки читаются и рассказываются в разных стратах и слоях общества. Однако и в этом, верно, кроется разница в мен-

тальности. В этих сравнениях, представляется, существеннее то, что до сих пор живут в народной памяти китайцев женщины, действовавшие (пусть и в разных жизненных сферах) **ради своей семьи**, а в памяти европейцев — поступающие исключительно, подчиняясь своим собственным порывам, такие, как Жанна д'Арк и Манон Леско (или мадам Помпадур, на соблазнительниц западная культура богаче). Конечно, Жанна получила послание Отца, но то было лично к ней обращенное послание Бога. Обе европейки действовали, отлично выделяя и цenia собственное Я и подчиняясь своему видению мира.

Естественно, кроме разве что пустынных (почти исчезающего вида рода человеческого), каждый человек в любом обществе вовлечен в разные межличностные, профессиональные и социальные взаимоотношения, обязательства и прочее. *Гуаньси*¹⁰ жили и живут везде, и будут жить. Вопрос заключается в плотности и жесткости этих уз, в их всепроникновенности¹¹. И с ролью их в традиционалистских обществах представители так называемой европейской культуры знакомы слабо (исключая мафию в любых ее проявлениях, в том числе, возможно, и в тех случаях, когда этот термин употребляется метафорически). А какова роль этого явления в строительстве новых отношений в традиционалистском обществе, в том числе в осуществлении женского равноправия?

К литературе как источнику изучения в том числе и «женских» проблем участники уже упоминавшейся конференции Ассоциации Китаеведов обращались неоднократно. На секции «Литература, проза» было проведено специальное заседание под названием «Литература и гендер»¹², а на секции «Женщина и гендер» пять докладов строились на литературной основе.

¹⁰ Термин, в привычном смысле переводимый как отношение, в сущности, непере- водим на другие языки, ибо в переводе будет потеряна вся специфичность кроющегося за ним явления. Очень интересно освещена проблема традиционалистских отношений в китайском обществе в диссертации О.Ю. Адамс [14, с. 21].

¹¹ Проблема тем не менее чрезвычайно важная. К.Маркс и Ф.Энгельс утверждали, что капитализм, при всей своей бесчеловечности, несет один однозначно благой для развития общества и индивида элемент — освобождение от внеэкономической зависимости, право (естественно, только право, а не его реализацию) выбора самим человеком своей жизни (что, в сущности, и является «американской мечтой»).

¹² Гендер — термин, являющийся, с одной стороны, маскировкой, эвфемизмом неприемлемых для многих понятий «феминизм», «эмансипация», «права женщин» и т. п. С другой стороны, это ханжеский уход от слова «пол» (как бы замена пола на грамматический термин род), в котором немалому числу людей видится лишь нечто неприличное, грязное и зазорное. Но главное — в понятии гендер не содержится лишь одна привычная конфронтация женщины с миром мужчин, в рамках этого термина общество рассматривается как равнопартнерское между полами.

И это представляется объяснимым, ибо, если в социуме назревает некое новое явление, свобода и парадоксальность мышления позволяют именно художнику отразить его (см., например, [15]), даже если для подавляющего большинства «населения» данное явление или не существует вовсе¹³, или трактуется лишь в качестве частной патологии¹⁴. Новые экономические и социальные веяния в современном Китае практически сразу же нашли свое отражение в литературе, этап развития которой с 1978 г. получил название «литература нового периода» (см. [17]). И очень скоро в так называемой женской прозе начались поиски женской самости (*нюйсин цзыво*), зазвучала тема женского сознания, феминизма (уже звучавшая в 20-е годы прошлого столетия) (см. [18]), поиски элементов традиционализма и модернизма в ментальности современной китайки (см. [19]). В научных изданиях Китая (естественно, с некоторым временным отставанием) стали публиковаться статьи, посвященные вопросам: есть ли женская литература в стране, что есть женская литература, чем она отличается от феминистской литературы, а также от литературы о правах женщин, — и сравнивать ситуацию в этой области в Китае с европейскими примерами (см., например, [20]). Это закономерно, ибо именно художественные произведения значительно четче и ярче иллюстрируют «реалии второго порядка», которые лучше, чем экономико-статистические выкладки, показывают кардинальные изменения в обществе.

Итак, изучение публикаций по «женской» тематике как о Китае, так и в Китае позволяет сделать три предварительных вывода.

Все (или почти все) они весьма привязаны к определенной дате (впрямую или опосредованно).

Пол авторов, пишущих на эти темы, преимущественно женский.

В качестве источников при исследовании «женской» темы весьма часто и продуктивно используются художественные произведения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. «Женская» тематика в современном китаеведении // Общество и государство в Китае. XXXIII научная конференция. М.: Восточная литература, 2003. С. 145–159.

¹³ В одной литературоведческой статье писалось, что «тургеневских девушек» в природе не было, они появились после опубликования романов Ивана Сергеевича.

¹⁴ Интересным и специфическим источником социологических сведений, в том числе и по «женской» тематике, может быть и художественный фильм (см., например, [5, с. 324; 16]).

2. Емельянова Т.М. IV Всемирная конференция по положению женщин: действия в интересах равенства, развития и мира. — Китай и Россия в Восточной Азии и в АТР в XXI веке. // Тезисы докладов VI Международной конференции «Китай. Китайская цивилизация и мир. История, современность и перспективы». ИДВ РАН. М., 1995.
3. Бергер Я.М. Положение женщин в современном Китае // XXV научная конференция «Общество и государство в Китае» (далее НКОГК). Тезисы и доклады. ИВ РАН. М., 1994.
4. Емельянова Т.М. Проблемы женского движения в КНР (90-е годы) // Китай. Китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы. Сб. докладов. М., 1995, ч. II.
5. Синецкая Э. Еще один вызов? // Тайвань на рубеже веков. Новые условия и новые вызовы. ИСАА при МГУ. М., 2001.
6. Шапиро Д. На середине пути // Тайбэйская панорама. Май-июнь 2002 г., № 3.
7. Хэ Цин-лянь. Данцзянь Чжунго фунью дивэй бяньхуадэ шэхуй хуаньцзин фэньсинь (Анализ социальных условий для понимания перемен в положении китайских женщин на современном этапе). // Дандай Чжунго яньцзю. Принстон, 2001, № 2.
8. Бурдые П. Социология политики. М., 1993.
9. Чэнь Хай-янь. Изменения общественного положения китайских и русских женщин во время общественного перехода. Машинописный текст на рус. яз.
10. У Хань. Цун цзуйда дошу жэньда синьфу юаньцзе чуфа яньцзю ньюцзюань вэньши (Попытка изучения вопроса о правах женщин с точки зрения теории о человеческом счастье). Хуанань шифань дасюэ сюэбао (Шэхуй кэсюэ бань). 2001, № 3.
11. Chinese Traditional Civilization and Contemporary World. XIV EACS Conference, August 26–28, 2002, Moscow.
12. Menn S. Presidential Address: Myths of Asian Womanhood // The Journal of Asian Studies. Minneapolis, 2000, vol. 59, № 4.
13. Cass V. Dangerous Woman: Warriors, Grannies and Geishas of the Ming // The Journal of Asian Studies. 2000, vol. 59, № 4.
14. Адамс О.Ю. Борьба с коррупцией в КНР на этапе реформ (1978–2000). Автореферат, канд. дис. М., 2001.
15. Пригов Д. Интервью // Мир за неделю. 18-29 сентября 1999 г.
16. Синецкая Э.А. О статусе женщины в КНР // XX научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. СПб., 2000.
17. Мажурина К.В. Некоторые тенденции в творчестве Чжан Цзе // XXIX НКОГК. М., 1999.
18. Мажурина К.В. Тема «женского сознания» в творчестве Чжан Цзе // XXX НКОГК. М., 2000.
19. Demido N. Elements of Modernity and Traditionalism in Women Characters in Contemporary Chinese Women Literature. Chinese Traditional Civilization and the Contemporary World. М., 2002.
20. Бэйцзин дасюэ сюэбао, 1997. № 2.

Women of China. In Memory of E.A. Sinetskaya

Contents

In Memoriam

<i>I.V. Belaya, S.V. Dmitriev.</i> Elvira Andreevna Sinetskaya and the Study of Chinese Feminism	13
<i>A.D. Dikarev, A.V. Lukin.</i> In Memory of Elvira Andreevna Sinetskaya (1939–2024)	21
<i>L.P. Chernikova.</i> Dear Elvira Andreevna. Personal Impressions from Meeting and Communicating with E.A. Sinetskaya	27
Sine Elvira.....	35
Interview with Elvira Andreevna Sinetskaya.....	43
<i>E.A. Sinetskaya.</i> A Little about the Everyday Life, if I May Say so, of the OGGK.....	88
Works of E.A. Sinetskaya.....	92

Women in Traditional Ideology

<i>A.I. Kobzev.</i> Woman in Chinese Erotology	105
<i>T.I. Vinogradova.</i> Vasily M. Alekseev: Chinese Woman as a Household Ingredient of the Patriarchal Type and Not Only	136

Women in Literature

<i>M.E. Kravtsova.</i> Some Remarks on Initial Stages of History of Chinese Women's Poetry (1st Millennium B.C.).....	163
---	-----

<i>P.S. Dudnikov. Life and Works of Female Poet Xue Tao Depicted in Xue Tao Memorial Hall of Wangjianglou Park in Chengdu</i>	195
<i>E.A. Sinetskaya. Baby from Shanghai Turned 30</i>	215
<i>E.V. Senina. The Image of Women in the Works of Chinese Women Writers (Xiao Hong, Ding Ling, Bai Lang)</i>	226
<i>E.A. Sinetskaya. A Few Words about Chinese Orphans or About Reading the Story “Red Shoes”</i>	245
<i>K.A. Baliuta, Yu.G. Kiseleva. “I’m a Rotten Orange, Sour Soup”: the Problem of Violence in Lin Yi-han’s Fiction</i>	266
<i>D.Yu. Velma. Before the Birth of San Mao. On the Early Life and Creative Path of the Taiwanese Writer Chen Ping</i>	285
<i>San Mao. Obsession. Translated from Chinese by D.Yu. Velma</i>	319
<i>San Mao. Autumn Melancholy. Translated from Chinese by D.Yu. Velma</i>	324

Women’s Themes in Philology

<i>S.V. Dmitriev. “Female” Subjects in the Tangut-Chinese Glossary “An Opportune Pearl in the Palm of the Tangut [and] Chinese Languages” (1190). Part I: Kinship Terms</i>	331
<i>N.V. Mikhalkova, Xiao Yi. Gender Asymmetry in Chinese Hieroglyphic Writing</i>	346
<i>E.S. Frolova. Phenomenon of Nü-shu: at the Origins of Chinese Feminism</i>	363

Women in Art

<i>D.V. Dubrovskaya. Pan Yu-liang, the Painter (1895–1977) between nu and nü</i>	383
<i>M.Y. Shevchenko. Reflection of Tradition on Architecture of Zhang Jin-qiu</i>	396

«Women's Question» in China

<i>E.A. Sinetskaya. Feminism in China</i>	<i>421</i>
<i>A.L. Verchenko. Changes in the Status of Women: from the Xinhai Revolution to the Republic of China</i>	<i>450</i>
<i>E.A. Sinetskaya. The Path to China of the Current Western Ideological Concept of "Feminism/Gender"</i>	<i>485</i>
<i>E.A. Sinetskaya. On the National Peculiarities of Chinese Feminism.....</i>	<i>498</i>
<i>E.A. Sinetskaya. Gender Imbalance in the PRC</i>	<i>519</i>
<i>E.A. Sinetskaya. "Women's" Themes in Modern Sinology</i>	<i>537</i>
 <i>Information about Authors</i>	 <i>557</i>

Сведения об авторах

Андреева Светлана Геннадьевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: dakinifree@mail.ru

Балюта Ксения Антоновна — преподаватель Школы Востоковедения, факультет Мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, Москва, Россия, e-mail: k.balyuta@mail.ru

Белая Ирина Витальевна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: belaya-irina@rambler.ru

Вельма Денис Юрьевич — студент 5 курса Школы Востоковедения, факультет Мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, Москва, Россия, e-mail: denisvelmanew@gmail.com

Верченко Алла Леонидовна — старший научный сотрудник Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией, Институт Китая и современной Азии Российской академии наук (ИКА РАН), Москва, Россия, e-mail: veailan@yahoo.com

Виноградова Татьяна Игоревна — кандидат исторических наук, заведующая Отделом литературы стран Азии и Африки Библиотеки Российской академии наук (ОЛСАА БАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: i@tatjanavinogradova.ru.

Дикарев Андрей Дмитриевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института международных исследований МГИМО МИД РФ, Москва, Россия, e-mail: a.dikarev@inno.mgimo.ru

Дмитриев Сергей Викторович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: sdmitriev@ivran.ru

Дубровская Динара Викторовна — доктор исторических наук, заведующая Отделом искусства и материальной культуры Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), профессор Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), Москва, Россия, e-mail: distan@gmail.com

Дудников Павел Сергеевич — магистрант Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: pashvod@gmale.com

Киселева Юлия Геннадьевна — студентка 5 курса Школы Востоковедения, факультет Мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, Москва, Россия, e-mail: yugkiseleva@edu.hse.ru

Кобзев Артем Игоревич — доктор философских наук, профессор, заведующий Отделом Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: arkobzev@gmail.com

Кравцова Марина Евгеньевна — доктор филологических наук, профессор, независимый исследователь, Санкт-Петербург, Россия, e-mail: kravtsova_sin@mail.ru.

Кузнецова-Фетисова Марина Евгеньевна — научный сотрудник Отдела Китая (2005-2021) Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: marinakuznfet@gmail.com

Лукин Александр Владимирович — доктор исторических наук, научный руководитель Института Китая и современной Азии Российской академии наук (ИКСА РАН), Москва, Россия, e-mail: lukin@iccaras.ru

Михалькова Надежда Васильевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры Теории и практики китайского языка Минского государственного лингвистического университета (МГЛУ), Минск, Белоруссия, e-mail: nadezhdakr@yandex.ru

Сенина Екатерина Владимировна — кандидат филологических наук, доцент кафедры Китайского, вьетнамского, бирманского, тайского, лаосского и кхмерского языков МГИМО МИД России, Москва, Россия, e-mail: e.senina@my.mgimo.ru

Синецкая Эльвира Андреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия.

Сяо И — преподаватель кафедры Теории и практики китайского языка Минского государственного лингвистического университета (МГЛУ), Минск, Белоруссия, e-mail: xiao.eric@yandex.by

Фролова Екатерина Сергеевна — студентка 2 курса факультета Политических наук и регионоведения Российского университета дружбы народов (РУДН), Москва, Россия, e-mail: ekaterinafrolova2005@gmail.com

Черникова Лариса Петровна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: larisa-che@mail.ru

Шевченко Марианна Юрьевна — доктор архитектуры, ведущий научный сотрудник Отдела искусства и материальной культуры Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: china-arch@yandex.ru

Научное издание

**Женщины Китая.
Сборник статей памяти Э.А. Синецкой**

Том I

В авторской редакции

Верстальщик, оформитель А. Б. Дунаева

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 — Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 31.12.2024. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 45,5. Уч.-изд. л. 30,95. Тираж 500 экз. Зак. №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
Научно-издательский центр, заведующий А. О. Захаров
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН — на сайте <https://book.ivran.ru>
Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru



Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии ООО «Амирит»

410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88

Тел.: +7 (800) 700-86-33, +7 (8452) 24-86-33

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>

В двухтомный сборник «Женщины Китая», посвященный известной российской исследовательнице «женского вопроса» к.и.н. Э.А. Синецкой, включены научные статьи, затрагивающие тему «гендера»: о выдающихся женщинах в истории, философских и религиозных представлениях о роли женского начала, вкладе женщин в науку, литературу и культуру, об истории феминизма в Китае и борьбе женщин за свои права.

Первый том состоит из шести разделов: «In Memoriam», «Женщины в традиционной идеологии», «Женщины в литературе», «Женская тематика в филологии», «Женщины в искусстве» и «“Женский вопрос” в Китае».

- «In Memoriam» посвящен памяти Э.А. Синецкой. Он содержит статьи о научном и жизненном пути ученой, интервью, список научных трудов и воспоминания друзей и коллег об Эльвире Андреевне.
- «Женщины в традиционной идеологии» — обсуждаются представления о женском начале в эротологии и труды известного китаевода В.М. Алексеева о патриархальном укладе жизни китайских женщин.
- Раздел «Женщины в литературе» рассказывает о поэтессах эпохи Ранняя Хань (207 г. до н.э. — 8 г. н.э.) — Юй-цзи, Лю Си-цзюнь, Чжо Вэнь-цзюнь, Бань Цзе-юй, поэтессе эпохи Тан (618–907) Сюэ Тао, а также писательницах XX–XXI вв. — Сяо Хун, Дин Лин, Бай Лан, Сань Мао, Чжан Юэ-жань, Линь И-хань и др., затрагивающих в своих произведениях проблемы современных женщин, включая проблему насилия.
- «Женская тематика в филологии» выделяет термины родства в тангутско-китайском глоссарии «Своевременный перл в ладони», анализирует гендерную асимметрию в китайском иероглифическом письме и раскрывает тайный язык *нюй шу*, созданный женщинами для женщин.
- «Женщины в искусстве» включает в себя статьи о Чжан Цзинь-цю — архитекторе поминального зала императора Хуан-ди и художнице Пань Юй-лян, запечатлевшей множество женских образов, включая картины в стиле «ню».
- «“Женский вопрос” в Китае» содержит работы о национальных особенностях феминизма, борьбе женщин за свои права, проблемах эмансипации женщин, гендерной политике в КНР, об осмыслении идеологического концепта «феминизм/гендер» и разработке «женской тематики» в современном китаеведении.

Представленные статьи, раскрывающие различные грани «женской» темы, начиная с эпохи Хань и заканчивая современностью, адресованы широкому кругу читателей — ученым, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся Востоком.

ЖЕНЩИНЫ КИТАЯ

ТОМ II



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 52

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

PROCEEDINGS OF THE CHINA DEPARTMENT

Issue 52

Moscow
2024

俄羅斯科學院.
東方學研究所

華部叢書
第52期

莫斯科
2024

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 52

ЖЕНЩИНЫ КИТАЯ

Сборник статей памяти
Э. А. Синецкой

Том II



Москва
2024

УДК 94 (510)
ББК 63.3 (Кит)
Ж56

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 52

Редакционная коллегия

д. филос. н., проф. А. И. Кобзев (главный редактор),
к. филос. н. Н. В. Руденко (ответственный секретарь),
к. и. н. С. В. Дмитриев (зам. главного редактора),
д. П. Ададек (Piotr Adamek svd, Германия–Польша),
д. Г. Йегер (Henrik Jäger, Германия), к. и. н. М. В. Корольков,
к. филос. н. Н. А. Орлова, проф. А. Роше (Alain Rocher, Франция),
канд. ист. наук Т. А. Сафин, канд. ист. наук. Е. С. Скрипник

Ответственный редактор

д. филос. н. И. В. Белая

Рецензенты:

к. филос. н. Н. А. Орлова, к. и. н. В. А. Перминова

Рекомендовано к печати

Ученым советом Института востоковедения РАН

Ж56 Женщины Китая. Сборник статей памяти Э.А. Синецкой. В 2 тт. Т. II /
Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. Москва: ИВ РАН, 2024. 560 с. (Учёные
записки Отдела Китая. Вып. 52 / Редколл. А.И. Кобзев, гл. ред. и др.;
ISSN 2227-3816)

ISBN 978-5-907846-84-5

В сборник «Женщины Китая», посвященный памяти известной российской исследовательницы «женского вопроса» в Китае к.и.н. Э.А. Синецкой, включены научные статьи, затрагивающие тему «гендера»: истории феминизма в Китае, борьбе женщин за свои права, вкладу женщин в историю, науку, философию, религию, литературу и культуру Китая. Представленные статьи, раскрывающие различные грани «женской» темы, начиная с эпохи неолита и заканчивая современностью, адресованы широкому кругу читателей — ученым, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся Востоком.

УДК 94 (510)

ББК 63.3 (Кит)

На первой странице обложки — картина художника Чэнь И-фэя 陳逸飛 (1946—2005)

Иллюстрации к разделам — работы художника Лю Дань-чжая 劉旦宅 (1931—2011)

Фотография Э.А. Синецкой в Отделе Китая (2014 г.) С.И. Блюмхена

ISBN 978-5-907846-85-2

© Коллектив авторов, 2024

© Издание на русском, оформление.
ФГБУН ИВ РАН, 2024



Э.А. Синецкая в Отделе Китая ИВ РАН, 2014 г.

Содержание

Женщины в философии и религии

Древняя религия и мифология

Д.Е. Куликов

Женщина в древнекитайском обществе эпохи позднего неолита
и ранней бронзы 15

С.И. Блюмхен

Плачет женщина-акула... (опыт реконструкции древнего мифа) 54

Конфуцианство

Г.С. Попова

Красноречивые и проникающие в суть вещей женщины
Древнего Китая по «Ле нью чжуань» 73

А.Ю. Блажкина

Образ добродетельной женщины в конфуцианском трактате
«Речи школы Конфуция» 96

О.А. Бонч-Осмоловская

Добродетель женщины как гарант мировой гармонии:
консервативный феминизм по-конфуциански 106

А.В. Осокин

Покорна и благоразумна: конфуцианский идеал женщины в эпоху
Хань согласно трактату «Нью цзе» Бань Чжао 123

А.В. Осокин, Н.А. Брылёва

Дидактический трактат Бань Чжао
«Наставления женщинам» (Нью цзе)..... 141

А.Б. Шарова

Китайское влияние на воспитание девочек в Японии эпохи

Токугава (1603–1868)..... 158

Даосизм

А.Б. Старостина

Бессмертная подруга будущего министра: чудесная жена в новелле

Ду Гуан-тина «Жена Чжан Гао»..... 185

А.Э. Терехов

«Девы-небожительницы» в рукописи «Ле сянь чжуань»

(«Жизнеописания выдающихся небожителей»)

из коллекции ИВР РАН 198

И.В. Белая

Инь обнимает Ян: к проблеме гендерного

совершенствования в даосизме 232

И.В. Белая

Made in Emei: «Собрание работ по женской алхимии» 258

И.А. Мозиас

Путь к горе Куньлунь: подлинная суть парного культивирования

в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира»..... 294

Буддизм

Л.М. Таболина

История раннего периода женской буддийской монашеской

традиции в Китае (IV—VII вв.) 339

Р.В. Березкин

От аудитории к исполнению: женский элемент в чтении *баоцзюаней*

(драгоценных свитков) в современный период..... 349

Женщины в истории

В.Ц. Головачёв

Несвершенные суициды двух североэских императриц

как санкция на установление регентства..... 373

<i>Е.С. Скрыпник</i>	
Образ императрицы У Цзэ-тянь в «Депеше о [необходимости] покарать У Чжао, [написанной] для Сюй Цзин-е»	384
<i>Б.Н. Горбачёв</i>	
Женщины-генералы в китайской армии	404
<i>Л.П. Черникова</i>	
История мадам Лай — предводительницы пиратов южных морей	439
<i>Чжан Цзинь-вэй</i>	
Прорыв в космос: роль и перспективы женщин в космической отрасли Китая	470
<i>Э.А. Синецкая</i>	
Китайские женщины и международные рейтинги	486
<i>С.Н. Алексахина</i>	
Лэй Цзе-цюн и Янь Цзюнь-ци — выдающиеся политические деятели КНР	505
<i>П.Э. Струкова</i>	
Восемь выдающихся кантонских женщин за последние 100 лет китайской истории	524
Contents.....	556
Сведения об авторах.....	558

И
Р
Е
Л
И
Г
И
И
Ж
Е
Н
Щ
И
Н
Ы
В

Ф
И
Л
О
С
О
Ф
И
И



И
М
И
Ф
О
Л
О
Г
И
Я

Д
Р
Е
В
Н
Я
Я
Р
Е
Л
И
Г
И
Я



Женщина в древнекитайском обществе эпохи позднего неолита и ранней бронзы



В настоящей статье предпринимается попытка рассмотреть женский вопрос в некоторых обществах раннего Китая эпохи позднего неолита и ранней бронзы. Сразу следует оговориться, что тема роли и положения женщин в древнейших обществах слишком сложна и велика, чтобы ее всесторонне

осветить в рамках одной статьи. Главная трудность обусловлена большим массивом первоисточников и их специфическим характером. Применительно к рассматриваемой эпохе исследователю приходится иметь дело с одним видом источников — археологическим. Археологические источники неизбежно лакунарны, фрагментированы и односторонни, что позволяет лишь частично воссоздать картину прошлого. Они не только требуют реконструкции, но и предполагают гипотетичность этой реконструкции, т. е. допускают не одну, а ряд реконструкций, пусть даже с различной вероятностью [1, с. 67]. С учетом такого допущения очевидно, что предложенные в настоящей статье реконструкции не претендуют на эксклюзивность и являются лишь одними из вероятных.

Затрагивая женскую тематику, нельзя не упомянуть гендерное направление в археологии и истории. В конце XX в. получила развитие так называемая гендерная археология, которая определяется как метод изучения социальной жизни прошлого по материальным остаткам с фокусом внимания на социальной конструкции гендерной идентичности и отношений между полами [2, р. 99–101]. Главной упор делается на выявлении роли полов в древ-

них обществах и их значения в культурных процессах. Гендерные археологи исходят из того, что в древних обществах гендерные роли могли быть не столь жесткими, как когда-то считалось. Не вдаваясь в детали обсуждения сильных и слабых сторон гендерного подхода, отметим, что он интересен именно тем, что позволяет взглянуть на роль и место женщин в древности без гендерных предубеждений и с позиции социального конструктивизма.

Гендер не является синонимом пола. Он не наследуется генетически, а представляет собой процесс структурирования субъективности, тогда как пол биологически детерминирован и статичен; социальное не предопределено биологическим и потому не может считаться единственно нормальным и естественным [3, с. 111–120]. В гендерной археологии понятие гендера отсылает к набору социальных ролей и отношений власти, сложившихся в обществе прошлого. Гендер присутствует в объектах материальной культуры, которые могут рассматриваться в качестве репрезентаций гендера. Говоря о женщинах глубокой древности Китая, мы собираемся руководствоваться не позднейшими представлениями, зафиксированными в традиционных произведениях, а исходить из конкретного культурного контекста археологического памятника.

Если все же взглянуть на китайскую историографическую традицию, то следует отметить ее очевидный андроцентричный характер. Она демонстрирует политическое и социальное доминирование мужчин. Все записи были сделаны в то время, когда в древнекитайском государстве сформировалась патриархальная система и сложилось устойчивое представление о неравенстве мужчин и женщин как социальных групп, различающихся по биологическим признакам. Собственно говоря, китайская история всегда рассматривалась с мужской точки зрения. Этот подход оказывает влияние на интерпретацию археологических памятников. Обычно любая репрезентация женского гендера в археологии строго ограничивается рамками семейно-брачных отношений.

В результате выработанных конфуцианцами норм в семье и обществе за женщиной было закреплено приниженное положение. В традиционном китайском обществе женщина не воспринималась как самостоятельная социальная единица. Ее место ограничивалось семейными обязанностями, поэтому за редчайшими исключениями (например, правление императриц) представить себе женщину в иных социальных ролях, чем мать, жена или наложница, крайне сложно. Однако даже в ранних традиционных произведениях, вошедших в конфуцианские каноны (например, в «Ши-цзине» 詩經 «Канон стихов»), сохранились сведения о том, что в раннечжоуское время нормы, касающиеся женщин, не были столь жесткими, каковыми они стали

после распространения конфуцианских установлений и культа предков [4, с. 134–137]. Если представить себе, что историографические записи могли быть сделаны женщиной, то, возможно, мы имели бы дело с историей, весьма отличной от той, которая зафиксирована в большинстве известных древних текстов. Впрочем, археологические культуры, о которых пойдет речь, и первые письменные памятники отстоят друг от друга на сотни и тысячи лет.

Временными рамками нашего исследования указан весьма продолжительный период — поздний неолит и ранний бронзовый век Китая. Вполне понятно, что в одной статье полностью охватить огромный материал, относящийся к этому периоду, не представляется возможным, поэтому мы решили ограничиться материалами лишь некоторых археологических культур.

Поздний неолит Китая охватывает период сер. IV — сер. III тыс. до н.э. и представлен целым рядом культур, расположенных в различных историко-культурных зонах территории Восточной Азии. Во второй половине III тыс. до н. э. во многих культурах произошло знакомство с металлом и наступил период энеолита, который продолжался до 1800 г. до н.э. (ориентировочно ранний бронзовый век можно датировать 2500–1800 гг. до н.э.). На фоне достаточно широкого применения металла происходит становление ранних государственных образований эпохи бронзы. В XIII в. до н.э. в долине р. Хуанхэ 洹河 (близ совр. г. Аньян) возник крупный городской центр царства Шан 商, известный как Иньсюй 殷墟 «Руины Инь». Около 1046 г. до н.э. Шан было уничтожено союзом племен под предводительством вождя племени Чжоу 周, основавшего новое государство [5, с. 255–639]. В период существования Иньсюя, называемый позднешанским, достигает своего расцвета культура бронзы и появляются эпиграфические памятники, представленные гадательными надписями на черепаших щитках и костях животных и надписями на бронзовых ритуальных предметах. Примечательно, что позднешанская археология и эпиграфика свидетельствуют о высоком социальном статусе женщин (прежде всего аристократических)¹.

В традиционном восприятии китайцами своей истории возникновению первых государств — легендарного Ся 夏 и исторического Шан пред-

¹ Можно полагать, что шанские женщины жили в обществе, в котором доминировали мужчины, тем не менее положение женщин не было однородным и представительницы элиты, по-видимому, обладали более значительной ценностью и властью, чем в более поздний период [6, р. 71]. Анализ археологических данных Иньсюя показывает, что женщины, занимая вторичные позиции при царском дворе и в обществе, обладали высоким иерархическим статусом, основанном на их личных достоинствах, проявлявшихся в красоте, благосостоянии, власти, воинской доблести и семейном положении [7, р. 2074].

шествуют культуры неолита и энеолита Яншао 仰韶 (5000–2700 до н.э.) и Луншань 龍山 (около 2500–1800 до н.э.), связанные, прежде всего, с ареалом в районе среднего течения р. Хуанхэ 黃河². С этой точки зрения все другие неолитические культуры, в особенности, значительно удаленные от центральной историко-культурной зоны, представляются либо «некитайскими», т. е. созданными предками соседних народов, либо не являющиеся прямыми предшественниками древнекитайской цивилизации, главной отличительной особенностью которой считается создание так называемой системы «ритуальной благопристойности и музыки» (ли юэ 禮樂) [8, с. 51–55]. В действительности путь к возникновению китайской цивилизации был долгим и извилистым, и то, что мы знаем о нем по имеющимся источникам, это лишь малая часть того, что нам, надеюсь, еще предстоит узнать в будущем.

Для дописьменных и бесписьменных обществ эпох неолита и ранней бронзы важной репрезентацией женского гендера представляются два вида археологических материалов: 1) погребения и 2) женские изображения. Судя по археологическим данным, среди неолитических насельников Китая издавна был распространен культ мертвых. Не будет ошибкой считать, что их погребальная практика через призму отношения к смерти отражала доминировавшие социальные модели и идеологические установки. В то же время, как справедливо отмечает американский синолог Д. Кэйтли (1932–2017), несмотря на то, что погребальные практики могут рассказать многое об отношениях мужчин и женщин, неолитическое кладбище не является непременно зеркальным отражением неолитического общества, в особенности, когда нам точно неизвестно, кто захоронен на нем, а кто нет и почему [9, р. 6]. Это создает почву для различных интерпретаций. То же касается женских изображений в древнем искусстве, ведь нам неизвестно, кого изобразили древние мастера и с какой целью. Говоря об этих изображениях как «репрезентациях», следует помнить, что этот термин относится к современным категориям дескрипции и анализа [10, р. 51]. Тем не менее вполне вероятно, что за этими изображениями скрываются представления об особом статусе женщин глубокой древности.

Женщины в коллективных разнополых погребениях. В археологии Китая встречается такое явление, как совместные погребения разнополых покойников. Наиболее многочисленные примеры таких погребений дают археологические культуры Цицзя 齊家 (2200–1600 до н.э., верховье р. Хуанхэ,

² В настоящее время эти термины в качестве названий археологических культур выходят из употребления, однако в специальной литературе часто используются как названия соответствующих эпох.

Ганьсу и восточная часть Цинхай) и Чжукайгоу 朱開溝 (2000–1400 до н.э, восточная часть Ордоса, Внутренняя Монголия). Коллективные погребения в комплексах этих культур не являются уникальными, они встречаются в других археологических культурах Китая, однако в силу плохой сохранности или спорадичности этого явления последние менее репрезентативны, чем погребения Цицзя и Чжукайгоу³.

Судя по памятникам Цицзя и Чжукайгоу, погребальный обряд их создателей преимущественно представлен индивидуальными захоронениями в прямоугольных ямах, в которые умерших клали в вытянутом положении лежа на спине. Как мужчин, так и женщин погребали индивидуально и примерно с одинаковым количеством сопроводительного инвентаря. Эти погребения можно интерпретировать как свидетельство гендерного равенства в этих обществах.

Однако в комплексах этих культур обнаружено немало коллективных могил двух видов: 1) парное погребение мужчины и женщины — мужчина лежит выпрямленным на спине, а женщина — слева или справа лицом к мужчине на боку с подогнутыми ногами; 2) тройное захоронение — центральное место занимает лежащий прямо на спине мужчина, а по бокам от него (слева и справа) в скорченных позах на боку находятся женщины [11, р. 313, 326–327]. Следует отметить, что второй вид встречается гораздо реже, чем первый. Главной загадкой этого погребального обряда является его семантика и статус захороненных женщин.

Обращает на себя внимание поза женских костяков. При парном погребении женщина находится на боку с подогнутыми ногами справа от мужчины в комплексе Хуаньяннэнтай 皇娘娘台 (культура Цицзя, близ г. Увэй 武威 пров. Ганьсу) или слева от него в комплексах Циньвэйцзя 秦魏家 (культура Цицзя, у. Юнцзин 永靖, пров. Ганьсу) и Чжукайгоу (культура Чжукайгоу, аймак Их-Джу (Икэджаомэн 伊克昭盟), Внутренняя Монголия) [12, с. 53–70; 13, с. 57–96; 14, гл. 4–6]. При тройном погребении мужчина в позе на спине лежит в центре, а справа и слева от него женщины в скорченном положении. Как видим, для всех женских скелетов характерна одна и та же поза — «скорчено на боку», т. е. погребения женщин в коллективных могилах относятся к разряду «скорченных погребений»⁴.

В одиночных первичных погребениях скорчено могли быть погребены как женщины, так и мужчины (а также дети). По расчетам специалистов,

³ Некоторые из этих культур будут упомянуты ниже.

⁴ Само понятие «скорченные погребения» в значительной мере условно, поскольку обычно им обозначают и погребения, скорченные в буквальном смысле слова, и погребения с чуть согнутыми в коленном суставе ногами.

в трех комплексах культуры Цицзя⁵ одиночные погребения в позе «вытянуто на спине» составляют 82.5%. Что же касается одиночных погребений в позе «скорчено на боку», то они составляют 12.8%. В обоих видах погребений обнаружен сопроводительный инвентарь. Таким образом, скорченные погребения составляют меньшинство среди одиночных погребений и большинство в парных погребениях, причем скорченная поза была всегда характерна для женского скелета [15, с. 149].

На памятнике Хуанннннтай из 88 раскопанных могил, относящихся к разным периодам, выявлено десять парных погребений (мужчина и женщина) и два тройных погребения (мужчина и две женщины). На другом памятнике культуры Цицзя — Циньвэйцзя раскрыто 138 могил разных периодов, из них шестнадцать — парные погребения (тройные захоронения не обнаружены). Другие коллективные могилы представлены единичными примерами совместного погребения детей, взрослого (женщины) и ребенка, шести-семи мужчин и такого же числа женщин (из-за плохой сохранности точно установить количество костяков невозможно). Таким образом, парные и тройные погребения на этих двух памятниках составляют примерно восьмую часть от всех погребений.

Сопроводительный инвентарь парных погребений в основном составляла глиняная утварь (горшки, кувшины, чаши, миски). Кроме того, в могилах обнаружены нижние челюсти свиньи, каменные кольцообразные диски с отверстием в центре (*би* 璧 «круглая нефритовая регалия») и полудиски (*хуан* 璜 «полукруглое нефритовое украшение») из поделочного камня, каменные долота, нефритовые пластины, костяные иглы и ложки, бусы из бирюзы, мелкие камни и некоторые другие предметы.

Сопроводительный погребальный инвентарь, вероятно, был общим (предметы часто лежат в ногах умерших). Отдельные предметы принадлежали либо мужчине, либо женщине (они, как например, каменный диск-*би*, могли лежать на костяке). Даже в случаях, когда сопроводительный инвентарь расположен ближе к мужскому костяку, нельзя сказать, что он был предназначен лишь для мужчины. Наличие у женщины собственных погребальных вещей указывает на то, что статус женщин в цидзяском коллективном погребальном обряде немногим отличался от мужского.

Иногда у мужчины и женщины во рту встречаются намеренно положенные камешки бирюзы. Здесь напрашивается прямая параллель с традиционным китайским обычаем класть покойнику в рот кусок нефрита — камня, с которым увязывались представления о бессмертии. Видимо, для цидзяс-

⁵ Помимо комплексов Хуанннннтай и Циньвэйцзя, учтен комплекс Дахэчжуан 大何莊 (у. Юнцзин, пров. Ганьсу).

цев священным камнем считалась бирюза. Так, в погребении М38 комплекса Хуаньяннтай у покойников во рту лежало по три кусочка бирюзы. В этой же могиле рядом с мужским костяком находилось пять нефритовых дисков, а рядом с женским — три. На обоих скелетах обнаружен красный пигмент. В погребении М105 на костях мужчины и женщины имеются остатки полотна красного цвета, т. е. перед погребением покойники были одеты в одежду одинакового цвета. Даже в тех случаях, когда археологи усматривают следы насилия по отношению к женщине, как, например, в могиле М76 вышеуказанного комплекса, умершая женщина была снабжена престижной вещью или вещами. В могиле М76 у женщины, как и у мужчины, в области талии лежит по каменному диску-*би*.

На археологическом памятнике Чжукайгоу (Икэчжаомэн) в восточной части Ордоса из 329 могил тридцать пять составляют парные погребения, восемь — тройные погребения⁶. Кроме того, обнаружен ряд других коллективных могил⁷. Все коллективные могилы датируются 3 и 4-м периодами этой культуры. Сопроводительный инвентарь в основном ограничен глиняной посудой и нижними челюстями свиньи, барана и неидентифицированных диких животных, а также некоторыми другими предметами. В могиле М5005 (тройное погребение мужчины и двух женщин) и М4009 и М4060 (обе — парное погребение мужчины и женщины) захороненные женщины носили на руке кольца (костяное кольцо на пальце левой руки женщины в могиле М4009, бронзовое кольцо в М4060 на пальце правой руки женщины). В могиле М4009 на левой руке женщины имелось костяное кольцо, а в М4060 на правой руке женщины было бронзовое кольцо. В могиле М5005 кольцо носила одна из двух захороненных женщин. Маловероятно, что в то время кольца играли роль обручальных, однако они могли использоваться в качестве оберега или амулета и указывать на особый статус женщины — обладательницы кольца⁸.

⁶ В том числе три могилы с мужчиной, женщиной и ребенком.

⁷ В ордоской культуре Чжукайгоу, помимо этих видов коллективных захоронений, обнаружены и другие: 1) парные погребения двух женщин среднего возраста (реже — пожилой женщины и девушки), 2) парное погребение двух мужчин (один — навзничь, другой — в скорченной позе на боку), 3) парное погребение взрослой женщины и ребенка, 4) погребение трех взрослых женщин и ребенка, 5) тройные погребения двух мужчин и одной женщины, 6) погребение трех взрослых женщины и одного ребенка [11, с. 23].

⁸ Обручальные кольца стали известны в Китае лишь в конце эпохи Тан 唐 (618–907). Древние бронзовые кольца встречаются также в циззяских комплексах и комплексах культуры Давэнькоу 大汶口 (4100–2600 до н.э.) ареала Шаньдун, Аньхой, Цзянсу, Хэнань.

В коллективных погребениях мужчина часто лежит в гробу, а женщина или женщины — за гробом. На некоторых женских костяках сохранились следы, предположительно указывающие на то, что при погребении женщинам связывали ноги, а также следы борьбы и увечий. Однако не все парные погребения имеют признаки насильственного умерщвления женщин перед ингумацией.

Коллективные могилы Цицзя и Чжукайгоу относятся к первичным захоронениям, покойники укладывались одновременно во время погребального обряда. Китайский исследователь Хуан Чжань-юэ 黃展嶽 (1926–2019) относит парные и тройные разнополюсные погребения Цицзя и Чжукайгоу к ранним примерам практики принесения жертв во время погребального обряда и полагает, что ими могли являться жены и/или наложницы мужчин — хозяев могил [11, с. 18–35].

Тем не менее, не все коллективные погребения этих комплексов одинаковы. Они также могут отличаться внутри каждого из комплексов. Это, прежде всего, касается трупоположения. В целом мужчина всегда лежит на спине, а женщина — на боку, однако конкретные позы скелетов и способ трупоположения могут варьироваться.

Во многих парных погребениях, особенно в цицзяских, женщина не просто лежит рядом с мужчиной, а непосредственно соприкасается с ним: она как будто обнимает мужчину, положив руки на его плечи или грудь.

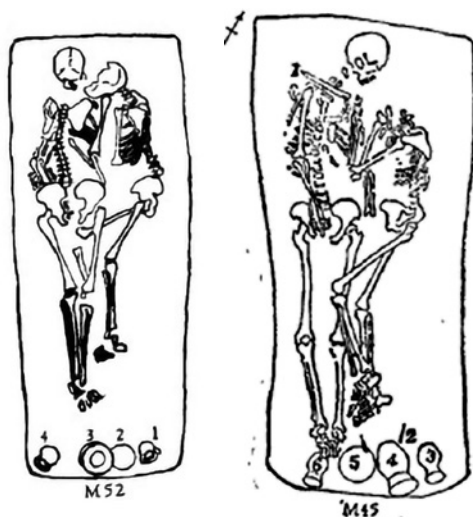


Рис. 1. Парные погребения мужчины и женщины (могила М52 (слева) и М45 (справа) (комплекс Циньвэйцзя, культура Цицзя)

Источник: «Каогу сюэбао», 1975, №2.

В парных погребениях комплекса Циньвэйцзя не только руки женщины лежат на мужчине, но и ноги подогнуты так, что левая нога женского скелета находится на ноге мужского скелета (Рис. 1). Такие погребения еще называют погребениями в «позе объятий». Глядя на эти погребения, создается впечатление, что захороненная пара была теми счастливыми супругами, которые прожили жизнь вместе и умерли в один день. Однако на самом деле и в этих погребениях женщина была жертвой, при этом погребальный обряд был превращен в своего рода инсценировку, смысл которой нам неизвестен.

Столь интимные позы скелетов практически отсутствуют в парных погребениях Чжукайгоу. Более того, именно здесь часто встречаются следы связывания рук и ног женщины, а также следы борьбы. В одном из тройных погребений мужчина захоронен в центре в прямоугольной яме, а женские костяки лежат на выступах слева и справа от ямы с мужским костяком. Судя по всему, женщин ингумировали живьем, со связанными руками и ногами, на основании чего можно сделать вывод, что в данном погребальном обряде женщинам отводилась роль жертв ритуального насилия. Похоже, поза погребенных женщин не имела большого значения: в тройном погребении женщины лежат с вытянутыми прямо ногами (см. Рис. 2). В парном же погребении женщина обычно лежит в скорченной или близкой к ней позе, но при этом следы физического насилия также часты (Рис. 3).

Полагаем, что разнополюсные погребения «в позе объятий» или близких к ним позам и погребения со следами насильственного сопребения женщин относятся к разным обрядам. Что касается последних погребений, то в них сопребенные женские скелеты обычно находятся у гроба или ниши с мужским скелетом или на выступе рядом с ямой хозяина могилы, не соприкасаясь с ним. Это подчеркивает дистанцию между мужчиной и сопребенными женщинами. Напротив, в погребениях в позе объятий дистан-

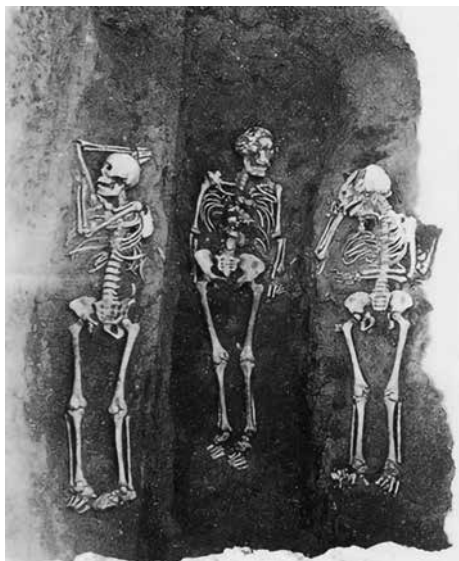


Рис. 2. Тройное погребение мужчины (в центре) и двух женщин (могила М4014, комплекс Чжукайгоу)

Источник: «Чжукайгоу цингун шидай цзаоци ичжи фацзюэ баогао». Пекин, 2006.

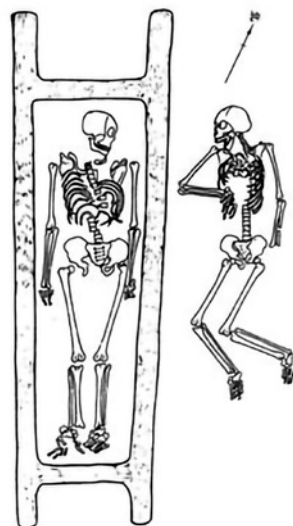


Рис. 3. Парное погребение мужчины (в гробу) и женщины (комплекс Чжукайгоу)

Источник: www.majia Yao.com.

ция между мужчиной и женщиной сведена к минимуму, при этом смерть женщины, как представляется, наступила без причинения видимых увечий⁹. Складывается впечатление, что для циззясцев погребальный обряд был важен своей символикой. Они фокусировались на композиции погребения и том смысле, что оно выражает, а чжукайгоусцы делали упор на собственно присутствии закланной женщины в могиле.

Такое явление, как применение ритуального насилия в отношении женщин во время мужского погребального обряда, встречается не только в упомянутых выше культурах Цицзя и Чжукайгоу. Оно получило достаточно широкое распространение в позднелитическом Китае. Весьма вероятно, что этот феномен уже присутствует в комплексах среднего периода культуры Давэнькоу (3500–3000 гг. до н. э., памятники Хуатин 花廳 в у. Синъи 新沂, пров. Цзянсу, и Инъцзячэн 尹家城 в у. Сышуй 泗水, пров. Шаньдун) и культуры Лянчжу 良渚 (памятник Фуцюаньшань 福泉山, р-н Цинфу 青浦, г. Шанхай, 3100–2500 гг. до н.э.) [11, с. 35–41]. Следует говорить, что, судя по имеющимся археологическим материалам, вероятность намеренного насильственного сопребения женщин в этих и других комплексах Давэнькоу и Лянчжу женщина весьма высока, тем не менее категорически утверждать это нельзя.

Наиболее явственно роль женщины как сопребенной жертвы просматривается на примере погребений археологического комплекса Шимао 石峁 (у. Шэньму 神木, пров. Шэньси, северная часть Лессового плато), отчасти синхронного с культурами Цицзя и Чжукайгоу (датируется 2300–1800 гг. до н.э.) и, вероятно, в этнокультурном плане имеющего связь с культурой Чжукайгоу [16; 17, р. 1008–1022]. Следуя китайской традиции связывать археологические находки с историографическими сведениями, впечатляющее по своему масштабу и каменной архитектуре городище Шимао иногда идентифицируется не иначе, как резиденция самого «Желтого владыки» (Хуан-ди 黃帝)¹⁰ [18].

Некоторые парные захоронения Шимао имеют общие черты с аналогичными захоронениями Чжукайгоу. В этих погребениях мужской костяк обычно лежит на спине в выпрямленном положении, часто в деревянном

⁹ Смерть в этом случае могла быть добровольной или принудительно-добровольной, например, в результате самоубийства в принятия яда или убийства через удушение.

¹⁰ Площадь памятника, расположенного на горе, составляет ок. 400 га. Главный комплекс составляют остатки крупного города с дворцовыми, внутренними и внешними крепостными стенами из камня в виде ступенчатой пирамиды. Что касается версии о том, что городище Шимао являлось резиденцией Хуан-ди, то она не имеет никаких доказательств и отвергается большинством ученых. Кроме того, собственно фигуру Хуан-ди вряд ли следует рассматривать как историческую.

гробу, помещенном внутрь погребальной ниши. Рядом (слева или справа) на боку с подогнутыми или прямыми ногами лежит женский костяк без гроба и других вещей. Вполне очевидно, что владельцем такой могилы был мужчина. Женщина же была насильственно умерщвленной жертвой, причем иногда ей причинялись серьезные увечья. Так, на одном из могильников культуры Шимао — в каменном городище Чжайшань-шичэн 寨山石城 (у. Фугу 府谷, пров. Шэньси), расположенном в 60 км к северо-востоку от городища Шимао, была раскрыта парная могила (мужчина на спине в нише, женщина рядом на земле лицом к мужчине) [19, с. 78–85; 20]. Отсутствие целых костей рук и смещение нижней челюсти (частично лежала на грудной клетке) на женском костяке свидетельствует об увечьях, причиненных женщине во время погребального обряда. Вероятно, когда еще живую жертву помещали в могилу, ей разломали руки и разорвали челюсть (Рис. 4).

Едва ли можно полагать, что несчастная женщина была вдовой погребенного мужчины. Вполне вероятно, что причины ритуального насилия в отношении женщины выходили за рамки семейно-брачных отношений. Нанесение увечий, похоже, имело своей целью воспрепятствовать тому, чтобы дух женщины навредил умершему мужчине на том свете (вероятно, представлялось, что в загробном мире дух с переломанными руками не смог бы взять вещи мужчины, а с разорванной челюстью — съесть его пищу). Вообще создатели культуры Шимао отличались специфическим отношением к женщинам. Одной из шокирующих находок стали груды человеческих черепов. Во время раскопок внешних восточных ворот городища



Рис. 4. Совместное погребение мужчины и изувеченной сопогребенной женщины
(каменное городище Чжайшань-шичэн, культура Шимао)

Источник: <http://www.guangyuanol.cn/news/newspaper/2020/1018/1094562.html>.

археологи обнаружили шесть ям с черепами, в которых в общей сложности находилось более ста человеческих черепов (количество черепов в этих жертвенных ямах варьируется), причем на некоторых из них имеются следы обжига. Туловищные скелеты обнаружены не были. Как показал анализ, все эти черепа принадлежали молодым (вероятно, двадцатилетним) женщинам. Возможно, девушки были взяты в плен или похищены у соседей шимаосцев специально для жертвоприношений или даже ритуального каннибализма.

Одновременно с Шимао существовало другое крупное городище Таосы 陶寺 (2300–1900 до н.э.), расположенное на территории современной провинции Шаньси (у. Сяньфэн 襄汾, южнее д. Таосыцунь 陶寺村). Одной из загадок этого некогда процветавшего города с внушительным дворцовым комплексом с колоннами из кипариса, мегалитическим ритуально-астрономическим сооружением («обсерваторией») и царским некрополем является его внезапная деградация и запустение в позднем периоде [21]. По одной из версий, город был разрушен и сожжен во время иноземного нашествия. Покорителями же Таосы были носители культуры Шимао [22, с. 158–171].

К этому же периоду относятся находки в большом рву. В нем, среди скоплений орнаментированной штукатурки стен (видимо, дворцовых), остатков камне- и косторезного производств, были обнаружены человеческие останки. Помимо тридцати черепов (многие из них расколоты), принадлежавших молодым мужчинам, наиболее обескураживающей находкой стал костяк женщины тридцати лет или старше. Наблюдаемое смещение шейных позвонков свидетельствует о том, что женщине либо преднамеренно свернули шею, либо она получила смертельную травму при падении в яму. Судя по широко раскрытой челюсти, можно предположить, что в момент гибели рот женщины был перекошен гримасой ужаса. Дело в том, что перед смертью ее истязали, вставив в гениталии бычий рог (Рис. 5). Эта находка повергла в шок археологов, затруднившихся дать объяснение этому явлению [23, с. 4]. Возможно, женщина была жертвой таосыских религиозно-магических ритуалов, связанных с культом быка как символа плодородия¹¹, однако ничего подобного в китайской археологии ранее встречено не было. Не менее вероятно, что она принадлежала к аристократическому сословию и стала жертвой либо внутренней смуты, либо жестоких завоевателей, при-

¹¹ В связи с этой тематикой можно вспомнить вырезанное в известняке палеолитическое изображение женщины с рогом — так называемой Венеры Лоссельской (Музей в Сен-Жермен-эн-Лэ). В поднятой вверх и в сторону руке женщина держит рог. Ее голова повернута к рогу, а волосы спадают в противоположную сторону. Другая рука лежит на животе и направлена в сторону лобка. Как считают специалисты, наличие рога подтверждает мысль о том, что эта «венера» представляет собой символ плодородия [24].



Рис. 5. Костяк женщины со вставленным бычьим рогом
(городище Таосы, культура Луншань)

Источник: Сюй Хун. «Хэй Чжунго. Гунъюань цянъ 2000 нянь дэ Чжунъюань туцзин». Пекин, 2014.

шедших, видимо, из Шимао. Зная об обычае шимаосцев истязать женщин перед насильственным сопогребением с умершим мужчиной и применять в ритуалах черепа девушек, эту версию исключать нельзя.

Возвращаясь к парным погребениям в комплексах Цицзя, важно отметить, что в них практически отсутствуют свидетельства ярко выраженного насилия в отношении сопогребенных женщин¹². В цицзяских парных погребениях женские скелеты всегда находятся в скорченной позе на боку (с подогнутыми ногами) рядом с выпрямленным мужским скелетом. Исследователи проводят параллели между цицзяскими парными погребениями и аналогичными разнополыми погребениями, обнаруженными в археологических культурах степной и лесостепной Евразии [25, р. 326–328]. Такого рода погребения преимущественно известны в ямной (конец IV тыс. — сер. III тыс. до н.э.), катакомбной (XXV–XX вв. до н.э.), срубной (XVIII–XIII вв. до н.э.), андроновской культурах (XVI–XII вв. до н.э.) эпохи бронзы и в некоторых более поздних культурах [26, с. 172–221; 27, с. 62–76; 28, р. 359–367]. Как и в комплексах культур Цицзя и Чжукайгоу, в этих культурах, в частности, в андроновских (алакульских, петровских и синташтинских) комплексах наряду с одиночными погребениями были распространены парные

¹² Примечательно, что часть элементов культуры Чжукайгоу были привнесены мигрантами из Цицзя. Возможно, вместе с ними к чжукайгоусцам попал обряд парных погребений, который на местной идеологической почве трансформировался в специфический погребальный обряд, в котором важным было принести женщину в жертву, а не воссоздать некий мифологический сюжет. Следует отметить, что носители культур Цицзя и Чжукайгоу были не только близки между собой, но и близки по образу жизни и культуре к земледельцам, населявшим историко-культурную зону средней Хуанхэ.

и тройные разнополые погребения с сопроводительным инвентарем. В парных погребениях покойники преимущественно укладывались лицом друг к другу, а в некоторых случаях — в «позе объятий».

На евразийском пространстве соответствующие погребения просуществовали достаточно долго (вплоть до скифского эпохи, III в. до н.э. — IV в. н.э.). В одном из погребений высоцкой культуры (переходной от бронзового к раннему железному веку, XI–VII вв. до н.э.), расположенной на могильнике близ села Петриково (к югу от Тернополя, Украина), мужчина и женщина обращены лицом друг другу, причем мужчина лежит на спине с вытянутыми конечностями, а женщина — на правом боку, положив руки на плечи мужчины. Подобные погребения даже получили название «погребений влюбленных пар» [29].

Судя по позам усопших, петриковское погребение имеет большое сходство с аналогичными погребениями культуры Цицзя (Рис. 6 и 7). Не исключено, что близость китайских и евразийских погребений была обусловлена сходными представлениями, поэтому целесообразным будет рассмотреть интерпретации, предложенные не только синологами, но и исследователями индоевропейских культур.

В условиях отсутствия письменных памятников дать однозначную интерпретацию парных (коллективных) погребений весьма затруднительно. Обычно практика парных погребений цицзяских, чжукайгоуских и других

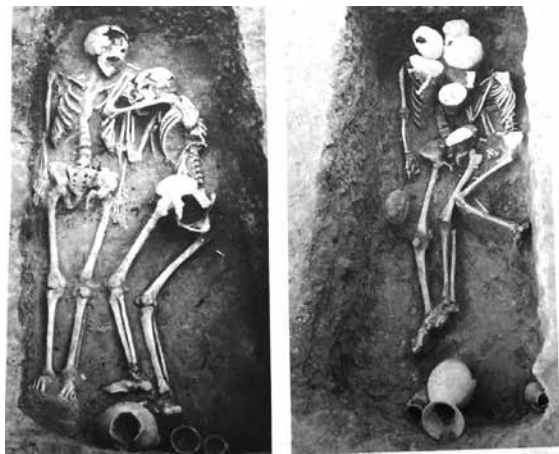


Рис. 6. Парные погребения мужчины и женщины в позе объятий (слева — могила № 105, справа — могила № 60, комплекс

Циньвэйцзя, культура Цицзя)
Источник: «Каогу сюэбао», 1975, №2).



Рис. 7. Парное погребения мужчины и женщины в позе объятий (с. Петриково, Украина, высоцкая культура)

Источник: <https://www.ancient-origins.net/news-history-archaeology/skeletons-hugging-021972>.

аналогичных китайских комплексов интерпретируется, исходя из взгляда на них как отражения социальной организации общества и семейно-брачных отношений. В частности, популярным остается объяснение, что, к примеру, общество Цицзя находилось в условиях патриархата, перехода от полигинии (бигинии) к моногинии и зачатков имущественного расслоения [30, с. 39]. Большинство китайских ученых полагают, что парные погребения указывают на доминирующий статус мужчин, при этом по-разному объясняя статус женщины: для одних это законная жена, ставшая жертвой согласно некоему обычаю, для других — она всего лишь наложница-рабыня, умерщвленная во время погребения мужчины [15, с. 150–154].

Часто высказывается предположение о сходстве цицзяского погребального обряда и индийского похоронного ритуала сати [25, р. 327; 31; 9, р. 13]. В соответствии с обрядом сати вдова совершала самосожжение на погребальном костре супруга, чтобы сопровождать его в посмертном существовании. Наличие двух сопогребенных женских жертв обычно объясняется тем, что одна из женщин была супругой, а другая — наложницей [15, с. 154]. Смерть женщин могла быть как добровольной (самоубийство), так и добровольно-принудительной и санкционировалась общепринятыми идеологическими нормами. Действительно, эта версия объясняет присутствие женских погребальных вещей, однако она не отвечает на следующий вопрос: если вдова подлежала умерщвлению вместе со своим покойным супругом, то почему парные погребения составляют лишь восьмую часть от всех погребений?

Распространенной является точка зрения, согласно которой женщины принадлежали к разряду зависимых людей и принадлежали мужчине, поэтому их, подобно вещам, погребали вместе с хозяином. Эта версия опровергается наличием у захороненных женщин сопроводительных вещей и украшений (иногда довольно статусных, как, например, нефритовый диск-*би* или бронзовое кольцо). Даже если согласиться с тем, что в некоторых совместных погребениях женщины были насильственно умерщвленными ритуальными жертвами, из этого вовсе не следует, что они являлись рабынями.

В своих интерпретациях парных разнополых погребений исследователи индоевропейских археологических культур также часто исходят из особенностей семейно-брачных отношений. Возникновение одновременного погребения мужчины и женщины связывается с практикой похищения женщин, т. е. женщина в парном погребении имела статус неполноправной жены или наложницы и была намеренно умерщвлена для умершего естественной смертью мужчины. В связи с этим парные погребения расцениваются как свидетельство патриархальной стадии родового общества. Также

допускается, что с развитием власти мужчин к женам также стало предъявляться требование если не насильственной, то, по крайней мере, добровольной смерти. Кроме того, высказываются предположения, что 1) жена принимала решение последовать за мужем на тот свет по личной привязанности, 2) парные захоронения практиковались лишь в случае одновременной смерти супругов или после небольшого временного промежутка между их смертями, от нескольких недель до нескольких месяцев [32, с. 37–38].

Другие интерпретации построены на гипотезе о том, что парные погребения носят символический характер и отражают религиозные представления. По мнению известного археолога и антрополога Л.С. Клейна (1927–2019), парные погребения представляют не что иное, как имитацию полового акта и, вероятно, связаны с древнеарийским обрядом «дикша», по которому человек еще при жизни завещал свое тело в жертву всем богам¹³. Однако эта интерпретация подходит для тех совместных погребений, в которых скелеты мужчин и женщин лежат в позах, характерных для полового акта (лицом к лицу, мужчина за спиной женщины).

В цицзяских и чжуайгоуских такие погребальные позы не встречены. В погребениях этих культур мужчина всегда лежит навзничь, а женщина рядом на боку. Тем не менее, заслуживает внимания идея погребения как инсценировки. Если под этим углом зрения посмотреть, например, на погребальную позу объятий, то можно увидеть, что эта поза всегда предполагает объятие мужчины женщиной, т. е. поза женщины здесь динамична, а мужчины — статична. Иначе говоря, в инсценировке, представленной погребальным обрядом, женщина играет активную роль, а мужчина пассивную, т. е. в отличие от мужчины женщина как будто остается живой.

Как полагает Д.Г. Зданович, евразийские парные погребения символически представляли так называемый «священный брак» с Богиней, при этом главным действующим лицом в обряде была женщина, а мужчине отводилась роль «спутника» [34, с. 54–56]. Это явление коррелирует с версиями о существовании у индоевропейских носителей археологических культур Евразии культа женского божества и института женщин-жриц.

В то же время, наряду с брачным символизмом и воспроизведением некоего небесного архетипа брака, парные погребения могли иметь отношение к реальному браку. С точки зрения Е.В. Куприяновой, соумирание мужа с женой рассматривалось как вступление в брак через смерть [35].

¹³ Для завершения этого обряда жертвующий производил ритуальный половой акт, как бы зачиная самого себя для «второго рождения». Если прижизненный обряд не был завершен, то родные стремились воспроизвести «дикшу» посмертно, для чего жертвовали женщину или девочку (или несколько) и имитировали в могиле половой акт.

Отголоски этого сохраняются в представлениях о том, что человек, достигший брачного возраста, но умерший до вступления в брак, должен все же получить то, что ему причиталось по статусу, иначе ему не будет покоя и он будет беспокоить живых. К слову, в Китае сходные представления, известные как *минхунь* 冥婚 «посмертный брак» (когда для умершего или умершей до брака искали пару из числа только что усопших) появились очень давно и даже сохраняются до сих пор.

Выдвигаются и другие оригинальные трактовки парных погребений. Так, на примере коллективных могил андроновской эпохи С.В. Сотникова объясняет практику захоронений в «позе объятий» тем, что умершие мужчина и женщина представляли собой в ритуале одно существо, объединяющее в себе оба пола [32, с. 42–43]. Действительно, в различных мифологических системах идея о «божественном андрогине», двуполом существе, достаточно широко распространена. С ним связана мифология о первопредках, изначально двуполых или бесполох. Распространенными являются сюжеты о разделении первых андрогинных людей на две половинки — мужскую и женскую, которые с тех пор ищут друг друга, наделении божеств одного пола признаками другого пола и расщеплении мифологического образа на два разнополых образа с сохранением имени¹⁴. В культовой практике с этими представлениями связывается ритуальный травестизм и даже уподобление мужчины андрогину, что имело целью повысить магическую потенцию человека [36, с. 358–359].

С.В. Сотникова рассматривает парные погребения в свете индоиранского близнечного мифа, полагая вслед за М. Элиаде (1907–1986), что «парные первопредки» (не всегда братья, часто — брат и сестра) относятся к более поздней версии мифа о «первочеловеке», который был андрогинном [37, с. 397–409]. По ее мнению, люди в андроновских парных разнополых захоронениях не были близнецами по рождению, в лучшем случае они являлись братом и сестрой. Таким образом, смысл обряда парного погребения мужчины и женщины заключался в воссоздании изначальной целостности, объединявшей в себе оба пола [32, с. 43].

В древнекитайской традиции близнечный миф, распространенный у индоевропейцев и американских индейцев, в целостном виде не существует, однако его отголоски можно найти во многих парных мифологических образах. Это, прежде всего, касается таких космогонических героев, как

¹⁴ По мнению специалистов, в основе идеи двуполости лежит типичное для любого мифа «объяснение от противного»: изначально половых различий не существовало, мужчины и женщины произошли вследствие разделения двуполых или бесполох людей [36, с. 359].

Фу-си 伏羲 и Нюй-ва 女媧, традиционно изображаемых в виде существ со змеиными туловищами и человеческими головами с переплетенными хвостами¹⁵; солярное божество, мать десяти солнц Си-хэ 羲和, составляющая пару с матерью двенадцати лун — Чан-си 常羲 (в то же время под именем Си-хэ подразумеваются два мужских персонажа — главы кланов Си 羲 и Хэ 和, состоявшие на службе у легендарного государя Яо 尧 и наблюдавшие за звездным небом); мифологическая птица фэн-хуан 鳳凰 (феникс), где фэн 鳳 — это самец, а хуан 凰 — самка. Эти и другие антропо- и зооморфные персонажи являются репрезентациями женского и мужского начал (*инь* 陰 и *ян* 陽). Двуполость человека в китайском языке выражает термин *иньян-жэнь* 陰陽人 «иньско-янский человек», т. е. «гермафродит; транссексуал».

В археологии этим словом обозначаются изображения человека с мужскими и женскими половыми признаками. Данные о том, что подобного рода артефакты находили на памятниках культуры Цицзя, противоречивы, поэтому оставим их за скобками. Тем не менее, в других культурах такие артефакты были обнаружены в ходе археологических раскопок. Так, в том



Рис. 8. Глиняный «чайник»-ху с изображением андрогина на фронтальной стороне (высота ок. 33 см, культура Мачан, комплекс Лювань)

Источник: <https://mp.weixin.qq.com/s/h760g-zdbF8VXLjKdT2hKQ>.

же ареале, что и культура Цицзя — в Цинхае, на памятнике Лювань 柳灣 (близ г. Лэду 樂都) культуры Мачан 馬廠 (или варианта Мачан культуры Мацзяяо 馬家窯, 2100–1800 до н. э.) был найден глиняный ритуальный кувшиновидный «чайник» (ху 壺) с рельефным изображением на тулове человеческой фигуры, наделенной, как обычно считается, мужскими и женскими половыми признаками (Рис. 8) [39].

Это особенно интересно тем, что культура Цицзя складывалась на основе культуры Мачан, поэтому создателей этих культур могли объединять общие культы и верования. Парные и коллективные погребения появились в цинхайском ареале именно в период Мачан, ранее же здесь практиковались лишь одиночные погребения. И хотя погребальные

¹⁵ Как отмечает Б.Л. Рифтин (1932–2012), Фу-си и Нюй-ва трактовались древними как брат и сестра, скорее всего как близнецы, что подтверждается и мотивом инцеста. Близнечный миф всегда связан с системами бинарных символических противопоставлений, в которые входит оппозиция «Солнце — Месяц» и для которых характерен мотив женитьбы Солнца и Луны [38, с. 58].

позы мачанцев и цицзясцев в коллективных могилах различаются, можно предположить, что вероятность присутствия сходных мифологических мотивов у носителей обеих культур крайне велика. С учетом этого интерпретация парных захоронений в контексте представлений о божественном андрогине или близнецах имеет право на существование.

Изображение андрогина встречается и в более позднюю эпоху: в могиле царицы Фу Хао 婦好¹⁶ (Иньсуй, XIII в. до н. э., позднешанский период) обнаружена нефритовая фигурка в виде двустороннего изображения человека с разными половыми признаками. Это свидетельствует о том, что мифология об андрогине, зародившись в неолитические времена, еще существовала в эпоху бронзы. Конкретное назначение этой фигурки и смысл этого изображения нам неизвестен, однако можно предположить, что изображенный двуполоый человек представлял шамана (жреца), воплощающего единство противоположных начал и играющего роль медиатора между миром людей и потусторонним миром. Учитывая, что, по сведениям надписей на гадательных костях, Фу Хао, как и некоторые другие женские персонажи позднешанского периода, выполняла такие мужские функции, как, например, участие в военных походах, и при этом являлась жрицей, приносящей жертвы духам, то не исключено, что именно с женщинами — служительницами культа связывалось понятие андрогинии. Вполне вероятно, что женщины, а не мужчины уподоблялись андрогину и выполняли мужские роли, ритуально меняя пол (например, с помощью переодевания и исполнения мужских функций). Как бы то ни было, не вызывает сомнений, что находки изображений андрогинов, а также разнополой пары (близнецов) носили религиозно-мифологический характер и применялись служителями культа в ритуалах погребений и жертвоприношений.

При всем этом прямая связь между китайскими неолитическими парными погребениями и явлением божественной андрогинии не представляется абсолютно очевидной. Однако если учесть корреляцию представлений об андрогине с близнечным мифом и идеей воссоединения целостности мироздания через соединение противоположных начал (мужского и женского), то, возможно, это дает ключ к пониманию религиозно-мифологиче-

¹⁶ В царских гадательных надписях периода царствования шанского У-дина 武丁 (1250–1192 до н. э) Фу Хао — наиболее упоминаемая фигура группы фу. Ее имя встречается в более ста инскрипциях, посвященных жертвоприношениям, военным кампаниям, родам и болезням этой женщины. В 1976 г. в Иньсуй была обнаружена неразграбленная могила (№ 5) с большим количеством разнообразного сопроводительного инвентаря, в том числе бронзовыми сосудами с вырезанными именами Фу Хао и Сы Му-синь (司母辛, как считается, это посмертное имя Фу Хао). Китайские ученые почти единодушно считают, что Фу Хао являлась супругой шанского вана [40, с. 636–637].



Рис. 9. Двусторонняя нефритовая фигурка андрогина (высота 12,5 см, толщина 1 см, могила № 5)

Источник: http://www.360doc.com/content/23/0507/19/1079661139_1079661139.shtml.

речие между двумя взглядами на люваньский образ невелико. Называя изображенную фигуру андрогином, следует иметь в виду, что это, прежде всего женщина, наделенная мужскими половыми признаками. В частности, на это указывает типично женское положение рук, сложенных на животе и направленных к лобку (такое положение рук также характерно для женского изо-

ского смысла разнополых погребений. Во всяком случае, если рассматривать погребение как изображение, то, на наш взгляд, можно увидеть сходство между тройным погребением мужчины и двух женщин и изображением гениталий двуполого существа на люваньском ритуальном чайнике (Рис. 10).

Не все ученые видят на люваньском чайнике изображение андрогинных признаков. Китайский исследователь Е Шу-сянь 葉舒憲 полагает, что на этом сосуде изображена женщина, руки которой опущены к низу живота для демонстрации своей вагины [41, с. 126]. В действительности противоре-

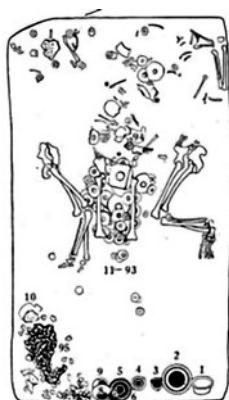


Рис. 10. Слева — тройное погребение М48 (мужской скелет — в центре, женские скелеты — справа и слева) на могильнике Хуаньянннтай (культура Цицзя), справа — частичная реконструкция этого погребения с помощью световых эффектов в музее г. Увэй (Ганьсу)

Источники: «Каору сюэбао», 1978, №4; https://www.sohu.com/a/349008804_100972.

бражения на иньсюйской нефритовой фигурке, на мужском изображении руки раздвинуты в стороны и лежат на бедрах, см. Рис. 9). В китайской традиции явления гермафродитизма описываются как мистические переходы мужчины в женщину и наоборот, при этом базовым являлось представление о преимущественном характере транссексуального превращения женского начала *инь* в мужское *ян*. Первичность *инь* объясняется тем, что женское начало доминировало в детородном процессе и поэтому имело основополагающий характер. Именно этому представлению соответствует универсальный образ праматери всего сущего¹⁷.

Е Шу-сянь связывает женское (или, скорее всего, женско-андрогинное) изображение на люваньском сосуде с древним культом этой праматери, известной как Великая Богиня или Богиня-Мать¹⁸.

Кроме того, китайский ученый обращает внимание на тыльную сторону чайника, где помещено типичное для мацзянской орнаментации стилизованное изображение лягушки (Рис. 11), и высказывает предположение о связи двух изображений на этом сосуде. По его мнению, лягушка была ипостасью и символом Богини-Матери, обладавшей силой возрождения после смерти [43, с. 86–87].

В мифологии с образом лягушки часто связываются идеи плодородия и представления об универсальном женском начале, поэтому она выступает в роли подательницы жизни и всеобщей прародительницы, а также служит воплощением Земли. В аграрно-мифологических представлениях жизненно важное значение придавалось воде и дождю, которые ассоциировались с лягушкой. Особое отношение лягушка имела к смерти и миру мертвых. Ей приписывалось знание секрета бессмертия. Выступая в мифе в роли животного — медиатора, она могла проникать в потусторонний мир и возвра-



Рис. 11. Изображение лягушки на тыльной стороне тулова люваньского чайника

Источник: http://www.360doc.com/content/20/0822/08/33885274_931585914.shtml.

¹⁷ Более подробно об универсальной оппозиции и взаимопроникновении *инь* и *ян* и транссексуализме в китайской культуре и эротологии, а также ссылки на литературу см. статью А.И. Кобзева «Женщины в китайской эротологии», опубликованную в настоящем сборнике.

¹⁸ Под Великой Богиней (Богиней-Матерью) понимается верховное божество женского пола, культ которого, как считается, был распространен по всей ойкумене с палеолитических времен [42, с. 48–72].

щаться назад [44, с. 94–101]. В качестве ипостаси Великой Богини она служит символом смерти и возрождения.

Исследуя неолитический взгляд на смерть, М. Гимбутас (1921–1994) пришла к выводу, что в архаичной религии смерть и перерождение воспринимались как циклический процесс. В мире природы все произрастает из остатков старого, чтобы потом умереть и дать жизнь новым росткам. Аналогичным образом древним представлялось, что лоно Великой Богини дает людям жизнь, и оно же забирает их после смерти. Символически каждый индивид возвращается в лоно Богини, чтобы возродиться или переродиться. Отсюда происходят ассоциации женского лона и могилы (*tomb as womb*) и погребальная символика вульвы [45, р. 55]. Если согласиться с Е. Шу-сянем, что на люваньском погребальном чайнике изображена Богиня-лягушка, как будто раздвигающая руками вагину, то этот образ можно интерпретировать как вход в мир мертвых и символ нового рождения и жизненного цикла.

С учетом вероятной семантической корреляции между вульвой и могилкой можно предположить, что в композиции цицзяского тройного погребения нашел отражение женский генитальный символизм вечной жизни. Возможно, этот же смысл сохранялся и при парном захоронении. Во всех коллективных разнополых погребениях Цицзя мужчина и женщина захоронены в разных положениях. Их особенностью является то, что женщины всегда лежат в скорченной позе.

Существуют различные интерпретации этой погребальной позы. Попытки объяснения семантики скорченной позы погребенных исходят, как правило, из этнографических материалов и сводятся в основном к трем версиям: придание мертвому позы спящего; придание мертвому положения человеческого зародыша в утробе матери; наконец, стремление путем связывания трупа обезопасить живых от мертвых. Как полагают исследователи, наименее применима версия, объясняющая распространение этой погребальной позы стремлением «обезвредить» мертвого, сделать его безопасным для живых [27, с. 72].

Кроме того, положение на боку с подогнутыми ногами напоминает позу уснувшего человека. По сообщениям, обычай погребать покойников в скорченном положении практиковался народностью *дунлун* 獨龍 в провинции Юньнань. Дунлуны объясняли его тем, что смерть в их представлении — это длительный сон без пробуждения, поэтому они воспроизводили позу, в которой человек спал при жизни [15, с. 150].

Как бы то ни было, в скорченной позе, вероятно, отражаются определенные религиозные идеи. На наш взгляд, эта поза напоминает известную

позу лягушки при виде сбоку, поэтому, возможно, погребенные женщины изображали лягушек как зооморфный образ Великой Богини. В любом случае можно говорить об ассоциации погребальной позы спящего с лягушкой, сидящей как будто в ритуальной позе и связанной с миром мертвых.

Кем же были женщины, по своей воле или принудительно ставшие жертвами в мужском погребальном обряде? Следуя гипотезе о погребении как инсценировке, полагаем, что в ней должны принимать участие профессиональные «актрисы». Маловероятно, что сопребенные с мужчиной женщина или женщины были его женами и наложницами. Поскольку погребению придавался религиозный смысл, связанный с эсхатологическими идеями, то важную роль в ритуале могли сыграть лишь те, кто имел опыт в коммуникации с потусторонними силами, т. е. — служительницы культа.

Кроме женщин в парных и тройных погребениях, погребальная поза «скорченно на боку» встречается в одиночных мужских и женских погребениях, но составляет меньшую часть всех погребений (в комплексах Цицзя — 12.8%). Иначе говоря, только часть представителей цицзяского общества погребались в скорченной позе. На наш взгляд, это объясняется тем, что они образовывали отдельную категорию. Поскольку большинство из скорченно погребенных были женщинами, а сами погребения воспроизводили представления о смерти и переходе в другой мир, мы предполагаем, что эти женщины были шаманками и подлежали захоронению по особому, принятому у этой категории людей, обряду. Другими словами, погребенные в скорченном положении мужчины и женщины в одиночных могилах, а также женщины в парных и коллективных могилах при жизни отличались от всех других членов общества своими способностями общаться с духами и путешествовать по иному миру, поэтому смерть служителя культа не считалась равнозначной смерти обычного человека. Он не умирал, а лишь перерождался в сакральном мире, и с этой целью его следовало хоронить в символической позе, подчеркивая тем самым, что он лишь заснул.

По всей видимости, в те времена считалось, что шаманы и шаманки умирали не на самом деле так, как остальные люди, а лишь засыпали, чтобы пробудиться в загробном мире. При сопребении, похоже, их задача заключалась в том, чтобы служить проводниками погребенному мужчине. Так как эта практика коллективных погребений не носила тотальный характер, то можно предположить, что данный обряд совершался либо в силу чрезвычайных обстоятельств, связанных со смертью мужчины, либо в соответствии со статусом покойного мужчины. Невыясненным также остается, с помощью какого способа расставались с жизнью сопребенные шаманки.

В специальном исследовании восточноевропейских погребений эпохи бронзы сделан вывод о допустимости степени скорченности как отражения реального положения тела во сне, имеющего определенные пространственные ограничения [46, с. 322]. Иначе говоря, вариации позы спящего (в случае чрезмерной скорченности) обусловлены необходимостью вместить тело в пространство могилы или приспособления, в котором человека доставляли к месту погребения. Что касается позы объятий в цидзяских парных погребениях, т. е. более сложной позы, чем обычная скорченная, то ее предположительно достигали уже на месте погребения. В этом случае женщины умерщвлялись с помощью яда или удушения. Следы же веревок на ногах некоторых покойниц можно объяснить тем, что посредством связывания требовалось зафиксировать необходимую степень скорченности.

В комплексах Цидзя обнаружены следы регулярных гадательных обрядов и жертвоприношений, что подтверждает существование специальных лиц, обслуживающих культ. В связи с этим заслуживает внимания, что в одиночных и коллективных захоронениях женщин в скорченной позе на боку встречаются мелкие необработанные камни. Так, камешки в разном количестве обнаружены в парных погребениях на памятниках Хуанннннтай — М38 (53 шт.), М46 (216 шт.), М48 (304 шт.), М52 (290 шт.), М54 (5 шт.), М76 (64 шт.) и Циньвэйцзя — М37 (12 шт.), М50 (13 шт.), М52 (40 шт.), М60 (10 шт.), М138 (35 шт.) [11, с. 20 — 22].

В погребальном обряде камни имели ритуальное назначение: вероятно, они представляли собой гадательные предметы и принадлежали погребенным женщинам как один из шаманских атрибутов. Сходный обычай нередко практиковался в разных культурах китайского неолита и бронзы. Например, находка камешек разных цветов в могиле М94 в южной части Ванъюкоуцунь 王裕口村 в Иньсue коррелирует с другими находками из этой могилы, указывающими на то, что хозяином данной могилы был гадатель¹⁹ [47, с. 23–24]. Аналогичным образом, думается, можно трактовать и цидзяские коллективные разнополюе погребения, при этом наличие в них гадательных камней могло быть связано со священнослужительским статусом захороненных женщин.

Независимо от того, являлась ли захороненная в парных погребениях вместе с мужчиной женщина (или пара женщин) женой (женами) последнего либо она (они) была шаманкой, выполнявшей функции проводника

¹⁹ Примечательно, что скапулимантия практиковалась в культуре Цидзя, для чего применялись преимущественно бараньи лопатки (их находили в погребениях М8 Хуанннннтай и М23 Циньвэйцзя).

в загробный мир, в таком обществе, как Цицзя, для которого коллективные (преимущественно парные погребения, в том числе в позе объятий) погребения все же не были приоритетны, отсутствуют свидетельства того, что женщины в этих обществах занимали приниженное положение. Присутствие немалого количества сопроводительного инвентаря (включая ценные ритуальные предметы из нефрита и бронзы) в женских одиночных и коллективных могилах позволяют утверждать, что женщины, по-видимому, обладали достаточно высоким статусом, в особенности, в ритуальной сфере. В то же время отсутствие находок с ярко выраженной женской символикой в комплексах этих культур не дает повод определить это общество как матрицентричное.

Женские пластические изображения. Для китайского неолита женские изображения представляют редкость. Наиболее ранние скульптурные изображения женщин были выявлены на памятнике Хоутайцзы 後台子 (иначе — Цзиньгоутунь 金溝屯, у. Луаньпин 灤平, пров. Хэбэй) [48, с. 46–50]. В горизонте культуры Чжаобаогуо 趙寶溝 (5400–4500 до н.э., ареал — Внутренняя Монголия и Хэбэй, долина р. Луаньхэ 灤河) были обнаружены вырезанные из камня статуэтки: одна фигурка получеловека-полуобезьяны и шесть — женщин, без одежды с подчеркнутыми половыми признаками и большими животами (видимо, беременных). В отличие от палеолитических «венер» Европы китайские женские фигуры (их также называют «восточными венерами») не безлики: просматриваются глаза, нос, рот, уши. Высота наиболее хорошо сохранившейся статуэтки 32,7 см. Это самые ранние китайские «венеры» (Рис. 12).

Однако наиболее впечатляющие находки женских изображений были сделаны на археологическом комплексе Нюхэлян 牛河梁 культуры Хуншань 紅山 (4700–2900 до н.э.), ареал распространения которой охватывает северо-запад Китая в бассейне р. Силяохэ 西遼河 (от Внутренней Монголии до провинции Ляонин). Этот памятник расположен на горной гряде Нюхэлян и близ неё, на стыке у. Линъюань 凌源 и г. Цзяньпин 建平 (близ г. Чаоян 朝陽, в западной части Ляонин). В 1983 г. в ходе раскопок на месте находок нефритовых изделий археологи выявили ряд погребений каменно-курганного типа, а на гребне горы обнаружили памятник, названный «Храмом Богини» (*Нюй шэнь мяо* 女神廟). Всего на площади около 50 кв. км. было обнаружено шестнадцать объектов. Главной особенностью комплекса Нюхэлян является его ярко выраженный религиозно-ритуальный характер: он включает могильники, остатки алтарей со следами жерт-



**Рис. 12. Каменные статуэтки «восточных венер»
(памятник Хоутайцзы, культура Чжаобаогу)**

Источники: https://www.sohu.com/a/326099810_751432; <https://www.163.com/dy/article/DSQIVVFN05218VR2.html>.

воприношений, святилищ, а также крупное сооружение пирамидального типа [49, с. 91–117; 50, с. 1–17].

«Храм Богини» был воздвигнут на самом высоком из окружающих гребней (высота над уровнем моря 673.1 м). В действительности святилищ обнаружено два. Помимо главного комплекса сооружений «храма Богини», важнейшим объектом является расположенная в восьми метрах к северу от этого «храма» горная платформа, у северной оконечности которой были разбросаны остатки другого святилища. В нем были обнаружены отложения обожженной земли красно-бурого цвета, глиняные человеческие фигурки и другие артефакты.

Что касается главных сооружений, образующих «храм Богини», то они представляют собой остатки полуземлянок. В плане этот комплекс состоял из нескольких камер и имел крестообразную форму (в виде знака я 亞). Его максимальная протяженность с юга на север 22 м. Во время раскопок археологи также извлекли много больших комьев красно-бурой обожженной глины. Установлено, что для строительства наземной части были использованы травяные жгуты (с соломой) и глина. По завершении строительства стены обжигали, в результате чего они приобрели характерный красно-бурый оттенок. Внутренние стены были украшены красным и белым геометрическим орнаментом и лепниной.

Помимо обломков стен и кровли, в этом комплексе были найдены фрагменты глиняных предметов — раскрашенных ритуальных сосудов с геометрическим орнаментом (один из них — «великан» имел тулово диаметром 1 м), толстостенных массивных баночных горшков с штампованным и зигзагообразным орнаментами, орнаментированного изделия круглой формы с отверстиями и рупорообразной ручкой в виде перевернутого сосуда-доу 卮, предположительно — крышки печи, а также зоо- и орнитоморфные скульптуры. Однако главной находкой стали голова и части тела глиняной человеческой фигуры (Рис. 13 и 14). Исследователи пришли к выводу, что это скульптурное изображение женщины.

Вначале археологи нашли несколько глиняных фрагментов головы и туловища. Одни из них по своим размерам превосходили соответствующие части тела реального человека в два-три раза, другие же были сделаны



Рис. 13. Неолитическая глиняная «Богиня» (комплекс Нюхэлян, культура Хуншань)
Источник: <https://mp.weixin.qq.com/s?biz=MzA4OTE2NzI5Mg==&mid=2651083529&idx=1&sn=2928da328bea85ee204bccf9ed61ff01&chksm=8beff7dabc987ecc0d0e7d81c5919dab36bb2ced7af3c32bc3d9f16929394b00e4fa0086a4d5&scene=27>).

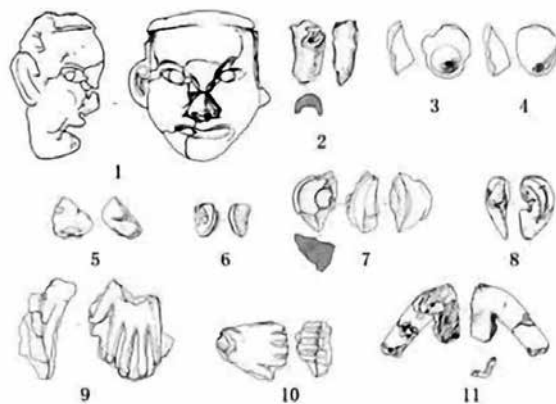


Рис. 14. Фрагменты женских глиняных изваяний — головы (1 вид сбоку и спереди) и частей туловища (2, 11 фрагменты рук, 3, 4 фрагменты женской груди, 5–8 фрагменты ушей, 9–10 фрагменты кистей, комплекс Нюхэлян, культура Хуншань)

Источник: https://news.sohu.com/a/593686400_121119016).

в натуральную величину. На основании этого был сделан вывод, что эти части принадлежали двум разным человеческим изваяниям. Уже по отдельным признакам (в частности, фрагменты груди с выступающими сосками) было установлено, что обнаруженные скульптуры изображали женщин.

Настоящей удачей стала находка хорошо сохранившейся глиняной женской головы. Она была обнаружена лежащей у западного края круглой центральной камеры. Кроме сколов верхней части головы, левого уха и нижней губы, лицевая часть сохранилась полностью. Размеры головы близки к натуральным: высота 22.5 см, ширина 23.5 см, длина глазниц 6.2 см, расстояние между глазами 3 см, нос длиной 4.5 см и шириной 4 см, ухо длиной 7.5 см и шириной 3.5 см, рот длиной 8.5 см. Изваяние было выполнено из необожженной желтой глины, отполировано до блеска и на поверхности сохранило светло-красный цвет, при этом губы были окрашены киноварью. Затылочная часть головы расколота, однако по ровному излому можно определить, что изваяние крепилось вплотную к стене. В орнаментальной обводке в верхней части головы просматриваются связанные в пучок волосы или, возможно, элементы декора головного убора. Наиболее примечательной особенностью изваяния представляют собой глаза, инкрустированные светло-зелеными нефритовыми вставками, изображающими глазные яблоки.

Заслуживают внимания некоторые выводы, сделанные археологами. Обнаруженная женская голова не являлась независимым изваянием, она была частью скульптуры женщины, выполненный почти в натуральную величину, причем некоторые из найденных частей туловища, несомненно, принадлежали этой скульптуре. Голова и другие части отличаются реализмом воспроизведения и соблюдением пропорций в соответствии с определенной позой фигуры. Это изваяние относится к виду круглых скульптур. Техника его изготовления включала создание деревянного каркаса, подготовку материала — высококачественной глины с добавлением соломы, послойную лепку крупных деталей, применение тощей глины для верхнего слоя, полировку поверхности до блеска, раскрашивание и инкрустацию. Согласно заключению исследователей, скульптура является древним произведением искусства, созданным профессиональным мастером [49, с. 100–106].

На основании таких признаков, как кругло-квадратное лицо, большой выпуклый лоб, раскосые глаза, низкая и короткая спинка носа, длинная и тонкая верхняя губа, специалисты определили принадлежность изображенной женщины к монголоидной расе. То, что перед нами изображение женщины, не вызывает сомнений: обнаруженные фрагменты груди явно женские. К слову, в этом местонахождении не было найдено ни одного фрагмента мужской скульптуры.

Судя по обнаруженным фрагментам туловища, женская фигура, видимо, была изображена в положении сидя со скрещенными ногами. Во время раскопок в южной камере также были обнаружены фрагменты глиняного изваяния человека со скрещенными ногами. В этой же позе запечатлены человеческие фигуры из других местонахождений культуры Хуншань. Очевидно, обычай сидеть, поджав ноги, был распространен уже в неолитические времена.

Выдвигаются различные версии по интерпретации данной женской скульптуры. Мало кто из исследователей сомневается в том, что она имела иное содержание, чем религиозно-ритуальное: изваяние представляло женское божество и находилось в месте ритуальной деятельности («храме»). В основном все версии сводятся к двум точкам зрения, согласно женская фигура принадлежит: 1) антропоморфному природному божеству, 2) женскому предку как объекту поклонения в рамках культа предков.

Обычно специалисты рассматривают крупные скульптуры Нюхэляна вместе со сходными находками — глиняными фигурками беременных женщин в других местонахождениях культуры Хуншань (в частности,

Дуншаньцзуй 東山嘴, Сишуйцюань 西水泉, Баньлашань 半拉山) [49, с. 109–118]. Не вызывает сомнений, что в этих фигурках «восточных венер» отражаются архаичные представления о женском божестве как главном объекте культа. Однако конкретные интерпретации этого явления различны.

По мнению авторитетного китайского археолога Юй Вэй-чао 俞偉超 (1933–2003), искусство культуры Хуншань выражает анимистический взгляд на мир, характерный для доисторических людей. В отличие от нефритовых изображений животных, связанных, по мнению исследователя, с тотемизмом, в женских глиняных фигурах просматриваются изображения аграрных божеств деторождения и земли [52, с. 12–16]. В целом китайские исследователи отмечают сходство хуншаньских глиняных богинь с палеолитическими и неолитическими «венерами» Евразии и связь с древнейшими матрилинейными обществами. Указывая на то, что следует увязывать воедино религию, в которой женщинам отводилось важнейшее место, и матриархальный уклад общества, многие специалисты сходятся во мнении, что глиняные женские скульптуры воплощали Богиню-мать [53, с. 103–110].

Один из раскопщиков археологического комплекса Нюхэлян — Го Да-шунь 郭大順 отрицает, что женские изваяния изображают природных духов/божеств, и приходит к выводу об их принадлежности к обожествленным женщинам-первопредкам. Некоторые исследователи связывают хуншаньских богинь с аграрными представлениями о хтонических духах земли (наподобие более поздних духов земли Хоу-ту 後土 и алтаря земли Шэ 社) как одном из высших божеств. Согласно другой точке зрения, если рассматривать политеизм как проявление разделения культовых обязанностей, то наличие глиняных богинь как объектов поклонения свидетельствуют о существовании особого класса служительниц этого культа [49, с. 110].

Можно согласиться с китайскими исследователями, что женские скульптуры Нюхэляна и других археологических комплексов культуры Хуншань служили воплощением женского божества или божеств. Масштабы и содержание комплекса Нюхэлян демонстрируют, что он представлял собой сложную сеть сооружений, включающих святилища, погребения, площадки для жертвоприношений. Создание данного объекта требовало мобилизации немалых трудовых ресурсов, поэтому его следует расценивать как место ритуальной деятельности большого племени или даже союза племен. Он находился в самой высокой точке местности и на значительном удалении от жилищ, что делало его доступным для обычных

соплеменников, вероятно, только во время совершения ритуалов. По всей видимости, здесь постоянно находились служители (точнее — служительницы) культа. Они были ответственны за проведение каждодневных (или регулярных) ритуалов и организовывали ритуальные торжества во время всеобщих собраний. Нам неизвестно, принадлежали ли все фрагменты глиняных скульптур Нюхэляна одной или нескольким богиням, но не вызывает сомнений высший религиозный статус изображенной богини и всеобщий характер ее культа.

Маловероятно, что крупные женские изваяния из Нюхэляна и статуэтки хуншаньских «венер» изображали одну и ту же богиню. На наш взгляд, их объединял общий символизм, связанный с социальной и мифологической ролями женщины, поклонением женскому божеству и представлениями о женщине как мироустроительнице. Как уже отмечалось, хуншаньские глиняные фигурки беременных женщин вызывают ассоциации с верхнепалеолитическими, неолитическими и энеолитическими статуэтками «венер» из различных местонахождений Евразии. Несмотря на то, что их назначение неизвестно, оно часто связывается с культовой практикой [53, с. 178].

Что касается крупных женских изваяний, то, судя по обнаруженной в Нюхэляне глиняной голове, она столь реалистична, что должна представлять конкретную богиню. Вполне вероятно, нюхэлянская богиня является древнейшим в Восточной Азии портретом Богини-матери. Хотя в мифологиях образ Богини-матери не был единым и часто появляется в различных ипостасях, ее древнейший образ восходит к представлениям о женском начале как источнике всего сущего.

В мифологической модели мира основными функциями Богини-матери являются созидание, покровительство культуре, а также ее связь с дикостью, войной, злыми чарами и смертью. Прежде всего, Богиня — это всеобщая Мать. Подчеркнутые половые признаки и большие животы доисторических «венер» отсылают к тайне рождения. Женщина изначально почиталась из-за своей способности созидать новую жизнь и потому воплощала власть над природой. В аграрной идеологии деторождение стало увязываться с «рождением» из тела земли посевов. Так возникла архетипическая связь между женщиной и плодородием. Носители культуры Хуншань были земледельцами, поэтому, вероятно, они почитали Богиню-мать не только как символ деторождения, но и как божество плодородия [42, с. 48–56].

В то же время с женским божеством тесно связана другая ипостась — темная и разрушительная. Та, которая приводит человека в мир, она же его и забирает, поэтому божественные женщины часто связываются со смертью.

По объяснению специалистов, это происходит из представления, что после того, как женское созидательное начало, воплощенное землей, выделилось из хаоса, оно в значительной степени остается образом хаоса, наследуя многие его характеристики. Таким образом, фигура Богини-Матери была амбивалентна, что было обусловлено двойственностью архаических воззрений на природу как часть упорядоченного космоса и одновременно хаоса, его окружающего.

Примечательной особенностью хуншаньских памятников являются находки в погребениях высокохудожественных нефритовых предметов, изображающих людей и животных. Среди них выделяются нефритовые С-образные изображения так называемых свиней-драконов (*чжу лун* 豬龍) — мифических животных с кабаньей мордой и туловищем змеи. По версии С.В. Алкина, эти изделия изображают личинок насекомых, причем некоторые с тщательной проработкой характерных особенностей морфологии реальных насекомых. На основе внешнего сходства личинок насекомых и эмбрионов млекопитающих (включая человека) исследователь выдвигает предположение об их применении в культе как символов души-зародыша [54, с. 134–143]. Вполне вероятно, что с этими ритуальными нефритовыми изделиями были связаны эсхатологические воззрения хуншаньцев. Изображение личинки/эмбриона и его змееподобный вид отсылает к представлениям о женской производящей силе, которая не только создает жизнь в этом мире, но и обеспечивает перерождение в посмертном существовании.

В том же комплексе, где были найдены голова и фрагменты туловища нюхэлянской богини, были обнаружены глиняные фрагменты когтистых лап животного. Как установили археологи, они имеют сходство с медвежьими. По некоторым предположениям, еще со времен верхнего палеолита медведица, возможно, считалась одной из ипостасей Богини-Матери [55, с. 77]. Неизвестно, связано ли это с известными у сибирских народов и североамериканских индейцев «медвежьими ритуалами», но, так или иначе, медведь как символ умирающего и возрождающего божества коррелирует с аспектами Богини-Матери. Как бы то ни было, глиняное скульптурное изображение медведя (медведицы?) соседствовало в нюхэлянском Храме Богини рядом с изваяниями богинь.

По предположению С.А. Токарева (1899–1985), основанному на этнографическом материале народов Сибири, древние пластические изображения женщин являлись олицетворением очага и передают идею женщины как хозяйки очага–огня, олицетворяющей в себе средоточие жизни родо-

вой группы [56, с. 254]. В связи с этим заслуживает внимания находка на археологическом памятнике Храма богини в Нюхэляне глиняной крышки печи — очага. Видимо, неслучайно огонь как символ жизни, обновления и возрождения поддерживался в камере, где размещалось изваяние богини. Кроме того, к представлениям о Богине-Матери отсылает красный цвет стен святилища и поверхности скульптуры богини. Во многих религиях красный цвет ассоциируется с менструальной кровью, с которой связывалась загадка создания новой жизни. В культовых практиках применение красного цвета служило способом выражения надежды на перерождение. Нельзя исключать, что в обществе культуры Хуншань женское божество играло роль богини огня и считалась покровительницей племени или союза племен.

В древнекитайской традиционной мифологии доминируют мужские персонажи. Однако даже в редких героинях мифов просматриваются характеристики, свойственные Богине-Матери. Устроительницей космического равновесия (укрепляет небосвод отрубленными лапами гигантской черепахи) и создателем первых людей (лепит их из глины) предстает Нюй-ва, единственный женский персонаж, относимый традицией к категории «[божественных] владык» (ди 帝). Помимо функций демиурга, Нюй-ва выступала в роли культурного героя — изобретателя музыкального инструмента (губного органчика) и учредителя института брака [57, р. 163–164].

Несмотря на то, что Нюй-ва воплощала «светлую» ипостась Богини-Матери, ее хтонические качества подчеркивались змеевидным внешним видом и обычаем помещать ее изображение в погребения. «Темный» аспект женского божества воплощает Си-ван-му 西王母 («Правительница-мать Запада»). В ее описании присутствуют зооморфные черты (хвост барса, тигриные клыки) и магической владычицы мира (она носит в волосах украшение вроде нефритовой заколки, указывающей на ее высокий статус правительницы) [57, р. 171–175].

В образах прародительниц царских родов правителей Шан и Чжоу 周 сохранилась такая черта Богини-Матери, как отсутствие супруга: обе зачинают чудесным образом: Цзянь-ди 簡狄 проглатывает яйцо, принесенное «темной птицей» (сюань няо 玄鳥) по велению Неба, Цзян-юань 姜嫄 наступает на след великана или верховного бога Шан-ди 上帝 [57, р. 114–117]. В мифах о чудесном рождении отражаются представления о Богине-Матери как не имеющей супруга, «изначальной Матери». При этом основания для отождествления этих прародительниц (равно как и Нюй-ва и Си-ван-му) с первоначальным высшим женским божеством отсутствуют.

Культовая практика создателей культуры Хуншань остается неизвестной, и о ней мы можем судить лишь гипотетически. Весьма вероятно, что обслуживали этот культ женщины — жрицы. В архаичных культурах, где высшее божество было женским, женщины обладали значительным статусом: они могли считаться воплощениями Богини-Матери на земле, ее представительницами и потомками. Даже если политическая власть принадлежала мужчинам, женщины находились в центре общественного внимания, а их жизнь не ограничивалась ведением домашнего хозяйства.

Мы намеренно избегаем термина «матриархат» прежде всего по той причине, что он неизбежно отсылает к теории существования матриархата как этапа развития социума, получившей особое место в марксистской истории человеческого общества. Более того, матриархата как общества, где власть целиком принадлежала только женщинам, в действительности никогда не существовало. Это признает даже современный ортодоксальный феминизм, который расценивает миф о власти женщин как всего лишь удобное орудие для оправдания господства мужчин [42, с. 60]. В то же время исследователями не отрицается существование в древних обществах матрилинейных социальных моделей. Мы не в силах определить, какая социальная модель доминировала в культуре Хуншань, однако наличие в пантеоне Богини-Матери или женских божеств можно считать указанием на то, что представления о мире и общественные отношения складывались под влиянием матрицентрических принципов и идей. Культура Хуншань остается, пожалуй, единственной неолитической культурой Китая, предоставляющей очевидные свидетельства того, что пять-шесть тысячелетий назад на территории Китая существовало общество, в котором женщины имели священный статус и, видимо, пользовались правами наравне с мужчинами.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Клейн Л.С. Археологические источники. Учебное пособие. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1978. 118 с.
2. Hill E. Gender-Informed Archaeology: The Priority of Definition, the Use of Analogy, and the Multivariate Approach // Journal of Archaeological Method and Theory, 1998. Vol 5. P. 99–128.
3. Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Социальное конструирование гендера // Социологический журнал, 1998. № 3– 4. С. 111–121.
4. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 488 с.

5. История Китая с древнейших времен до начала XXI века. Том 1. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным от палеолита до V в. до н. э.). Т. 1–10. Гл. ред. С. Л. Тихвинский. М.: «Наука» — Восточная литература, 2016.
6. Linduff K. Many Wives, One Queen in Shang China // *Ancient Queens. Archeological Explorations (Gender and Archaeological series, Vol. 5)*. Ed.: Sarah, M. Nelson. Walnut Creek, AltaMira Press, 2003. 193 p.
7. Ying Wang. Rank and Power among Court Ladies at Anyang // *Gender and Chinese Archeology, Vol. 8*. Ed. Katheryne Linduff and Yan Sun. Walnut Creek, AltaMira Press, 2004. 7368 p. (e-book).
8. Сюй Хун. Су юань Чжунго (Возвращаясь мыслями к истокам Китая). Чжэнчжоу: Хэнань вэнь чубаньшэ, 2022. 389 с. 許宏. 溯源中國. 鄭州：河南文藝出版社，2022，389 頁。
9. Keightley D. At the Beginning: The Status of Women in Neolithic and Shang China // *Nan Nü: Men, Women and Gender in Early and Imperial China*. Leiden; Boston: Brill, 1999. P. 1–63.
10. Thorp R., Vinograd R. Chinese Art and Culture. New York: Harry N. Abrams, Inc., 2001. 440 p.
11. Хуан Чжань-юэ. Гудай хэ жэнь жэнь сюнь тун лунь (Общий обзор человеческих жертв и сопогребений людей в древности). Пекин: Вэнь чубаньшэ, 2004. 306 с. 黃展嶽. 古代人牲人殉通論. 北京：文物出版社，2004。306 頁。
12. Ганьсу шэн боугуань (Ганьсуйский провинциальный музей). Ганьсу Увэй Хуаньяннэнтай ичжи фацзюэ баогао (Отчет о раскопках археологического памятника Хуаньяннэнтай в уезде Увэй провинции Ганьсу) // Каогу сюэбао (Вестник археологии), 1960, № 2. С. 53–70. 甘肅省博物館. 甘肅武威皇娘娘台遺址發掘報告. 考古學報, 1960, № 2。53–70 頁。
13. Чжунго кэсюэюань каогу яньцзюсо (Институт археологии Академии общественных наук КНР). Ганьсу гунцзо дуй (Ганьсуйский рабочий отряд). Ганьсу Юнцзин Циньвэйцзя Цицзя вэньхуа му (Могильник Циньвэйцзя культуры Цицзя в уезде Юнцзин провинции Ганьсу) // Каогу сюэбао (Вестник археологии), 1975, № 2. С. 57–96. 中國科學院考古研究所. 甘肅工作隊. 甘肅永靖秦魏家齊家文化墓. 考古學報, 1975, № 2。С. 57–96 頁。
14. Нэй Мэнгу цзычжицзюй вэнь чубаньшэ каогу яньцзюсо (Институт культурных памятников и археологии автономного района Внутренняя Монголия), Ээрдосы боугуань (Ордосский музей). Чжукайгоу цинтун шидай цзаоци ичжи фацзюэ баогао (Отчет о раскопках археологического памятника эпохи бронзы Чжукайгоу). Пекин: Вэнь чубаньшэ, 2000. 463 с. 內蒙古自治區文物考古研究所. 鄂爾多斯博物館. 朱開溝青銅時代早期遺址發掘報告. 北京：文物出版社，2000。463 頁。
15. Се Дуань-цзюй. Люэ лунь Цицзя вэньхуа муцзан (Коротко о погребениях культуры Цицзя) // Каогу (Археология), 1986, №2. С. 147–161. 謝端據. 略論齊家文化墓葬. 考古, 1986, № 2, 147–161 頁。
16. Сунь Чжоу-юн. Цзай Шимао ганьшоу 4000 нянь цян дэ (В Шимао ощущаешь величие 4-х тысячелетней давности) // Каогу чжун дэ го 考古中的國 (Государство в археологии). 孫周勇. 在石峁感受4000年前的輝煌. 考古中的國04。04.01.2021. Электронный ресурс: <http://www.kgzg.cn/a/396991.html> (дата обращения 30.04.2024).

17. *Jaang Li, Sun Zhouyong, Shao Jing, Li Min.* When peripheries were centres: a preliminary study of the Shimaocentred polity in the loess highland, China // *Antiquity*. Vol. 92 (Issue 364), 2018. P. 1008–1022.

18. Сунь Чжоу-юн: Шимао ичжи дэ каогу юфасянь юй яньцзю цзуншу (Сунь Чжоу-юн: Общий обзор археологических находок на памятнике Шимао и его исследований) // Синьгуади каогу лунь ши (Археология и исторические дискуссии Синьгуади). 孫周勇：石峁遺址的考古發現與研究綜述。辛瓜地考古論史。URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1737583852615336509&wfr=spider&for=pc>.

19. Бэй Сюэ-сун. Шимао вэньхуа муцзан чу тань (Первичное изучение погребений культуры Шимао) // Каогу юй вэнь (Археология и культурные памятники), 2022, № 2. С. 78–85. 裴學松。石峁文化墓葬初探。考古與文物, 2022, № 2。78–85 頁。

20. Шэньси Чжайшань фасянь до чу хо жэнь сюньцзан му (Близ д. Чжайшань в провинции Шэньси обнаружено множество могил с сопогребенными живыми человеческими жертвами). Чжайшань шичэн шоу цы цюаньмянь цзелу Шимао вэньхуа да син му ди // Чуаньбэй цзай сянь (Северная Сычуань онлайн 陝西寨山發現多出活人殉葬墓。寨山石城首次全面揭露石峁文化大型墓地。川北在綫)。18. 10. 2020. URL: <http://www.guangyuanol.cn/news/newspaper/2020/1018/1094562.html>.

21. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо, Шаньси шэн Линьфэнь ши вэньцзюй (Институт археологии Академии общественных наук КНР, Управление культурных памятников г. Линьфэнь провинции Шаньси). Сяньфэнь Таосы — 1978–1985 гг. фацзюэ баогао (Комплекс Таосы в уезде Сяньфэнь — отчет о раскопках в 1978–1985 гг.). Т. 1–4. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2015. 1713 с. 中國社會科學院考古研究所、山西省臨汾市文物局。襄汾陶寺–1978–1985年發掘報告。北京：文物出版社, 2015。1713 頁。

22. Хэ Ну. Дуйюй Таосы вэньхуа ваньци цзюйло синтай юй шэхуй бяньхуа дэ синь жэньши (О новом понимании формы поселений и социальных изменений в поздний период культуры Таосы) // Синь шицзе дэ Чжунго каогусюэ (сюй) (Китайская археология в новом столетии (продолжение)). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 2015. С. 158–171. 何弩。對於陶寺文化晚期聚落形態與社會變化的新認識。新世紀的中國考古學（續）。北京：科學出版社, 2015. 158–171 頁。

23. Сюй Хун. Хэи Чжунго. Гунъюань цянй 2000 нянь дэ Чжунъюань туцзин (Откуда пошел Китай? Панорама Среднекитайской равнины в 2000 г. до н. э.). Пекин: Шэнхо. Душу. Синьчжи саньянь шу, 2014. 184 с. 許宏。何以中國。公元前2000年的中原圖景。北京：生活·讀書·新知三聯書，2014，184 頁。

24. Рельефные человеческие изображения: Венера Лоссельская // Башня Бурана и другие памятники архитектуры. URL: <https://www.burana.ru/art/first2/190.html>.

25. *Li Liu, Xinggan Chen.* The Archaeology of China. From the Late Paleolithic to the Late Bronze Age. New York: Cambridge University Press, 2012. 474 p.

26. Грязнов М.П. Погребения бронзовой эпохи в Западном Казахстане // Казаки: Материалы ОКИСАР. 1927. Выпуск 2. С. 172–221.

27. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Издательство «Наука»: Главная редакция восточной литературы, 1980. 256 с.
28. Linduff K., Robinson K. Gender Archaeology in East Asia and Eurasia // A Companion to Gender Prehistory. Ed. D. Bolger. Chichester, Malden: John Wiley & Sons Inc, 2013. P. 351–371.
29. McDermot A. Experts Believe a Bronze Age Woman Willingly Joined Her Husband in the Afterlife // Ancient Origins. Reconstructing the Story of Humanity's Past. 13.07.2018. URL: <https://www.ancient-origins.net/news-history-archaeology/skeletons-hugging-021972>.
30. Кучера С. Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит–эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. 267 с.
31. A Companion to Chinese Archaeology. Ed. Anne P. Underhill. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 664 p.
32. Сотникова С.В. Об отражении близнечного культа в погребальном обряде андроновского населения // Вестник пермского университета, 2013, вып. 1 (12). С. 37–45.
33. Клейн Л.С. Смысловая интерпретация совместных погребений в степных курганах бронзового века. Этногенез и археология. Сборник статей. В 2 т. Т. 2 // Клейн Л. С. Арии и varia. СПб.: Евразия. С. 26–30
34. Зданович Д.Г. Синташтинское общество: социальные основы «квазигородской» культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы. Челябинск, 1997. 93 с.
35. Куприянова Е.В. Миры синташтинской культуры: мужчины, женщины, дети // Аркаим. Челябинский государственный историко-археологический музей-заповедник. URL: <https://arkaim-center.ru/science/nashi-publikacii/miry-sintashtinskoj-kultury-mujchiny-jenschiny-eti?ysclid=lvmlra4cu6d816796794>.
36. Токарев С.А. Двуполые существа // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 1. Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. С. 358–359.
37. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К, 1998. 604 с.
38. Рифтин Б.Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1979. 358 с.
39. Мацзяо вэньхуа — Мацзяо лэйсин (Культура Мацзяо — вариант Мацзяо) // Цыдай. 馬家窯文化—馬家窯類型。瓷貸。13. 11. 23. URL: <https://mp.weixin.qq.com/s/h760g-zdbF8VXLjKdT2hKQ> (дата обращения 15.05.2024).
40. Го Сюй-дун, Чжан Юань-синь, Чжан Цзянь. Иньсюй цзягусюэ да цыдянь (Большой словарь слов науки о [надписях] на панцирях и костях из Иньсюя). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2020. 1372 с. 郭旭東, 張源心, 張堅。殷墟甲骨學大辭典。北京：中國社會科學出版社, 2020, 1372 頁。
41. Е Шу-сянь. Цяньмянь туй шэнь: Синбе шэньхуа дэ сяньчжэн ши (Тысячеликая Богиня: История символов в гендерной мифологии). Шанхай: Шанхай шэхуй кэсю-

эюань чубаньшэ, 2004. 269 с. 葉舒憲. 千面女神: 性別神話的象征史。上海: 上海社會科學院出版社, 2004, 269 頁。

42. Майлз Р. Кто готовил тайную вечерю? Женская история мира. М.: Эксмо, 2023. 368 с.

43. Е Шу-сянь. Ва жэнь: цзай шэн мушэнь дэ сяньчжэн — Цинхай Лювань «иньянжэнь» цай тао цзеду (Человек-лягушка. Символ возрождающей Богини-матери — Расшифровка изображения «андрогина» на глиняном чайнике из комплекса Лювань в Цинхае) // Миньцзу ишу (Искусство народов), 2008, № 2. С. 82–89. 葉舒憲. 蛙人: 再生母神的象征—青海柳灣“陰陽人”彩陶壺解讀. 民族藝術, 2008, № 2. 82–89 頁。

44. Евсюков В.В. Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. 127 с.

45. Gimbutas M. The Living Goddesses. Ed. M. Dexter. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999. 306 p.

46. Казарницкий А.А., Туркина И.С. О позах «спящих» в погребениях эпохи бронзы // Краткие сообщения Института археологии, № 238, 2015. С. 277–287.

47. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо Аньян гунцзодуй (Аньянский рабочий отряд Института археологии Академии общественных наук КНР). Хэнань Аньян ши Иньсюй Ванъюйкоуцунь наньди 2009 фацзюэ цзяньбао // Каогу (Археология), 2012, №12. С. 3–25. 中國社會科學院考古研究所安陽工作隊。河南安陽市殷墟王裕口村南地2009年發掘簡報。考古, 2012, № 12. 3–25 頁。

48. Тан Чи. Ши лунь Луаньпин Хоутайцзы чуту дэ шидяо ньюшэнь сян (К вопросу о каменных изваяниях богинь, раскопанных на памятнике Хоутайцзы в уезде Луаньпин) // Вэньу (Культурные памятники), 1994, №5. С. 46–74. 湯池。試論濼平後台子出土的石雕女神像。文物, 1994, № 5. 46–74 頁。

49. Го Да-шунь. Хуншань вэньхуа (Культура Хуншань). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2006. 235 с. 郭大順。紅山文化。北京: 文物出版社, 2006. 235 頁。

50. Ляонин шэн вэньу каогу яньцзюсо (Институт культурных памятников и археологии провинции Ляонин). Ляонин Нюхэлян Хуншань вэньхуа «Ньюшэнь мяо» юй цзи ши чжун цюнь фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках «Храма Богини» и курганных погребений из камня в комплексе Нюхэлян культуры Хуншань в пров. Ляонин) // Вэньу, 1986, №8. С. 1–17. 遼甯省文物考古研究所。遼甯牛河梁紅山文化«女神廟»與積石冢群發掘簡報。文物, 1986, № 8. 1–17 頁。

51. Юй Вэй-чао, Янь Вэнь-мин. Цзотань Дуншанцзуй ичжи Цзо тань Дуншаньцзуй ичжи // Вэньу (Культурные памятники), 1984, № 11. С. 12–16. 俞偉超, 彥文明。座談東山嘴遺址。文物, 1984, № 11. 12–16 頁。

52. Бу Гун. Нюхэлян Хуншань вэньхуа цзисы ичжи цзи сянгунь вэньти (Памятники жертвоприношений культуры Хуншань в комплексе Нюхэлян и соответствующие вопросы) // Ляохай вэньсюэ кань (Литературный журнал Ляохай), 1987, № 2. С. 103–110. 卜工。牛河梁紅山文化祭祀遺址及相關問題。遼海文學刊, 1987, № 2. 103–110 頁。

53. Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 1. Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. С. 178–180.
54. Алкин С.В. Археологические свидетельства существования культа насекомых в неолите Северо-Восточной Азии // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика. Сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 2003. С. 134–143.
55. Казанков А.А. Тысячеликая мать. Этюды о матрилинейности и женских образах в мифологии. М.: Нестор-История, 2017. 143 с.
56. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
57. Birrell A. Chinese Mythology. An Introduction. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999. 322 p.

С.И. Блюмхен

Институт востоковедения РАН

Плачет женщина-акула... (опыт реконструкции древнего мифа)

Светлой памяти
Эльвиры Андреевны Синецкой
посвящается



Синкретичность духовной культуры Китая, допускавшая существование наряду с официальными общегосударственными культами пережитков прежних традиций, позволила сохраниться следам архаичных космологических представлений. Некогда занимавшие видное место в духовной жизни этносов, слившихся впоследствии в китайскую нацию, они еще в древности были либо переосмыслены зарождавшейся государственной идеологией Китая до состояния почти полной неузнаваемости и инкорпорированы в государственный культ, либо отвергнуты ею, сохранившись лишь в виде пережитков и народных верований на периферии официальной жизни. Формой существования таких пережитков древнего мифа стали местнотимые малые культы, фольклорные персонажи или поэтические образы. Богатство и разнообразие доимперского духовного наследия стало питательным субстратом для позднейшей средневековой литературы о необычайном, записей легенд и быличек.

Примером такой архаической традиции является мифологема о неких *цзяо* 蛟¹, обитающих в глубинах вод, способных принимать облик человека

¹ Особенности ее облика и поведения послужили основой образа повелителя морских вод, дракона *цзяо* 蛟, но этот персонаж древней космологии в связи с его масштабностью и сложностью требует отдельного рассмотрения.

(способного жить как в морских глубинах, так и рядом с людьми), акулы или дракона (и то, и другое относится к основным значениям этого иероглифа), занимающихся чудесным ткачеством² и способных плакать жемчугом. Этот образ привлек внимание Эдварда Х. Шэфера (Edward H. Shafer; 1913–1991). Он собрал и обобщил материал о *цзяо* как одном из вариантов дракона в монографии «Красная птица: Образ юга во времена Тан». Здесь он выделил три основных набора черт, свойственных *цзяо*: «таинственное существо, способное принимать различные формы, именуемое *цзяо*... Чаще всего его рассматривают как разновидность *луна* — мы называем его “драконом”. Но иногда он принимает облик человека, а иногда — рыбы. Все его обличья взаимозаменяемы» [1, р. 217–218].

Позднее, в монографии «Волшебная женщина: Женщины-драконы и девы дождя в литературе эпохи Тан» он дал следующее обобщение сведений о драконах *цзяо*: «Иногда встречаются упоминания ужасной разновидности дракона, не относящегося к почитаемым или задабриваемым повелителям дождя (т. е. драконам *лун* 龍. — С.Б.), и называли его *цзяо*... Я именую его “кракен”» [2, р. 20]. Далее Шэфер выделяет некий особый подвид *цзяо*, южных *цзяо*, чьи духовные качества отличаются от таковых у их свирепых северных родственников: «Будет целесообразно уделить некоторое внимание подвиду этих драконов, выступающих в особой роли — роли женщины-кракена из тропического Китая, совершенно отличного от его грозного северного аналога. Эти южные кракены были русалками или nereидами — хотя, по-видимому, существовали оба пола — которые населяли теплые соленые воды вдоль берегов Южно-Китайского моря» [Ibid.].

Отметим, что в качестве преобладающего гендера указан именно женский, а наличие мужского — всего лишь предположение, высказанное из соображений гендерного дополнения: если есть народ, то должны существовать оба пола. При этом Шэфер недооценивает, на наш взгляд, тот момент, что речь идет о мифологических существах, где наличие второго пола вовсе не является обязательным. Литературные описания этого народа дошли до нашего времени в произведениях, датируемых периодом от Западной Цзинь 西晉 (265–316) до Тан 唐 (618–907) и Сун 宋 (960–1279) включительно. Рассмотрим выявленные упоминания в хронологическом порядке.

Ставшее практически каноническим описание людей-акул привел живший во времена Западной Цзинь Чжан Хуа 張華 (232–300). Принадлежащее его кисти сочинение «Трактат обо всех вещах» (*Бо у чжи* 博物志) считается продолжением традиции составления псевдогеографических описаний,

² Опираясь на содержание ранних мифов, я трактую *цзяо* 蛟 как «женщина-акула», поскольку ткачество было традиционно женским занятием.

заложенной еще авторами «Канона гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經). В «Бо у чжи» Чжан Хуа сообщил:

南海水有鮫人，水居如魚，不廢織績，其眼能泣珠。[3]

В водах Южного моря обитают люди-акулы. В воде они живут как рыбы, но не оставляют прядения и ткачества. Глаза их могут источать жемчуг³.

Схожее описание с небольшим, но важным дополнением приводит в 12-м цзюане сочинения «Записки о поисках духов» (*Соу шэнь цзи* 搜神記), принадлежащего кисти Гань Бао 干寶 (ок. 285 — ок. 336/360):

南海之外，有鮫人，水居如魚，不廢織績，其眼泣，則能出珠。

За пределами «Южного моря» обитают люди-акулы. В воде они живут как рыбы, но не оставляют прядения и ткачества. Глаза их, когда они плачут, могут источать жемчуг. (Пер. Л.Н. Меньшикова) [4, с. 304].

Хотя по времени создания и текстологически оба описания близки, у Гань Бао присутствует важная деталь, отсутствующая у Чжан Хуа — последний «переселил» людей-акул из-за пределов Южного моря в само это море.

Так, литератор эпохи Южных династий (*Нань чао* 南朝, 420–589) Жэнь Фан 任昉 (460–508) в первом томе своего собрания «Записи рассказов об удивительном» (*Шу и цзи* 述異記) привел такое описание:

蛟人即泉先也，又名泉客。南海出蛟綃紗，泉先潛織，一名龍紗，其價百余金。以為入水不濡。南海有龍綃宮，泉先織綃之處，綃有白之如霜者。[5]

Люди-акулы, это «омываемые истоком» [вод], их еще зовут «гостями [из] истока». Из [района] Южного моря происходит [от] людей-акул тонкая кисея, ее ткут под водой «омываемые истоками», ткань эту называют «драконьим шелком», стоит она [по весу] более чем стократно в золоте. Попад в воду [ткань эта] не намокает. В Южном море есть Дворец драконьего (лун 龍. — С.Б.) шелка, там находятся «омываемые истоками», которые ткут белый шелк, [сверкающий] как иней.

Творивший во времена Цзинь 晉 (265–420) литератор и мыслитель Го Пу 郭璞 (276–324) в «Оде [о реке] Цзянь» (*Цзянь фу* 江賦) приводит интересную подробность о месте пребывания людей-акул: «Люди-акулы строят жилье у низвергающихся потоков» (*Цзяо жэнь гоу гуань юй сюань лю* 鮫人構館於懸流) [6]. Обычно комментаторы понимают «низвергающиеся потоки» как водопад, то есть возвышающееся над водой место на берегу,

³ Мы сознательно воспроизвели основные моменты перевода почти идентичного фрагмента из «Соу шэнь цзи», выполненного Л.Н. Меньшиковым (приведен ниже), чтобы было более очевидным как сходство обоих фрагментов, так и имеющееся в них важное различие.

откуда вода и ниспадает. Было, однако, одно место, где вода низвергалась в пределах моря — речь идет о бездне, чаще всего именуемой Гуйсью 歸墟 («Возвращение в пустоту», вар.: «Вход в пустоту»), но упоминаемой и под иными именами. Мифологема этой бездны отражала идею низвергающихся в морскую бездну вод, покидающих этот слой мироздания, чтобы потом, пройдя по Небесной реке, воды вновь вернулись к истокам рек, в мир людей. Приведем описание этого уникального феномена китайской космологии из пятой главы даосского трактата «Ле-цзы» 列子, самые ранние версии которого восходят предположительно к V–IV вв. до н.э. и приписываются Ле Юй-коу 列御寇 (ок. 470–ок. 375 до н.э.). В пятой главе трактата, «Вопросы [Чэн] Тана» (Тан вэнь 湯問) говорится:

渤海之東不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷，其下無底，名曰歸墟。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而無增無減焉。其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。<...> 其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。

К востоку от Бохая, на расстоянии в неведомо сколько тысяч *ли*, есть в Великом океане пропасть воистину бездонная. Зовется она «Входом в Пустоту». В нее стекаются все воды Восьми пределов света, Девяти областей и Небесной Реки, а она не переполняется и не мелеет⁴. Внутри нее есть пять гор, названия которым Дайюй, Юаньцзяо, Фанху, Инчжоу и Пэнлай. <...> Башни и террасы там из яшмы и золота, звери и птицы — из белого шелка, там растут целые рощи деревьев из жемчуга и кораллов, цветы и плоды источают дивный аромат, и те, кто вкусят их, никогда не состарятся и не умрут. (Перевод В.В. Малявина) [7, с. 337].

Именно представления об островах бездны Гуйсью, где находится лекарство бессмертия, подвигло императора Цинь Ши хуан-ди 秦始皇帝 (259–210 до н.э.) на попытку обрести это снадобье. Эта эпопея описана в «Исторических записках» (Ши цзи 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (145–86 до н.э.). Описание предпринятых императором усилий непосредственно связано с темой настоящей статьи, поэтому рассмотрим его подробнее.

Последняя битва Цинь Ши хуан-ди

Погоня за снадобьем долголетия, наряду с алхимическими изысканиями, выливалась в экспедиции к волшебным островам. О волшебных островах и плаваниях к ним рассказано вкратце в 28-й главе «Исторических записок»,

⁴ Выделенный фрагмент в переводе В.В. Малявина отсутствует.

озаглавленной «Трактат о жертвоприношениях Небу и Земле» (*Фэн шань шу* 封禪書):

自威，宣，燕昭使人入海求蓬萊，方丈，瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。

Со времени Вэй-вана и Сюань-вана [в Ци] и Чжао-вана (311–279) в Янь стали посылать людей в море на поиски [священных гор] Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Эти три священные горы находились в море Бохай. Когда посланные подходили к ним ближе, на них тут же обрушивалась беда, суда подхватывались ветром и отгонялись. Те, кто когда-то достигал этих гор, рассказывали, что там находятся небожители и эликсир, дарующий бессмертие, и что все предметы, все птицы и звери на островах белого цвета, а дворцы и башни сделаны из золота и серебра. Те же, кто не достигал [гор], видели их подобно облакам; когда же они подходили ближе, то эти три священные горы уходили под воду. Когда приплывали на то место, то ветер внезапно увлекал корабли прочь, [и посланные] в конце концов так и не могли добраться [до цели]. Среди правителей, однако, не было такого, кто не желал бы достичь этих гор. (Пер. Р.В. Вяткина) [8, с. 161].

Не обошел этот соблазн и объединителя Поднебесной, императора Цинь Ши-хуана. В той же 28-й главе говорится:

及至秦始皇并天下，至海上，則方士言之不可勝數。始皇自以為至海上而恐不及矣，使人乃齋童男女入海求之。船交海中，皆以風為解，曰未能至，望見之焉。

Когда Цинь Ши-хуан объединил Поднебесную и прибыл к морю, рассказов магов об этом (трех священных островах. — С.Б.) было не перечесть. Хотя Ши-хуан и прибыл к самому морю, но опасался, что [ему самому] не добраться [до священных мест], поэтому он послал людей [собрать] мальчиков и девочек, чтобы они, очистив себя постом, отправились в море на поиски [небожителей]. [Капитаны царских] кораблей, пройдя центр моря, [решили] все свалить на ветер и доложили, что не смогли дойти до цели, а только видели горы издали. (Пер. Р.В. Вяткина) [Там же].

Более подробное описание экспедиции за снадобьем бессмертия описано у Сыма Цяня еще в трех фрагментах — два из них приведены в 6-й главе (*Цинь Ши-хуан бэнь цзи* 秦始皇本紀, «Основные записи [о деяниях] Цинь Ши-хуана») и еще один — в 118-й главе (*Хуайнань Хэншань ле чжуань* 淮南

衡山列傳, «Жизнеописание Хуайнань[-вана] и Хэншань[-вана]»). Первый из фрагментов шестой главы содержит лишь самое общее описание событий:

既已，齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊，方丈，瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。

<...> Сюй Ши (Фу)⁵, уроженец княжества Ци, представил императору доклад, в котором сообщалось, что посреди моря есть три священные горы, носящие названия Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу и населенные небожителями. [Он] просил разрешить ему, очистив себя постом и взяв с собой мальчиков и девочек, отправиться на поиски этих гор. [Император] послал Сюй Ши (Фу) собрать несколько тысяч мальчиков и девочек и затем отправил их [всех] в море на поиски небожителей. (Пер. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина) [9, с. 70].

Цель поисков и наличие к тому препятствия в виде неких вполне определенно существ вполне определенно описаны там же:

盧生說始皇曰：「臣等求芝奇藥僊者常弗遇，類物有害之者。」

Лу-шэн дал Ши-хуану совет: «Мы, ваши слуги, ищем растение *чжи*, чудесное снадобье и святых, но никак не находим их, так как какие-то⁶ существа мешают нам». (Перевод Р.В. Вяткина В.С. Таскина) [Там же, с. 79].

Заметно более информативен третий фрагмент из 118-й главы, детально описывающий доклад Сюй Фу императору о ходе и результатах его экспедиции:

又使徐福入海求神異物，還為偽辭曰：『臣見海中大神，言曰：「汝西皇之使邪？」臣答曰：「然。」「汝何求？」曰：「願請延年益壽藥。」神曰：「汝秦王之禮薄，得觀而不得取。」即從臣東南至蓬萊山，見芝成宮闕，有使者銅色而龍形，光上照天。於是臣再拜問曰：「宜何資以獻？」海神曰：「以令名男子若振女與百工之事，即得之矣。」』秦皇帝大說，遣振男女三千人，資之五穀種種百工而行。徐福得平原廣澤，止王不來。

Кроме того, [Цинь Ши-хуан] послал Сюй Фу в море для поиска небожителей и диковинных существ. Вернувшись, тот обманно доложил: «Я, ваш слуга, встретил посреди моря Великого духа, который спросил меня: “Ты посол владыки Запада?” Я ответил: “Да”. “Что ты ищешь?” Я ему отвечал: “Хочу найти снадобье, дарующее бессмертие”. Дух отве-

⁵ Использование в имени знака *ши* 市 вместо *фу* 莆, 黻 или 福 в шестой главе считается ошибкой (см. [9, с. 355, прим. 106]), исправленной при описании этих же событий в главе 118, где имя Сюй Фу передано знаками 徐福.

⁶ Переведенный как «какие-то» иероглиф *лэй* 類 в древности имел также значение «жестокий; свирепый». С учетом приведенного ниже описания таких существ (огромные акулы) можно исходить из этого значения.

тил: “У вашего циньского *вана* маловато учтивости; ты сможешь взглянуть на [снадобье], но не сможешь взять с собой”. И пошёл со мной на юго-восток, довёл до горы Пэнлай, и там за воротами я увидел дворец Чжичэн. Там находился некий посланник с лицом цвета меди и похожий на дракона, от которого исходило сияние, поднимавшееся до неба. Тогда я снова поклонился и спросил: “Какого рода подношения я должен совершить?” Дух моря мне ответил: “Доставьте ко мне сыновей и дочерей из достойных семей, а также изделия всех искусных мастеров; тогда получишь [снадобье]”. Циньский император сильно возрадовался и тут же отправил три тысячи молодых девушек и юношей, послав с ними все виды злаков и изделия всех мастеров. Однако когда Сюй Фу достиг [острова с] равнинами и большими озёрами, он объявил себя *ваном* и не вернулся [в Цинь]. (Перевод А.Р. Вяткина) [10, с. 138].

Итак, Сюй Фу встретился с неким Великим духом *да-шэнь* 大神 (он же Дух моря 海神), имя и описание внешности духа во фрагменте не приводятся, оставаясь на периферии сюжетной линии. По языку и композиции фрагмент этот весьма литературен и схож с получившими распространение в III веке произведениями жанра «записи о необычайном» (*чжи-гуай* 志怪).

Более связан с целью нашего исследования второй фрагмент «Исторических записок» из главы шестой:

方士徐市等入海求神藥，數歲不得，費多，恐譴，乃詐曰：「蓬萊藥可得，然常為大蛟魚所苦，故不得至，願請善射與俱，見則以連弩射之。」始皇夢與海神戰，如人狀。問占夢，博士曰：「水神不可見，以大魚蛟龍為候。今上禱祠備謹，而有此惡神，當除去，而善神可致。」乃令入海者齋捕巨魚具，而自以連弩候大魚出射之。自瑯邪北至榮成山，弗見。至之罘，見巨魚，射殺一魚。遂并海西。

Сюй Ши (Фу) и другие маги, ездившие в море в поисках снадобья, [дарующего бессмертие], за несколько лет ничего не добыли, а израсходовали много, [поэтому], боясь наказания, [они] стали лгать, говоря: «Снадобье с Пэнлая достать можно, но нам постоянно препятствуют большие акулы⁷, и [мы] не в состоянии достичь [островов].

⁷ Здесь имеются в виду именно огромные акулы, служащие «привратниками» упоминаемого ниже водяного дракона *цзяо* (*цзяо-лун* 蛟龍). Обычные акулы, являясь всего лишь большими рыбами, вряд ли в силах помешать большому судну, а вот привратники дракона *цзяо* — хозяина моря, были вполне на это способны. Морские просторы считались «подведомственными» Великому духу моря, разрешавшему доступ к островам бессмертных. Некоторые пережитки древних представлений говорят о том, что в китайской архаике под пятью «островами бессмертных» понимали пять планет, см. подробнее: [11, с. 397]. А.И. Кобзев в личной беседе высказал предположение, что пять островов бессмертных являются земным «отражением» этих пяти планет. Дух Небесной реки

Просим отправить с нами искусных стрелков, которые при появлении [рыб] будут стрелять в них из спаренных луков-самострелов».

[В это время] Ши-хуан увидел во сне, что он сражался с духом моря, который имел облик человека. Он спросил [о значении сновидения] ученого — толкователя снов, тот ответил: «Духа вод увидеть нельзя, его охраняют рыбы-гиганты и водяной дракон⁸. [Если] вы, государь, сейчас совершите моления и принесете жертвы со всей возможной почтительностью, то этот злой дух должен исчезнуть и сможет появиться добрый дух».

Тогда [Ши-хуан] повелел отходящим в море взять с собой снасти для поимки огромных рыб, а сам вооружился спаренным луком-самострелом в ожидании появления таких рыб, чтобы застрелить их. От Ланъе император проследовал к северу и прибыл к горе Юнчэн, но рыб не обнаружил. [Когда он] подплыл к Чжифу⁹, то увидел огромных рыб и выстрелом из лука убил одну из них. После этого [император] направился вдоль моря на запад.

Достигнув Пинъюаньцзиня¹⁰ (по дороге из Ланъе на север. — С.Б.), [Ши-хуан] заболел. <...> В седьмой луне, в день бин-инь, Ши-хуан

Хэ-бо 河伯, и есть, скорее всего, тот Великий дух моря, с которым Сюй Фу якобы беседовал в рассмотренном выше фрагменте.

⁸ Буквально этот фрагмент означает «огромные рыбы служат привратниками дракона цзяо». Водяной дракон цзяо 蛟龍 ни до этого места, ни далее не упоминается, а сам термин цзяо 蛟 является одним из названий акулы. Здесь образы акулы-цзяо и дракона цзяо разводятся, они предстают двумя различными персонажами с разными функциями в мироздании.

⁹ Этот топоним 芝罘 сейчас относится к району Чжифу в городском округе Яньтай пров. Шаньдун, однако в данном контексте оно может означать совсем иное место. Пройдя Юнчэншань, т. е. крайнюю восточную оконечность Шаньдунского полуострова, судно может либо повернуть на северо-западные румбы, либо продолжить движение на восток или юго-восток, туда, где Небо сходится с морем, где находятся острова бессмертных, и куда направил суда император. Следующей упоминаемой в тексте «Ши цзи» точкой является Чжифу, но в древности у этого географического пункта было также иное написание с тем же звучанием — 芝罘, где чжи 芝 — тот самый гриб продления жизни, завладеть которым стремился Цинь Ши хуан-ди, а фу 罘 — не только ловчая сеть, но и указание на фу-сы 罘罘, т. е. экран или ширма перед входом. В совокупности чжифу 芝罘 передает идею места, где находится некое препятствие (заслон из гигантских акул?) для приближающихся к месту произрастания гриба долголетия, какой-то границы между мирами людей и духов.

¹⁰ Примечание переводчиков Р.Б. Вяткина и В.С. Таскина: «Пинъюаньцзинь — переправа у Пинъюаня в одноименном уезде пров. Шаньдун к югу от города Дэчжоу. Русло Хуанхэ, на которой находилась переправа, проходило севернее нынешнего на 80–100 км» [9, с. 363, прим. 162].

скончался [на террасе] Пинтай в Шацю¹¹». (Перевод Р.В. Вяткина, В.С. Таскина) [9, с. 85–86].

Речь, таким образом, идет о попытке добраться до лекарства долголетия с использованием силы, что привело к преднамеренному убийству одной из гигантских рыб-привратников, охранявших доступ к Пэнлаю, после чего (возможно, вследствие чего) император сильно заболел и вскоре умер. Подача материала Сыма Цянем свидетельствует, что смерть Цинь Ши хуан-ди могли связывать с обидевшей Великого духа моря попыткой силой заполучить эликсир долголетия. Примечательно, что смерть его прилась как раз на 7-й лунный месяц, когда связь Неба и Земли становится особенно прочной, а сороки сооружают мост для Ткачихи и Волопаса, устанавливая связь между верхним и нижним слоями мироздания.

В мифологической связке «Пэнлай — акулы-привратники» опущен важнейший, объединяющий их элемент — бездна Гуйсую, в которую стекают все воды мироздания, в которой находятся острова небожителей. Эта важная реалья древней космологии требует отдельного рассмотрения, и потому здесь мы касаться ее не будем.

Живший во времена Восточной Хань (25–220) Го Сянь 郭憲 во 2-м *цзюане* сочинения «Записи, разъясняющие непонятное» (*Дун мин цзи 洞冥記*) описывал людей-акул следующим образом:

〔吠勒國人〕乘象入海底取寶，宿於鮫人之舍，得淚珠，則鮫所泣之珠也，亦曰泣珠。 [12].

«Люди страны Фэйлэ» ездят на слонах, опускаются на морское дно в поисках сокровищ, останавливаются вблизи жилищ людей-акул, собирают их слезы, ибо слезы людей-акул превращаются в жемчужины, потому говорят, что [люди-акулы] плачут жемчужинами.

То есть, уже во времена Восточной Хань существовали две традиции восприятия людей-акул — более архаичная, как стражей бездны Гуйсую и островов бессмертных, и олитературенная, отделенная от космологического мифа, версия о людях-акулах как экзотическом морском народе, развитая далее в представления о женщинах-акулах.

Дальнейшим развитием этой второй традиции можно считать интересный рассказ, приведенный в созданной во времена Северной Сун (960–1127) энциклопедии «Высочайше одобренное обозрение [эпохи] Тайпин» (*Тайпин юйлань 太平御覽*), где в цз. 803 («О драгоценностях» (*Чжэньбао 珍寶*), часть 2, последний подраздел раздела «Жемчуг» (*Чжу 珠*)) приведена цитата из уже

¹¹ Примечание переводчиков Р.В. Вяткина и В.С. Таскина: «Шацю находилось на территории совр. уезда Пинсян пров. Хэбэй, примерно в тысяче километров от столицы» [9, с. 364, прим. 164].

упоминавшегося сочинения «Бо у чжи», не вошедшая в современный текст этого памятника:

鮫人從水出，寓人家，積日賣絹。將去，從主人索一器，泣而成珠滿盤，以與主人。[13].

Люди-акулы выходят из [морских] вод, селятся с людьми, каждый день ткут на продажу много шелка. Когда приходит время уходить, просят у хозяина сосуд, льют [в сосуд] слезы, которые превращаются в жемчужины, пока сосуд не заполнится, и отдают их хозяину.

Подобные описания порождали потребительское отношение к их предмету. С первых веков нашей эры была весьма распространена байка о ком-то предприимчивом, который убеждал людей-акул в низкой стоимости жемчужин, получившихся из их слез, чтобы получить таких слез побольше. Подобный подход вызывал неприятие у просвещенных представителей китайского общества. Например, танский поэт Ду Фу 杜甫 (712–770) в стихотворении «Принимаю гостя» (*Кэ чжи* 客從) [14], утверждал, что жемчужины людей-акул появляются из кровавых слез, которые со временем опять становятся кровью. Стихотворение Ду Фу прямо противоречило расхожим прагматичным устремлениям, подчеркивая, что слезы не дешево обходятся самим людям-акулам.

Еще одним привлекавшим людей источником богатства, связанного с людьми-акулами, считалась производимая ими ткань, «драконий шелк».

«Однако самыми ценными сокровищами кракенов юга были жемчуг и золотистый эпонж¹². Прекрасные жемчужины, добывавшиеся в древности в прибрежных водах Линнаня¹³, считались слезами этих людей-акул. Драгоценный эпонж, появившиеся на китайском рынке под названием “шелк кракенов” (т. е., людей-акул. — С.Б.), представлял собой, по всей видимости, ткань цвета корицы, сотканную из виссона¹⁴ моллюсков вида

¹² Эпонж (от фр. *éponge* «губка») — мягкая, но тяжелая, рыхлая шелковая ткань тафтяного переплетения типа чесучи из природно-окрашенного в коричневый цвет шелка китайского дубового шелкопряда (*Antheraca pernyi*). Имеет шероховатую губчатую поверхность утка, образуемую нитями, на поверхности которых имеются утолщения, петельки, узелки. Из-за особенностей текстуры эпонж практически не впитывает влагу и быстро сохнет. На наклонной поверхности эпонжа вода не задерживается, превращается в капельки и легко скатывается.

¹³ Линнань 嶺南 (букв. «[Область] к югу [от гор] [Нань]лин») — регион, с севера граничащий с горной системой Наньлин на юго-востоке Китая, территории современных провинций Гуандун, Гуанси и Хайнань, а также Северного Вьетнама.

¹⁴ Виссон, или «шелк морских моллюсков» — драгоценная тонкая ткань, легкая и прочная, использовалась в древности для изготовления одеяний знати и правителей. Для изготовления пряжи использовалась тончайшая нить длиной ок. 6 см., выделяемая двустворчатыми моллюсками *Pinna nobilis* для закрепления на камне. Позднее название стали применять к самым тонким льняным и хлопчатобумажным тканям.

пинна — знаменитый *пиникон* греков. По рассказам, белый эпонж, сотканный в тех же дворцах драконов, сверкал как изморозь. Автор фантастических стихов Ли Хэ¹⁵ придумал великолепную разновидность благородной ткани с розовым узором. Ему пригрезилось, что его носил великий монарх Цинь, когда на пиру император изображал божество, шествующее по космосу. Это была подходящая одежда для монарха, стремящегося к божественности, — действительно, самого дракона» [2, р. 21].

Структура поверхности эпонжа, с утолщениями и узелками, мерцающими и искрящимися как иней, напоминает звездное небо перед восходом или после заката. Больше всего с таким полотном схожа полоса Млечного пути — в течение ночи она, разворачиваясь подобно рулону ткани, поднимается на юго-востоке, как раз там, где живут ткущие полотно люди-акулы, и уходит под землю на юго-западе. В рамках мифологемы о людях-акулах, ткущих белую искрящуюся ткань, становится более понятен смысл знака *цзяо* 蛟: «белый, светлый, блестящий, белоснежный. Свет лунный» [16, т. 2, с. 296].

Рассказы о людях-акулах или производные от них сюжеты вместе с китайской культурой получили распространение за пределами Поднебесной. Хорошим примером может служить нарратив о благодарности Самэбито (*Samébito*). Этот вариант переосмысления представлений о людях-акулах был найден Лафкадио Хирном [17] в японском фольклоре, он был опубликован в книге «Кибун-Анбайёсби» (*Kibun-Anbaiyosbi*). Выполненный Хирном перевод сюжета на английский язык содержит комментарии, утоняющие смысл оригинала и обосновывающие тот или иной вариант перевода соответствующего японского термина.

То, что речь идет именно о человеке-акуле, а не каком-то ином волшебном существе, оговаривается в самом начале повествования. Представляясь главному герою рассказа, Таварая Тотаро, Самэбито говорит: «Я Самэбито, морской человек-акула», при этом имя Самэбито выделено курсивом и перед ним стоит неопределенный артикль¹⁶, что указывает не на имя собственное, а на некую видовую принадлежность персонажа. Обратимся к содержанию рассказа.

¹⁵ Ли Хэ 李賀 (790–816) — поэт позднего периода эпохи Тан, несмотря на дальнейшее родство с императорской фамилией, сдать экзамены не смог и занимал до конца своих дней мелкую чиновничью должность. Рано, в 27 лет, умер, оставив после себя несколько сотен стихотворений, около 240 из них дошли до наших дней. Среди его тем — предания о чудесных краях и мифологических персонажах, что сближает его творчество с поэмами и стихами патриарха китайской поэзии Цюй Юаня 屈原 (ок. 340–278 до н.э.). См подробнее: [15].

¹⁶ Букв.: «I am a Samebito, a Shark-Man of the sea» [17, р. 58].

Некий Таварая Тотаро из провинции Оми имел дом на берегу озера Бива и был состоятелен, но в 29 лет не был еще женат, и его мечтой было жениться на красавице. Переходя по мосту Сета¹⁷ через реку, он увидел странное существо, сторбившееся у перил моста. «Тело этого существа напоминало тело человека, но было черным, как тушь; его лицо было похоже на лицо демона; глаза были зелеными как изумруды; а борода напоминала бороду дракона» [Ibid., p. 58]. Тотаро был поначалу сильно удивлен, но существо смотрело на него так кротко (*gently*), что он осмелился задать вопрос. В ответ ему было сказано: «Я Самэбито, морской человек-акула; до недавних пор я занимал маленькую должность при Драконовом дворце у восьми великих императоров-драконов. Но я совершил небольшой проступок, и был изгнан из Драконова дворца, а также мне было запрещено появляться в море. С тех пор я и брожу здесь поблизости — не способный ни добыть себе еды, ни найти приюта. Если вам хоть немного жалко меня, то молю, помогите мне найти убежище и дайте мне поесть!»

Тотаро сжалился над несчастным, поселил в пруду в своей усадьбе, и стал кормить его. Через полгода Тотаро встретил красавицу Таману и влюбился в нее, но отец девушки не хотел выдавать ее замуж за человека без высокого аристократического статуса и требовал от претендентов в качестве вручаемого при помолвке дара шкатулку с десятью тысячами драгоценных камней-*тама*¹⁸. Тотаро был в отчаянии, не мог ни есть, ни спать, и через какое-то время сильно заболел. Врач сказал, что любовь — болезнь неизлечимая и предложил подготовиться к смерти. Самэбито узнал о болезни Тотаро, пришел в дом и стал день и ночь ухаживать за больным. Когда Тотаро рассказал ему о приближающейся смерти, Самэбито горько заплакал, «из его зеленых глаз обильно хлынули кровавые слезы, они струились по его черным щекам и падали на пол. И, падая, они оставались кровью, но упав, отвердевали, становясь яркими и красивыми, — становились рубинами огромной цен-

¹⁷ Знаменитый мост через реку Сетагава, у ее впадения в озеро Бива. Нередко упоминается в японском фольклоре, в том числе как место встреч со сверхъестественными существами, например, на этом мосту Фудзивара-но Хидэсато встретился с гигантской змеей, через которую просто перешагнул, а она, обернувшись женщиной, похвалила его смелость и попросила его о помощи в уничтожении гигантской сколопендры, пожиравшей ее детей и внуков. По выполнению просьбы, герой получил волшебные дары.

¹⁸ Хирн уточняет: «Слово *тама* имеет множество значений; будучи использовано здесь, его смысл так же неопределен, как и наши собственные термины “драгоценный камень” <...>. На самом деле, слово это имеет более широкий круг значений, поскольку означает также коралловую бусину, хрустальный шар, полированный камень, прикрепленный к шпильке и т.д., и т.д. Однако далее я рискну переводить его как “рубин” по причинам, которые не нуждаются в объяснении» [Ibid., p. 60, n. 1].

ности, в которых играло алое пламя. Потому что, когда люди моря плачут, их слезы становятся драгоценными камнями» [Ibid., p. 62–63]. Увидевший надежду и обретший силу Тотаро сказал, что он излечился, и бросился собирать драгоценности, а на удивленный вопрос Самэбито рассказал ему о причине заболевания. После чего сказал, что до требуемого числа драгоценных камней не хватает и попросил еще немного поплакать. На что Самэбито сказал, что он не продажная девка, чтобы плавать по желанию, и для его плача нужна реальная причина. Сейчас же ее нет, ведь Тотаро сказал, что излечился. Самэбито, желая помочь другу, предложил пойти на мост Сета, взяв с собой вино и рыбу, где Самэбито будет смотреть в сторону Драконова дворца и вспоминать прошлую жизнь, что и заставит его горевать и плакать. План удался, и когда Тотаро, собиравший драгоценные камни, получил требуемое количество и закричал от радости, раздалась волшебная музыка, над водой подобно облаку поднялся замок цвета заходящего солнца. Самэбито обрадованно вскочил, сказал Тотаро, что в драконьем царстве была объявлена всеобщая амнистия, и что императоры-драконы зовут его, после чего исчез с паркета моста, и больше его никто не видел.

Этим сюжетом мы завершаем исследование упоминаний о людях-акулах в письменной традиции. Однако существует еще одно понимание этого образа, предположительно восходящее к древнему космологическому мифу (о чем свидетельствует «привязка» приведенных выше упоминаний об акулах в представлениях о бездне Гуйсюй и священных островах). В упомянутом выше исследовании Шэфера сказано, что люди-акулы воспринимались «русалками или nereидами — хотя, по-видимому, существовали оба пола», иными словами, основным полом, приписываемым представителям этого народа, был женский. В рассказе о Самэбито половая принадлежность человека-акулы не определена, но фраза «Самэбито сказал, что он не продажная девка, чтобы плакать по желанию», может косвенно указывать на женский пол этого персонажа — возражение имеет скорее социальный, нежели гендерный статус. В патриархальных обществах традиционного Китая и, в несколько меньшей мере, Японии, главный герой литературного произведения почти всегда мужчина, женские персонажи, при всей их красочности, находятся на периферии сюжета.

Хорошим примером подобного описания является, на наш взгляд, сочиненная танским поэтом Ли Ци¹⁹ 李頎 (690–751) «Песня о человеке-акуле» (*Цзяо жэнь гэ* 鮫人歌²⁰) [18]. Хотя это произведение не вошло в число семи сти-

¹⁹ В Интернете встречается прочтение второго, именного знака 頎 как «Кэнь».

²⁰ Опираясь на содержание стихотворения, я использовал при переводе единственное число.

хотворений Ли Ци, удостоившихся включения в составленную в XVIII веке цинским ученым Сунь Чжу 孫洙 (1711–1778) знаменитую антологию «Триста стихотворений [эпохи] Тан» (*Тан ши сань бай шоу* 唐詩三百首), тем не менее оно имеет значительную художественную ценность и представляет интерес как источник представлений об акуле-цзяо. Ниже мы приводим наше понимание смысла строф этого стихотворения, пытаясь нащупать идеи авторского замысла. По нашему мнению, речь идет о женщине-акуле.

鮫人潛織水底居， 側身上下隨遊魚。	Ткет в доме своем в глубинах вод [женщина-акула] цзяо, Изгибается вверх и вниз тело [ее], подобно ²¹ плывущей рыбе.
輕綃文綵不可識， 夜夜澄波連月色。	Прозрачен вытканый [ею] шелк, на нем таинственный узор, И каждую ночь [она] вплетает [в него] прозрачную зыбь ²² лунного света.
有時寄宿來城市， 海島青冥無極已。	Время от времени приходит [она] пожить в город, Но морские острова ²³ [небожителей вблизи] синей бездны ²⁴ не могут остановить свой путь ²⁵ .

²¹ Знак *суй* 隨 делает возможным двоякое понимание этой строки — если это «сопровождать, следовать», то получается, что либо она следует за рыбами, либо рыбы ее сопровождают, но из первой строки ясно, что женщина-акула ткет, потому мотив движения за рыбами / в сопровождении рыб вряд ли соответствует авторскому замыслу, ткачиха обычно сидит на месте. Если же знак *суй* 隨 понимать как «быть похожим, иметь сходство», то тогда становится понятна ссылка на тело, которое изгибается при работе ткачихи подобно движениям плывущей рыбы.

²² Одна из самых сложных для понимания строк. Слово *чэнбо* 澄波 означает «чистый, прозрачный» + «волна, волнистый, зыбь, рябь». Знак *лянь* 連 имеет значение «соединять, связывать; примешивать». Поскольку речь идет о некоей волшебной ткани, сочетание *юэ сэ* 月色, означающее нечто серебристое, «цвета лунного света», но за отсутствием определяемого объекта я перевел эту «лунную окраску» как «лунный свет». Встречающееся в современных китайских комментариях понимание этой строки как описание еженощного купания женщины-акулы в чистых водах под лунным светом основывается на одном из значений знака *лянь* 連 «смывать грязь», но такое понимание противоречит как содержанию строки (упорный труд ткачихи, и ни намек на отдых), так и общему контексту стихотворения.

²³ Речь идет об островах бессмертных (Пэнлай и др.), плавающих в водах бездны Гуйской 歸墟 («Возвращение в пустоту») [19], вблизи которой находится жилище людей-акул. О соотношении пяти островов бессмертных с пятью планетами см. [11].

²⁴ Сочетание *цинмин* 青冥 является поэтическим обозначением небесных просторов, неба как «синей бездны».

²⁵ Знак *ци* 極 в глагольном значении имел смысл «добираться, доезжать». В целом строка передает идею неизбежного расставания Небесной ткачихи (пока еще не отделенной от образа женщины-акулы) с ее мужем.

泣珠報恩君莫辭， 今年相見明年期。	С полученными в благодарность слезами-жемчужинами не расстается господин ²⁶ , В этом году друг с другом свиделись, надеется вновь встретиться в будущем году ²⁷ .
始知萬族無不有， 百尺深泉架戶牖。	С самого начала знал [он], никому не под силу [в] водной бездне в сотни <i>чи</i> создать свой дом ²⁸ .
鳥沒空山誰復望， 一望雲濤堪白首。	Птицы [уже ²⁹] скрылись в безлюдных горах, [а] кто-то вновь и вновь всматривается ввысь, [Но], насколько хватает взгляда, везде облака как волны, и не сможет [он] прожить жизнь с любимой до самой старости.

Это стихотворение, передающее в поэтической форме сложившийся к эпохе Тан набор представлений, является поздним синтезом упоминаний о людях-акулах, отчасти восполняя нехватку сведений о гендерной природе этого персонажа. Возвращаясь к началу статьи, согласимся с Шэфером, что основным вариантом людского обличия *цзяо* была всё-таки женщина³⁰.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Schafer E. H. The Vermilion Bird: T'ang Images of the South. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1967. 380 p.

2. Schafer E. H. The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1973. 192 p.

3. Чжан Хуа. Бо у чжи цюаньши («Описание всех вещей» с полным комментарием). Гуйчжоу: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 1992. 256 с. 張華。博物志全譯。貴州：貴州人民出版社，1992。256 頁。

4. Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл., прим. и словарь-указ. Л.Н. Меньшикова. СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. 576 с.

5. Жэнь Фан. Шу и цзи (Записи рассказов об удивительном). 任昉。述異記。URL: <https://baike.baidu.com/item/泉先/1583825>

6. Го Пу. Цзян фу (Ода [о реке] Цзян). 郭璞。江賦。URL: <https://baike.baidu.hk/item/江賦/4217648>

²⁶ То есть, присутствует личностный момент, а не только лишь страсть к обогащению.

²⁷ Достаточно определенное указание на ежегодную встречу Небесной ткачихи с ее мужем, отмечается 7-го числа 7-го лунного месяца.

²⁸ Обычно сочетание *ху ю* 戶牖, означающее «окна и двери», трактуется как «дом, жилище», здесь это метафора дома, в котором муж мог бы жить со своей женой.

²⁹ Напомню, что встреча Небесной ткачихи с мужем в этом году уже завершилась.

³⁰ Автор благодарит А.И. Кобзева за ценные замечания и рекомендации по улучшению статьи.

7. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 439 с.

8. *Сыма Цянь*. Исторические записки: Ши цзи : [В 9 т.]: Т. 4 / пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература РАН, 1986. 456 с.

9. *Сыма Цянь*. Исторические записки: Ши цзи : [В 9 т.]: Т. 2 / пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина, под общей редакцией Р.В. Вяткина. Изд. 2-е, испр. и доп. под ред. А.Р. Вяткина. М.: Восточная литература РАН, 2003. 567 с.

10. *Сыма Цянь*. Исторические записки: Ши цзи : [В 9 т.]: Т. 9 / пер. с кит. и коммент. под ред. А.Р. Вяткина; вступ. ст. А.Р. Вяткина. М.: Восточная литература РАН, 2010. 482 с.

11. Блюмхен С.И. О «реформе Му-вана»: причины, содержание, результаты // 46-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLVI. Часть 1. М.: ИВ РАН, 2016. С. 390–418.

12. *Го Сянь*. Дун мин цзи (Записи, разъясняющие непонятное) 郭憲。洞冥記。URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/洞冥記>

13. Тайпин юйлань. Чжэньбао бу эр. («Высочайше одобренное обозрение [эпохи] Тайпин», Ч. 2. «О драгоценностях») 太平御覽。珍寶部二。URL: <https://ctext.org/taiping-yulan/803/zh>

14. Ду Фу. Кэ чжи («Принимаю гостя»). 杜甫。客從。URL: <https://baike.baidu.hk/item/客從/3897459>

15. Блюмхен С.И. Жизнь и творчество танского поэта Ли Хэ // 51-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. LI. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2021. С. 37–67.

16. Полный китайско-русский словарь, составленный по словарям Чжайльса, архимандрита Палладия [Кафарова, П.И.], П.С. Попова и другим: Т. 1–2 / под ред. епископа Иннокентия. Пекин: Пекинская духовная миссия, 1909. Т. 1: 954 с., Т. 2: 1071 с.

17. Hearn L. The gratitude of the Samebito // Shadowings. Boston: Little, Brown, and Company, 1900. P. 55–70.

18. *Ли Ци*. Цзяо жэнь гэ (Песня о женщине-акуле). 李頎。鮫人歌。URL: <https://baike.baidu.hk/item/鮫人歌/12570824>

19. Кобзев А.И. Гуйской // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.И. Титаренко и др. М.: Восточная литература РАН, 2007. С. 426.



К
О
Н
Ц
У
И
Н
А
Н
С
Т
В
О

Красноречивые и проникающие в суть вещей женщины Древнего Китая по «Ле нью чжуань»

Введение



«Ле нью чжуань» 列女傳 («Упорядоченные предания о женщинах») — сборник рассказов, в которых главными героинями являются женщины, получившие известность благодаря каким-либо положительным или отрицательным поступкам или чертам характера. Автором сборника считается Лю Сян 劉向 (77–6 гг. до н.э.), составивший его для ханьского императора Чэн-ди 成帝 (33 г. до н.э.–7 г. н.э.)¹ в 16 г. до н.э. [1, с. 341]. За время истории бытования памятник неоднократно незначительно изменял свою структуру. В настоящее время он включает восемь частей и содержит 124 главы: 1. «Образцы материнства» (Му и 母儀, 14 глав), 2. «Добродетельные и просвещенные» (Сянь мин 賢明, 15 глав), 3. «Гуманные и разумные» (Жэнь чжи 仁智, 15 глав), 4. «Целомудренные и покорные» (Чжэнь шунь 貞順, 15 глав), 5. «Умеренные и справедливые» (Цзе и 節義, 15 глав), 6. «Красноречивые и проникающие [в суть вещей]» (Бянь тун 辯通, 15 глав), 7. «[Навлекающие] несчастья фаворитки» (Не би 孽嬖, 15 глав) — эти части известны под названием «Гу ле нью чжуань» 古列女傳 («Древние упорядоченные предания о женщинах»). Часть 8 называется «Продолжение упорядоченных преданий о женщинах» («Сюй ле нью чжуань» 續列女傳, 20 глав).

¹ С равным успехом этот сборник мог также быть использован для поучения женщин и отворачивания их от неподобающего поведения.

Главы последней части не считаются написанными Лю Сяном. Разделение сборника на «Гу ле нью чжуань» и «Сюй ле нью чжуань» было произведено в конце XI в. Су Суном 蘇頌 (1020–1101) и Ван Хуэем 王回 (1048–1101) [1, с. 340]. Структура глав дошедшего до нас сборника одинакова — собственно предание, оценка ума и действий героини от лица «благородного мужа» (*цзюнь-цзы* 君子)², затем следует подходящее содержанию главы стихотворение (в основном из дошедших до нас в составе «Ши-цзина»)³ и славословие *сун* 頌, резюмирующее содержание главы. К этой структуре главы сборника также были приведены Су Суном и Ван Хуэем.

Впервые название данного сборника упоминается в «Хань-шу» (*цзюань* 36)⁴. Там сказано:

向睹俗彌奢淫，而趙衛之屬起微賤，踰禮制。向以為王教由內及外，自近者始。故採取詩書所載賢妃貞婦，興國顯家可法則，及孽嬖亂亡者，序次為列女傳，凡八篇，以戒天子。

«[Лю] Сян, наблюдая за нравами, [видел, как] распространяются расточительность и разврат, а рядом [с женщинами из родов] Чжао и Вэй⁵ поднимаются худородные и презренные, нарушаются церемониал и порядок. Дабы составить поучения для *вана* [о том, как происходящее] в пределах [дворца] распространяется вовне, [Лю] Сян обратился к истокам [этого явления]. Поэтому отобрал содержащиеся в стихах и записях⁶ [сведения] о мудрых наложницах и вер-

² В главах 6.6 и 6.12 такая оценка (мораль предания) отсутствует.

³ Например, в исследуемой части стихи из «Ши-цзина» использованы в большинстве глав: 6.1, 6.3, 6.4, 6.6, 6.8–6.15, хотя не все фрагменты полностью совпадают с дошедшим до нас вариантом канона. Происхождение остальных стихов (главы 6.2, 6.5, 6.7) неизвестно. «Ши-цзин» 詩經 — сборник литургических произведений категории «стихи». Время создания вошедших в него произведений — период Западное Чжоу (1027–771 гг. до н.э.).

⁴ «Хань-шу» 漢書 («Записи Хань») — история государства Западная Хань (202 до н.э. — 25 н.э.). Её составление было начато Бань Бяо 班彪 (3–54), а закончено его сыном Бань Гу 班固 (32–92) и дочерью Бань Чжао 班昭 (45–116).

⁵ Чжао и Вэй 趙衛 — собирательное обозначение для трёх женщин: жены императора Чэн-ди — Чжао Фэй-янь 趙飛燕 (ум. 1 г. до н.э.), придворной дамы ранга *чжао-и* 昭儀 Чжао Хэ-дэ 趙合德 (ум. 7 г. до н.э.), младшей сестры Чжао Фэй-янь, и Вэй Цзе-юй 衛婕妤 (Ли Пин 李平), одной из наложниц императора Сюань-ди 宣帝 (73–49 гг. до н.э.).

⁶ В данном случае едва ли подразумеваются канонические сборники «Шу-цзин» 書經 («Канон записей», сборник в основном литургических произведений категории «записи», время составления большинства глав — период Чунь-цю 770–453 гг. до н.э.) и «Ши-цзин», поскольку время создания вошедших в них произведений приходится на более ранний период, нежели описываемые в главах «Ле нью чжуань» события. Следовательно, здесь речь идёт о произведениях категорий «стихи» и «записи», создававшихся на протяжении периода Чжань-го (453–221 гг. до н.э.) и Западная Хань

ных жёнах, [благодаря которым] в процветающих царствах и прославленных [знатных] домах могли [соблюдать] законы и принципы, а также [сведения о навлекающих] несчастья фаворитках, [чьи действия приводили к] смуте и гибели [царств, снабдил их] предисловием и [расположил] по порядку, составив “Упорядоченные предания о женщинах”, всего в восьми *пянях*, дабы предостеречь Сына Неба».

Целью представленного исследования является рассмотрение содержательных особенностей шестой части сборника — «Красноречивые и проникающие [в суть вещей]». Этот раздел интересен тем, что в нем показаны примеры ситуаций, в которых правитель либо чиновник прислушались к мнению женщин. В настоящем исследовании была использована копия ксилографа, входящая в состав «Вэнь-сюань-лоу цун-шу» 文選樓叢書 («Книжная серия из терема Вэнь-сюань-лоу») Жуань Юаня 阮元 (1764–1849). Исследование сопровождается кратким пересказом сюжетов глав.

Переводы «Ле нью чжуань» на русский язык

В отечественной историографии памятник известен под названиями «Жизнеописания знаменитых женщин» (Рифтин Б.Л.), «Отдельные жизнеописания женщин» (Алимов И.А., Кравцова М.Е.), «Поставленные в ряд жизнеописания женщин» (Кириченко А.Д.), «Жизнеописания женщин» (Кабалоева А.М.). Можно предложить и более точный, на наш взгляд, вариант. Иероглиф *ле* 列 имеет значения «ряд», «порядок», «располагаться в порядке». Структура сборника основана на классификации женщин по личным качествам (ум, красота) и отношениям с окружающими (образцовые матери, любимые наложницы). Кроме того, главы расположены в хронологическом порядке в части «Красноречивые и проникающие в [суть вещей]», и, скорее всего, это касается и других частей. Таким образом, исходя из структуры и содержания памятника, иероглиф *ле* можно перевести как «упорядоченный». Что касается иероглифа *чжуань* 傳 (жизнеописание, предание), то переводить его как «жизнеописания» в данном случае, возможно, также не совсем корректно. В представленных в отечественной историографии переведённых главах нет жизнеописаний женщин, эти главы представляют собой описания неких эпизодов из их жизни, беседы с мужьями или

(202 г. до н.э.–9 г. н.э.). По-видимому, единственным исключением является часть сведений о Шуне и его жёнах в главе «Две жены владельца Юя» (Ю Юй эр фэй 有虞二妃), совпадающих со сказанным о них в первой главе «Шу-цзина» (Яо дянь 堯典).

представителями власти. Поэтому название этого сборника можно перевести как «Упорядоченные предания о женщинах».

Российскими исследователями в разное время были выполнены переводы на русский язык отдельных глав или частей сборника.

Наиболее ранними являются переводы Б.Л. Рифтина. Всего им были переведены 11 глав из семи разделов. Все они были опубликованы в сборнике «Бамбуковые страницы: антология древнекитайской литературы» в 1994 г.: 1.11 «Мать Мэна из Цзоу», 3.13 «Девушка из Циши в царстве Лу», 4.8 «Жена Ци Ляна из царства Ци» и 4.10 «Жена чуского князя Чжао», 5.9 «Добродетельная жена луского Цю», 5.11 «Верная долгу кормилица из царства Вэй», 6.3 «Жена цзиньского мастера, изготавливавшего луки», 6.7 «Цзюань — дочь смотрителя переправы через реку в Чжао», 7.2 «Да-цзи — наложница иньского Чжоу-вана», 7.3 «Бао-сы — возлюбленная чжоуского князя Ю-вана», 8.15 «Чжао — Летящая ласточка и ее сестра» [2, с. 259–262].

И.А. Алимовым была переведена глава 1.1 «Две супруги Ю-юя» [3, с. 109–110].

А.Д. Кириченко перевела две главы: 7.1 «Наложница сяского Цзе Мо-Си» и 7.4 «Сюань Цзян, супруга вэйского Сюань-гуна» [4; 5].

Самое большое количество «преданий» (28 глав) было переведено А.М. Кабалоевой в рамках написания магистерской диссертации «Особенности поэтики “Жизнеописаний женщин” Лю Сяна»: 1.2 «Мать Ци Цзян Юань», 1.3 «Мать Се Цзян Ди», 1.4 «Мать Ци Ту Шань», 1.5 «Наложница Тана Ю Сянь», 1.6 «Три матери из рода Чжоу», 1.7 «Дин Цзян, женщина из царства Вэй», 1.8 «Наставница девушки из Ци», 1.9 «Цзин Цзян из рода Цзи из Лу», 1.10 «Мать Цзы Фа из царства Чу», 1.11 «Мать Мэн Кэ из Цзоу», 1.12 «Образцовая мать из Лу», 1.13 «Любящая мать Ман из княжества Вэй», 1.14 «Мать Тянь Цзи из княжества Ци», 2.1 «Государыня Цзян, жена императора царства Чжоу Сюаня», 2.2 «Цзи из княжества Вэй, жена князя Хуаня из [княжества] Ци», 2.3 «Цзян из княжества Ци, жена князя Вэй из княжества Цзинь», 2.4 «Цзи, жена князя Му из княжества Цинь», 2.5 «Фан Цзи, жена князя царства Чу Чжуана», 2.6 «Жена сановника Чжоунаня», 2.7 «Нюй Цзун — жена Бао Су, князя царства Сун», 2.8 «Жена Цзао Цуя, князя из Цзинь», 2.9 «Жена Да Цзы из Тао», 2.10 «Жена Лю Сяхуэя», 2.11 «Жена Цянь Лоу из Лу», 2.12 «Жена извозчика первого советника Ци», 2.13 «Жена Цзе Юя из Чу», 2.14 «Жена Лао Лая из Чу», 2.15 «Жена улинца из Чу» [6].

Таким образом, в настоящее время на русский язык переведена 41 глава сборника: полностью переведены две первые части, одна глава из третьей, по две главы из четвёртой, пятой и шестой частей, четыре главы из седь-

мой и одна из восьмой. Это составляет приблизительно треть всего памятника⁷.

Исследования и описания «Ле нью чжуань» в отечественной историографии

Подробное обзорное описание памятника и истории его бытования принадлежит И.А. Алимову [1, с. 339–346; 3, с. 109–110]. В это описание входят следующие сведения: история создания, комментирования, трансформации структуры памятника в средние века вплоть до конца XI в., когда он принял тот вид, в котором дошёл до нас — семь частей, известных под названием «Гу ле нью чжуань», авторство которых принадлежит Лю Сяну, и одна часть под названием «Сюй ле нью чжуань», сходных по слогу с «Гу ле нью чжуань», но не принадлежащих перу Лю Сяна. Описание сопровождается переводом и рассмотрением одного из преданий первой части памятника — главы 1.1 «Ю Юй эр фэй».

Магистерская диссертация А.М. Кабалоевой «Особенности поэтики “Жизнеописаний женщин” Лю Сяна» представляет собой литературоведческое исследование «Ле нью чжуань». В ней она рассматривает такие аспекты как: положение женщин, замужество и материнство, гаремная система в Древнем Китае. А.М. Кабалоева разработала классификацию образов древнекитайских матерей, жён, наложниц, родственниц и др. Ею были выделены общие черты поэтики различных биографий, а также особенности, характерные для отдельных преданий [6].

В 2021 г. А.М. Кабалоева опубликовала статью на тему «Особенности поэтики “Жизнеописаний женщин” Лю Сяна на примере биографии “Жена Яна из Цзинь Шу Цзи”», в которой исследовались содержание и структура главы 3.10. В этой работе ею были рассмотрены особенности сюжетных линий и композиции предания, образ главной героини и раскрытие этого образа посредством определенных риторических приёмов [8].

Обе статьи А.Д. Кириченко представляют собой сравнительный анализ сведений о двух фаворитках из части *Не-би* в древнекитайских произведениях и сборнике Лю Сяна — Мо-си 末喜 и Сюань-цзян 宣姜 (обе статьи сопровождаются переводами соответствующих глав «Ле нью чжуань»).

Основная цель её исследований — прояснение степени авторского вклада Лю Сяна в предания о женщинах. Мо-си считается наложницей последнего правителя легендарного государства Ся, свергнутого основателем Шан —

⁷ Полный перевод «Ле нью чжуань» на английский язык был выполнен А.Б. Кинни [7].

Чэн-таном 成湯, соответственно, не является историческим персонажем. Отрывочные сведения о ней помимо «Ле нью чжуань» имеются в «Гу-бэнь чжу-шу цзи-нянь»⁸, «Го-юй»⁹ и «Ши-цзи»¹⁰.

В отличие от Мо-си, Сюань-цзян является исторической личностью — она происходила из рода правителей княжества Ци 齊, была дочерью тринадцатого правителя Ци Си-гуна 僖公 (правил 630–698 гг. до н.э.) и женой Сюань-гуна 宣公 (правил 719/718–700 гг. до н.э.). Материалом для предания о ней послужили краткие сведения, содержащиеся в «Чунь-цю Цзо-чжуань»¹¹ и «Ши-цзи». Как указывает автор, Сюань-цзян была незначительным персонажем древнекитайских произведений, однако в интерпретации Лю Сяна превратилась «в один из хрестоматийных примеров женского коварства» [5, с. 219].

Содержательные особенности преданий о красноречивых и проникающих в суть вещей женщинах

Время и место действия

Предания исследуемой части расположены в хронологическом порядке. Первые семь повествуют о женщинах, живших в эпоху Чунь-цю (770–453 до н.э.), следующие шесть — о женщинах эпохи Чжань-го (453–221 до н.э.). Контекст главы 6.14 не позволяет определить время действия. Однако составителям, вероятно, было приблизительно известно время действия главы 6.14, поскольку они поместили её не после остальных, а перед последней. Следовательно, приблизительное время действия в главе 6.14 относится

⁸ «Гу-бэнь чжу-шу цзи-нянь» 古本竹書紀年 — упорядоченная подборка сохранившихся в различных произведениях III–XII вв. сообщений из «Чжу-шу цзи-нянь», сочинения, восстановленного в III в., которое включало в себя летопись царства Вэй 魏 и фрагменты двух исторических памятников, извлечённых в то же время из погребения правителя этого царства [9, с. 3].

⁹ «Го-юй» 國語 («Речи царств») — первый в Китае неофициальный исторический трактат, отразивший процесс зарождения философской мысли и содержащий высказывания государственных деятелей о природных явлениях и общественных событиях в восьми древнекитайских царствах. Трактат составлен в IV–III вв. до н.э. на основе более древних летописей [10].

¹⁰ «Ши-цзи» 史記 («Исторические записки») — сочинение придворного историографа Сы-ма Цяня 司馬遷, первое в Китае энциклопедическое произведение, построенное по историко-биографическому принципу [11].

¹¹ «Чунь-цю Цзо-чжуань» 春秋左傳 («Комментарий Цзо к Чунь-цю») — памятник исторической прозы Древнего Китая, содержащий ценные сведения по истории периода Чунь-цю и более раннего времени. Его авторство приписывается Цзо Цю-мину 左丘明 (556–451 до н.э.) [12].

к периоду III–II вв. до н.э. Последняя глава повествует о женщине, жившей в первой половине II в. до н.э.

География преданий представлена следующими царствами: царство Ци 齊 — главы 6.1, 6.4, 6.9–6.12, 6.14 (7 глав), царство Чу 楚 — главы 6.2, 6.6, 6.13 (3 главы), царство Чжао 趙 — главы 6.7 и 6.8, по одной главе приходится на царства Цзинь 晉 (6.3), Чжэн 鄭 (6.5) и империю Хань 漢 (6.15).

№	Название	Место	Современник / собеседник	Период
6.1	Ци гуань це Цзин 齊管妾靖	Царство Ци	Хуань-гун 桓公	685-643 до н.э.
6.2	Чу Цзян И му 楚江乙母	Царство Чу	Гун-ван 恭王	590-560 до н.э.
6.3	Цзинь гун-гун ци 晉弓工妻	Царство Цзинь	Пин-гун 平公	557-532 до н.э.
6.4	Ци шан хуай нью 齊傷槐女	Царство Ци	Цзин-гун 景公	547-490 до н.э.
6.5	Чу е бьянь нью 楚野辯女	Царство Чжэн	Цзянь-гун 簡公	565-530 до н.э.
6.6	А-гу чу нью 阿谷處女	Царство Чу	Кун-цзы 孔子	551-479 до н.э.
6.7	Чжао цзинь нью цзяоань 趙津女媧	Царство Чжао	Цзянь-цзы 簡子	518-458 до н.э.
6.8	Чжао Фо-си му 趙佛肸母	Царство Чжао	Сян-цзы 襄子	457-425 до н.э.
6.9	Ци Вэй Юй Цзи 齊威虞姬	Царство Ци	Вэй-ван 威王	378-343 до н.э.
6.10	Ци Чжун-ли Чунь 齊鍾離春	Царство Ци	Сюань-ван 宣王	342-324 до н.э.
6.11	Ци Су Лю нью 齊宿瘤女	Царство Ци	Минь-ван 閔王	323-284 до н.э.
6.12	Ци гу чжу нью 齊孤逐女	Царство Ци	Сян-ван 襄王	283-265 до н.э.
6.13	Чу Чу Чжуан-чжи 楚處莊姪	Царство Чу	Цин-сян-ван 頃襄王	298-263 до н.э.

№	Название	Место	Современник / собеседник	Период
6.14	<i>Ци нюй Сюй-у</i> 齊女徐吾	Царство Ци	–	III-II вв. до н.э.?
6.15	<i>Ци тай-цан нюй</i> 齊太倉女	Империя Хань	Сяо-вэнь хуан-ди 孝文皇帝	179-157 до н.э.

Источники сведений

Большинство упоминаемых в преданиях исследуемой части мужчин являются историческими персонажами: правители (*ваны* и *гуны*), сановники, философы (Конфуций, Гуань Чжун). В то же время историчность героинь сомнительна. Значительная часть женских имён упоминается только в этом сборнике. Большинство сюжетов глав части не прослеживаются по более ранним по отношению к сборнику источникам. Поэтому не исключено, что основой для этих преданий послужили какие-либо рассказы, бытовавшие в среде простого народа, но не вошедшие в сохранившиеся древнекитайские произведения. Возможно также, что Лю Сян сам создал некоторые собирательные образы и связал придуманных им женщин с реальными историческими персонажами для правдоподобия преданий.

Предполагаемые источники сведений были определены нами только для трёх глав: 6.4 — «Янь-цзы Чунь-цю»¹² (глава *Цзин-гун юй ша фань со ай чжи хуай чжэ Янь-цзы цзянь* 景公欲殺犯所愛之槐者晏子諫), 6.6 — «Хань ши вай-чжуань»¹³ (*цзянь* 1) и 6.15 — «Ши-цзи» (глава *Сяо-вэнь бэнь-цзи* 孝文本紀). Лю Сяном, очевидно, были заимствованы сюжеты из указанных памятников. Объем совпавшего текста — примерно половина от соответствующих глав «Ле нюй чжуань»: 40,7% текста главы 6.4 заимствовано из «Янь-цзы чунь-цю», 51,6% текста главы 6.6 — из «Хань ши вай-чжуань», а основная часть главы 6.15 почти буквально совпадает с историей, имеющейся в «Ши-цзи» — 53,1%.

¹² «Янь-цзы Чунь-цю» 晏子春秋 («Вёсны и осени Янь-цзы») — сборник рассказов, речей и увещаний, приписываемых политику и мыслителю Янь Ину 晏嬰 (578–500 гг. до н.э.). Считается, что он был записан в период Чжань-го.

¹³ «Хань ши вай-чжуань» 韓詩外傳 («Внешние предания к “[Канону] стихов” [от господина] Ханя») — сборник рассказов о теории и практике управления государством, большинство которых подкрепляется соответствующим стихом из «Ши-цзина», выполненный приверженцем конфуцианства Хань Ином 韓嬰 (200–130 до н.э.).

Фрагмент текста главы 6.10, содержащий рассуждения об опасностях для государства, перечисленных главной героиней, имеется еще в одном произведении Лю Сяна — «Синь сюй» 新序 («Новые предисловия»). Этот пример говорит нам о том, что Лю Сян использовал в обоих произведениях один и тот же пассаж, автором которого мог являться он сам.

Краткое содержание «преданий»

6.1 Цзин — наложница циского Гуань [Чжуна]

Цзин была наложницей циского *сяна*¹⁴ Гуань Чжуна¹⁵. Некий Нин Ци хотел увидеться с правителем Ци Хуань-гуном¹⁶, но не имел возможности сделать это. Тогда он под видом возницы прибыл к восточным воротам Ци и остановился там на ночь. Когда Хуань-гун вышел, Нин Ци запел. Хуань-гун удивился и отправил Гуань Чжуна встретиться с ним. Нин Ци сказал Гуань Чжуну: «Полноводны и мощны чистые воды!» Гуань Чжун не понял, что тот имел в виду, поэтому пять дней не являлся на аудиенцию и имел задумчивый вид.

Его наложница Цзин увидела, что его что-то беспокоит и спросила о причине. Тот ответил, что она не сможет понять его. Тогда Цзин сказала ему: «Нельзя [считать] старых старыми, бедородных бедородными, малых малыми и слабых слабыми»¹⁷. Тогда Гуань Чжун рассказал ей о словах Нин Ци. Цзин объяснила ему, что Нин Ци процитировал ему строку из стихотворения, содержание которого намекает на его желание служить Хуань-гуну. Гуань Чжун обрадовался, сообщил об этом Хуань-гуну, тот принял Нин Ци на службу и пожаловал ему должность.

Мораль предания: наложницу Цзин можно считать человеком, с которым стоит советоваться.

6.2 Мать чуского Цзян И

Цзян И был *да-фу* в царстве Чу во времена Гун-вана¹⁸. Однажды во дворец *вана* в Ин проник грабитель. *Лин-инь*¹⁹ возложил ответственность за это на Цзян И, после чего *ван* выгнал его.

¹⁴ *Сян* 相 – помощник правителя, одна из высших должностей.

¹⁵ Гуань Чжун 管仲 (ум. 645 гг. до н.э.) — мыслитель и политик в царстве Ци, автор трактата «Гуань-цзы» 管子. Первый советник правителя царства Ци, признанный основоположник легизма [13, с. 206-207].

¹⁶ Хуань-гун 桓公 правил в 685–643 гг. до н.э.

¹⁷ Т.е. посоветовала ему не мыслить стереотипами.

¹⁸ Гун-ван 恭王 правил в 590–560 гг. до н.э.

¹⁹ *Лин-инь* 令尹 — глава уезда.

Вскоре после того как Цзян И вернулся домой, у его матери пропало восемь *сюней*²⁰ ткани. Она отправилась к *вану* и обвинила *лин-иня* в краже. Она объяснила, что *лин-инь* фактически способствовал краже, поскольку плохо исполнял свои служебные обязанности по контролю за подвластным ему населением. Когда *ван* возразил ей, что *лин-инь* не может быть ответственным за действия вора, к которому он не имеет отношения, мать Цзян И указала ему на то, что ее сын также не имел отношения к преступнику, ограбившему дворец *вана*, однако именно он был обвинён в преступлении. Также она напомнила ему о словах У-вана²¹ — «В ошибках ста фамилий [виновен] я, единственный»²², тем самым указав *вану* на его вину в неподобающем поведении его сановника. Гун-ван признал её правоту и восстановил Цзян И в должности.

Мораль предания: мать Цзян И умела тонко наставлять.

6.3 Жена мастера луков из Цзинь

Жена мастера луков из Цзинь была дочерью цзиньского *фань-жэня*²³. Однажды Пин-гун²⁴ приказал её мужу изготовить для него лук. Тот выполнил заказ за три года. Однако, когда Пин-гун выстрелил, стрела не смогла пробить даже одного слоя брони. Пин-гун разгневался и хотел казнить мастера луков.

Жена мастера пришла на аудиенцию к Пин-гуну и привела ему примеры правителей, которые доброжелательно относились к оплошностям их подданных. Она также рассказала ему о том, как кропотливо, усердно, используя лучшие материалы её муж изготавливал лук для правителя, а то, что стрела не пробил броню, следует отнести к неискусности правителя в стрельбе из лука. Когда она показала Пин-гуну как надо стрелять, его стрела пробил семь слоёв брони. Пин-гун освободил и наградил мастера луков.

Мораль предания: жена мастера луков смогла помочь мужу в трудных обстоятельствах.

6.4 Дочь [человека] из Ци, повредившего софору

У Цзин-гуна²⁵ было любимое дерево — софора. У дерева была установлена табличка с предупреждением о том, что его повреждение карается смертной

²⁰ Сюнь 尋 — мера длины, равная 8 чи 尺. В период Хань чи составляла 23,1 см. [14, с. 322]. Т.е. речь идёт о 14,8 м ткани.

²¹ У-ван 武王 правил в 1027–1025 гг. до н.э.

²² Цитата из «Шу-цзина» (глава 4.1 Тай ши 泰誓) [15, с. 249].

²³ Фань-жэнь 繁人 — название чиновничьей должности.

²⁴ Пин-гун 平公 правил в 557–532 гг. до н.э.

²⁵ Цзин-гун 景公 правил в 547–490 гг. до н.э.

казнью. Некий Янь был пьян и случайно повредил дерево. Его задержали и обвинили в преступлении. Его дочь в сильной тревоге поспешила к *сяну* Янь-цзы²⁶ и объяснила, что её отец опьянел в ходе совершения жертвоприношения. Она также указала, что просвещённый правитель не использует наказания для удовлетворения личных обид, а казнь её отца подорвёт авторитет Цзин-гуна. На следующий день Янь-цзы отправился на аудиенцию к *гуну* и увещевал его. Цзин-гун внял, освободил отца девушки и отменил указ о наказании за повреждение софоры.

Мораль предания: благодаря своему красноречию дочь избавила отца от наказания.

6.5 Красноречивая женщина из чуского захолустья

Однажды Цзянь-гун²⁷ из Чжэн отправил некоего *да-фу* по поручению к горам Цзиншань²⁸. На узком участке дороги ему повстречалась женщина, управлявшая телегой. Когда они поравнялись, ступица колеса телеги женщины ударила об ось колесницы *да-фу* и повредила ее. Тот разгневался и собирался схватить и высечь женщину. Она указала ему, что она постаралась прижать свою повозку к краю дороги, а возница *да-фу* не сделал того же, поэтому он и виноват в столкновении. При этом *да-фу* не рассердился на своего возницу, а переложил вину на женщину, что недостойно благородного мужа. Свои аргументы она подкрепила цитатой из «Записей Чжоу». *Да-фу* был пристыжен, он предложил ей поехать с ним в Чжэн, однако она ответила, что у неё уже есть муж и уехала.

Мораль предания: благодаря своим красноречию женщина избежала затруднения.

6.6 Девушка из Агу

Однажды, когда Конфуций и Цзы Гун²⁹ ехали на юг, им повстречалась девушка из Агу³⁰, стиравшая одежду в речке возле дороги. Конфуций захотел понаблюдать за её поведением и трижды посылал Цзы Гуна к ней с поручениями. В первый раз он послал Цзы Гуна к ней с кубком для воды, чтобы завязать беседу. Девушка приняла кубок и сначала наполнила его водой, текущей против течения, и вылила её, затем наполнила его водой, текущей по течению, и поставила кубок на песок, сказав, что, согласно церемониалу,

²⁶ Янь-цзы 晏子, также Янь Ин 晏嬰 (578–500 гг. до н. э.) — политик и мыслитель.

²⁷ Цзянь-гун 簡公 правил в 565–530 гг. до н.э.

²⁸ Цзиншань 荆山 — горная гряда на юго-западе уезда Фупин 富平 совр. пров. Шэньси.

²⁹ Цзы Гун 子貢 (520–456 гг. до н.э.) — один из любимых учеников Конфуция.

³⁰ Агу 阿谷 — местность в царстве Чу.

она не может передать кубок в руки Цзы Гуна. Вторично Конфуций послал к ней Цзы Гуна с просьбой настроить цитру. Девушка ответила, что она не разбирается в пяти звуках и не может выполнить его просьбу. В третий раз он предложил ей несколько отрезков ткани, на что она ответила, что нарушит церемониал, если примет ткани. Узнав об этом, Конфуций сказал, что она понимает чувства людей и сведуща в церемониале.

Мораль предания: не указана.

6.7 Цзюань — дочь перевозчика из Чжао

Чжаоский Цзянь-цзы³¹, пойдя походом против Чу, намеревался переправиться через реку в Чжао, но в тот день перевозчик был пьян и спал. Цзянь-цзы разгневался и хотел казнить его. Дочь перевозчика Цзюань в тревоге прибежала к Цзянь-цзы с веслом и объяснила, что ее отец, зная о прибытии высокого гостя и переживая за результат его военного похода, совершал жертвоприношения духам Девяти потоков и Трёх притоков. В результате он выпил слишком много жертвенного вина и опьянел. Она очень сокрушалась и даже предложила казнить её вместо отца. Цзянь-цзы отказался, сказав, что это не её преступление. Тогда она сказала, что поскольку её отец не осознает своего преступления, ибо спит, казнить его в таком состоянии может быть приравнено к убийству невиновного. Цзянь-цзы согласился с ней.

При попытке войска переправиться самостоятельно выяснилось, что им не хватает одного гребца, тогда Цзюань предложила помочь им, поскольку она является потомственной паромщицей. На это Цзянь-цзы возразил, что, поскольку перед походом его воины прошли очистительный обряд, им не следует плыть в одной лодке с женщиной. На это Цзюань напомнила, что, когда Чэн-тан одолел правителя Ся, а У-ван одолел правителя Шан, в их колесницы были впряжены разномастные лошади. Тогда Цзянь-цзы согласился принять её помощь. По пути она спела песню, выражающую ее желание победы войску и тревогу за судьбу отца. Цзянь-цзы был впечатлён и предложил ей стать его женой. Она отказалась, поскольку не было официального сватовства и согласия родителей. На обратном пути Цзянь-цзы попросил ее руки и она стала его женой.

Мораль предания: Цзюань проницательна и говорит правильно.

6.8 Мать Би Си из Чжао

В правление чжаоского Сян-цзы³² *цзай*³³ Би Си поднял бунт в Чжунму. Согласно законам Чжао, бунтовщики должны были быть казнены вместе

³¹ Цзянь-цзы 簡子 правил в 518–458 гг. до н. э.

³² Сян-цзы 襄子 правил в 457–425 гг. до н. э.

³³ Цзай 宰 – название одной из высших должностей, министр.

с членами семей. Мать Би Си попросила *ши* Чана дать ей возможность поговорить с Сян-цзы. Она спросила, почему за преступления сына следует казнить его мать. Сян-цзы ответил, что мать виновата в том, что плохо воспитала сына. Мать Би Си на это сказала, что, когда она воспитывала сына, он не был жестоким, став взрослым, он перешел в ведение правителя, следовательно, правитель виновен в том, что его подданный совершил преступление. Сян-цзы согласился и отпустил её.

Мораль предания: мать Би Си потребовался только один разговор с Сян-цзы, после чего он передумал перекладывать на неё вину её сына и освободил её.

6.9 Юй — придворная дама циского Вэй-[вана]

Циский Вэй-ван³⁴ после вступления на престол девять лет не интересовался делами управления. В результате удельные князья усилились и стали бороться за власть. Один из них по имени Чжоу По-ху начал расправляться со своими соперниками. Придворная домам Вэй-вана по имени Юй сказала *вану*, что Чжоу По-ху плохой человек и его необходимо удалить от двора, а приблизить следует мудрого и «обладающего путём» Бэй-го. Чжоу По-ху, узнав об этом, распространил слух о том, что у госпожи Юй в юности был роман с Бэй-го. Вэй-ван засомневался в ней, запер её в девятиэтажной башне и приказал начать расследование относительно её связи с Бэй-го. Чжоу По-ху подкупил чиновника, ведшего расследование, и тот представил *вану* ложный доклад. *Ван* заподозрил обман и отправился к госпоже Юй выяснить правду. Госпожа Юй, сославшись на примеры несправедливо осужденных праведников древности, еще раз попыталась убедить *вана* в том, что Чжоу По-ху — преступник и что *вану* следует взять бразды правления в свои руки, иначе государство погибнет. *Ван* внял её речам, освободил её и уничтожил боровшихся за власть удельных князей, в том числе и Чжоу По-ху, внушив трепет всем жителям Ци. После этого никто из чиновников царства не осмеливался халатно относиться к своим обязанностям.

Мораль предания: госпожа Ю умела выбирать хороших людей.

6.10 Чжун-ли Чунь из Ци

Чжун-ли Чунь из Ци была необыкновенно уродливой женщиной: её голова была похожа на ступу, глаза глубоко посажены, она была высокой и толстой, со вздёрнутым носом и кадыком, её шея была толстой, волосы тонкими, а кожа как будто покрыта лаком. Ей было уже 40 лет, но никто не брал её замуж.

³⁴ Вэй-ван 威王 правил в 378–343 до н. э.

Будучи не в состоянии найти мужа, она пришла к Сюань-вану³⁵ и попросилась в служанки дворца в надежде найти себе мужа. Сюань-ван спросил о её достоинствах. Она ответила, что умеет хорошо угадывать скрытое. Она сказала *вану*, что ему угрожают четыре опасности. Первая опасность — риск гибели царства после смерти *вана* из-за того, что царства Цинь и Чу враждебны, сановники коррумпированы, народ недоволен, наследник не назначен, а правитель уделяет слишком много внимания женщинам. Вторая опасность — утомление народа строительством увеселительных сооружений и приобретением драгоценных вещей. Третья опасность — наводнение двора обманщиками и льстецами, в то время как достойные люди бегут в горы, а увещающие не могут приблизиться к *вану*. Четвёртая опасность — злоупотребление правителем алкоголем и склонность к трате времени на музыкантов и актрис, в то время как его власть ослабевает.

Сюань-ван внял её словам, исправил свои ошибки и взял Чжун-ли Чунь в жёны.

Мораль предания: Чжун-ли Чунь была честна и красноречива.

6.11 Женщина [по прозвищу] Старая Шишка из Ци

У сборщицы тутовых листьев из восточного предместья Ци на шее была большая застарелая шишка, поэтому её прозвали Старая Шишка.

Однажды Минь-ван³⁶ выехал на прогулку в восточное предместье. Все жители глазели на него, и только Старая Шишка продолжала собирать тутовые листья. Минь-ван удивился и спросил её о том, почему она продолжает своё занятие, в то время как остальные глазят на выезд *вана*. Она ответила, что её родители поручили ей собирать листья, а не глазеть на *вана*. *Ван* сказал, что она очень достойная женщина и приказал посадить ее в свою повозку. Но она ответила, что без официальной помолвки не может быть с *ваном*, поскольку тогда будет считаться падшей женщиной, что для нее хуже смерти. Тогда *ван* организовал официальное сватовство, но девушка отказалась менять одежду перед поездкой к *вану*. Привезя её во дворец, он сказал своим женам, что встретил мудрую женщину, которая может многому их научить. Когда женщины увидели Старую Шишку, они начали смеяться, а вслед за ними и служанки. *Ван* смутился и сказал, что она будет выглядеть по-другому в новой одежде. Старая Шишка возразила на это, что, как ни украшай людей, их сущность проявляется в их действиях.

³⁵ Сюань-ван 宣王 правил в 319–301 гг. до н.э.

³⁶ Минь-ван 湣王 правил в 323–284 гг. до н. э.

Ван и его жёны устыдились. Затем *ван* приказал снести дворцовые постройки, засыпать пруды, ограничить пышные обеды и музыкальные представления и прекратить поставлять шёлк в задние покои. Через несколько месяцев слухи о добродетели *вана* распространились повсюду и многие князья пришли к его двору. Однако после смерти Старой Шишки царство Ци было уничтожено, *ван* бежал и был убит.

Мораль предания: женщина по прозвищу Старая Шишка проникла в суть вещей и владела церемониалом.

6.12 Сирота-изгнанница из Ци

В Цзимо в царстве Ци жила сирота. Она было настолько уродлива, что её пять раз изгоняли из деревни и три раза из общины.

Когда у *сяна* царства Ци умерла жена, сирота-изгнанница пришла ко двору Сян-вана³⁷ и сказала, что хочет поговорить с *ваном*. Когда *вану* доложили об этом, он так удивился, что даже не доел еду и сказал, что хочет встретиться с ней. Сановники возразили: человек, которого выгоняют отовсюду, неискренен и не сведущ в церемониале. Однако *ван* сказал, что человек, которого отовсюду выгоняют, просто не похож на остальных, а значит, заслуживает внимания.

Они встречались три дня для бесед. В первый день они говорили об управлении государством. На второй день они обсуждали личные качества *сяна*. На третий день *ван* спросил её как улучшить методы *сяна* в области управления. Она ответила, что *сяну* нужен близкий человек, который мог бы помогать ему. Тогда *ван* выдал её замуж за *сяна*. Через три дня учёные мужи начали во множестве прибывать ко двору Ци и управление царством было налажено.

Мораль предания: не указана.

6.13 Чжуан Чжи — жительница Чу

В начале своего правления чуский Цин-сян-ван³⁸ любил увеселения, не слушал царедворцев и, хотя ему было уже 40 лет, не имел наследника. Он изгонял увещающих его, он изгнал Цюй Юаня³⁹ и государство оказалось под угрозой вторжения войск царства Цинь. Правитель Цинь послал Чжан И⁴⁰ в Чу, чтобы посеять раздор. Под его влиянием сановники Цин-сян-вана подговорили его отправиться на юг на 500 *ли* в Тан за развлечениями.

³⁷ Сян-ван 襄王 правил в 283--265 гг. до н. э.

³⁸ Цин-сян-ван 顷襄王 правил в 298--263 гг. до н.э.

³⁹ Цюй Юань 屈原 (ок. 343--278 гг. до н.э.) — первый известный лирический поэт периода Чжань-го, министр Цин-сян-вана, был оклеветан соперником и выслан из столицы.

⁴⁰ Чжан И 張儀 (?-309 гг. до н.э.) — *сян* в царстве Цинь, дипломат.

Чжуан Чжи, которой в то время было 20 лет, поняла этот замысел и сказала своей матери о желании пойти к *вану* и указать ему на его ошибки и происки врагов. Мать не позволила ей сделать это, поэтому она ушла тайком. Она сделала флаг из палки и красного шёлка и спряталась у дороги в южном предместье. Когда *ван* увидел её, он удивился и послал спросить о том, что ей нужно. Посланный ответил, что она просит об аудиенции. Она объяснила *вану*, что его поездка на 500 *ли* безответственна, отсутствие наследника может привести к бедствиям, но, несмотря на это, *ван* не желает изменить своё поведение. Вдобавок правитель Цинь подослал Чжан И сеять раздор среди сановников и убеждать *вана* не менять свой образ жизни. Она также рассказала *вану* о созданных им трёх трудностях и пяти страданиях для народа.

Ван согласился с ней, приказал ей сопровождать его и хотел вернуться в царство, однако оказалось, что мятеж уже произошёл и ворота города закрыты. Тайно пройдя в город со стороны реки Янь, войско *вана* едва одолело мятежников.

Затем он сделал Чжуан Чжи своей женой, следовал её советам и царство Чу снова усилилось.

Мораль предания: хотя Чжуан Чжи и нарушила церемониал, её действия сохранили царство и выправили поведение *вана*.

6.14 Сюй-у — жительница Ци

Сюй-у была бедной женщиной, жившей у побережья Восточного моря в Ци. Она, её соседка Ли-у и другие женщины пользовались одной свечой, чтобы прясть по ночам. Сюй-у из-за бедности не всегда могла принести свечу. Ли-у была недовольна этим. Тогда Сюй-у возразила, что она всегда приходит первой, уходит последней, прибирается в помещении, расстилает для всех циновки, сама сидит на самой тонкой из них. Она сказала, что если в комнате будет больше на одного человека, свет от свечи не станет тусклее, и, если один человек покинет комнату, свет от свечи не станет ярче. Несмотря на то, что она не всегда приносит свечу, она вносит в общее дело свою лепту. После этого Ли-у больше не спорила.

Мораль предания: эта женщина своим красноречием сумела настоять на своём.

6.15 Дочь тай-цана из Ци

У циского тай-цана⁴¹ по имени Чунь Юй-гун была младшая дочь Ти Ин. В правление ханьского Сяо-вэнь хуан-ди⁴² Чунь Юй-гун совершил пре-

⁴¹ Тай-цан 太倉 – смотритель правительственных зернохранилищ.

⁴² Сяо-вэнь хуан-ди 孝文皇帝 правил в 179–157 гг. до н.э.

ступление и был приговорён к наказанию в Чанъани. Поскольку у него не было сыновей, он бранил своих пять дочерей, говоря, что в делах от них нет пользы. Ти Ин жалела отца, поэтому последовала за ним в Чанъань и подала прошение императору. Она указала, что, когда ее отец исполнял свои обязанности, все считали его справедливым и честным чиновником. Перенеся калечащее наказание за своё преступление, он никогда уже не сможет исправить свою ошибку. Поэтому она попросила сделать её государственной рабыней во искупление преступления её отца.

Император прислушался к её словам и, памятуя, что во времена Великого Юя наказания ограничивались знаками на одежде, которые заставляли людей стыдиться своих преступлений, согласился, что применяемые калечащие наказания не способствуют снижению преступности, а наказанные лишаются возможности стать честными, поэтому отменил их. Таким образом Чунь Юй-гун избежал наказания.

Мораль предания: речи Ти Ин способствовали принятию правителем мудрого решения и спасли её отца.

Обстоятельства проявления ума и красноречия героинь преданий

1. Защита женщинами интересов родственников мужского пола (мужа, отца, сына) или помощь им (6 глав): главы 6.1–6.4, 6.7, 6.15.
2. Защита женщинами собственных интересов или личной безопасности (4 главы): главы 6.5, 6.8, 6.10, 6.14.
3. Защита интересов государства (3 главы): главы 6.9, 6.12, 6.13.
4. Беседа (2 главы): главы 6.6, 6.11.

Характерные сюжетные ходы

В пяти главах был использован сюжетный ход, заключающийся в том, что проявление ума и красноречия женщины производят впечатление на мужчину, облеченного властью, в результате чего женщина возвышается до жены правителя или сановника: главы 6.7, 6.10–6.13. В четырёх случаях девушки выходят замуж за правителей, в одном — за сановника. Героини трёх из этих преданий (главы 6.10–6.12) были уродливы, однако их способности, ум и красноречие затмили их некрасивую внешность в глазах правителей.

Еще один характерный для нескольких преданий сюжетный ход — обращение женщины, не имеющей связей при дворе, напрямую к правителю, от решения которого зависит судьба героини, ее родственника или государ-

ства. Подобное успешное пренебрежение женщинами дистанцией власти мы можем видеть в главах 6.2 — мать Цзян И отправилась к *вану*, чтобы обвинить его сановника в краже, 6.3 — жена мастера луков смогла добиться аудиенции у *гуна*, 6.8 — мать бунтовщика добилась разговора с *ваном* о своём помиловании, 6.10 — Чжун-ли Цюнь отправилась к *вану*, чтобы получить место служанки во дворце, 6.12 — девушка попросила *вана* об аудиенции, причем это единственный случай, когда описана естественная реакция *вана* — крайнее удивление ее смелостью, 6.13 — Чжуан Чжи привлекла внимание *вана*, спрятавшись с подобием флага у дороги, по которой он проезжал, и получила возможность переговорить с ним.

Эти два сюжетных хода продвигают авторскую мысль о том, что ни внешность, ни социальный статус не имеют значения, если женщина умна и красноречива, а также формируют представление о том, что для правителя нет ничего постыдного в том, чтобы прислушаться к мнению женщины и даже приблизить ее к себе.

Виды аргументов героинь преданий

Отсылки к литургическим и литературным произведениям

Аргументы, приводимые женщинами, указывают не только на их ум, но также и на начитанность, причем в области, вряд ли в то время характерной для женщин. Дело в том, что в период, о котором идет речь — первая половина VII в. до н.э., записи *шу* и стихи *ши* были литургическими, а не литературными произведениями, исполнявшимися во время дворцово-храмовых церемоний [15, с. 56–73]. Ко времени Лю Сяна эти произведения в большинстве своём были светскими, что предполагало возможность их знания женщинами.

Тем не менее, отсылки на «стихи» и «записи» гораздо более характерны для образованного чиновника, нежели для женщины. В главе 6.2 мать Цзян И в качестве аргумента приводит слова У-вана из «Записей Чжоу» — в настоящее время аналог этого фрагмента входит в главу 4.1 *Тай ши* 泰誓 «Шу-цзина». В главе 6.15 героиня в качестве аргумента приводит строку стихотворения, в настоящее время входящего в раздел *Да-я* 大雅 «Ши-цзина».

Пример отсылки на нелитургическое стихотворение мы можем видеть в главе 6.1: наложница отгадывает желание Нин Ци устроиться на службу к Хуань-гуну по стиху, который он пропел. В то же время сам Гуань Чжун этого стиха не знал. Этот стих не входит в дошедший до нас вариант «Ши-цзина», его аналогов также нет в других древнекитайских произведениях и, вероятно, он был создан в более позднюю эпоху, нежели стихи «Ши-цзина», на что

указывает имеющийся в нём бином 20-цзя 國家 (государство), характерный в значительной степени для произведений периода Чжань-го.

Отсылки на примеры поступков мифических персонажей и исторических правителей и сановников

Многие высказывания женщин содержат отсылки как на поступки мифических персонажей и древних государей, так и на правителей и сановников относительно недавнего для героинь прошлого. Наложница Цзин в главе 6.1 упоминает Тай-гун Вана 太公望 (родоначальник правящего дома царства Ци 齊, наставник чжоуского У-вана), И-иня 伊尹 (сановник шанского Чэнтана), Гао-цзы 皋子 (сын Гао Яо 皋陶, мифического справедливого судьи). В главе 6.3 жена цзиньского мастера луков приводит в качестве аргумента поступки мифических персонажей Яо 堯 и Гун-лю 公劉 (правнук мифического Хоу-цзи 后稷), а также события недавней (для героев предания) истории — действия циньского Му-гуна (659–621 гг. до н.э.) и сановника чуского Чжуан-вана (613–591 гг. до н.э.).

В главе 6.4 дочь человека, повредившего софору вана, апеллирует к событиям времени сунского Цзин-гуна (516–451 гг. до н.э.). В этой отсылке любопытно несовпадение, демонстрирующее большой интервал в отношении к событию, на которое ссылается героиня главы 6.4, и времени записи этой истории: девушка говорит о периоде правления сунского Цзин-гуна (516–451 гг. до н.э.) как о чём-то давнем: «Некогда во времена сунского Цзин-гуна» (昔者宋景公之時), несмотря на то, что для нее этот правитель является современником — в главе 6.4 речь как раз идёт о софоре циского Цзин-гуна (547–490 гг. до н.э.). Циский Цзин-гун начал править на 31 год раньше сунского Цзин-гуна, а закончилось его правление на 39 лет раньше. В течение 26 лет эти правители находились на престоле одновременно. Сказать в отношении периода правления сунского Цзин-гуна как о чём-то, что имело место «некогда», мог только человек, для которого это событие было отдалено во времени, это естественно для автора периода Хань, но неестественно для героини.

Героиня главы 6.12, поставленная перед необходимостью подкрепить свою теорию о том, что способным сановникам требуется человек, с которым можно посоветоваться, что усилит эффективность его помощи вану, упоминает в качестве исторических примеров чуского Юй Цю-цзы 虞邱子 и Сунь-шу Ао 孫叔敖, яньского Го Вэя 郭隗 и Юэ И 樂毅.

Рассуждения о принципах управления государством

Рассуждения, похожие на фрагменты древнекитайских трактатов об управлении государством, мы можем увидеть в главах 6.10, 6.12 и 6.13.

В главе 4.10 говорится о четырёх опасностях (*сы дай* 四殆) для государства, а в главе 6.13 героиня перечисляет пять видов страданий (*у хуань* 五患), губительных для государства. Подобные построения очень характерны для китайских философских трактатов. Что касается фрагмента главы 6.10, то он имеется также в другом произведении авторства Лю Сяна — «Синь суй», скорее всего, это его собственные рассуждения. Перечисление пяти видов страданий (не совпадающее с имеющимся в главе 6.13) мы также можем увидеть в «Хань Фэй-цзы»⁴³. В «Мо-цзы»⁴⁴, напротив, перечислены семь видов страданий. Однако рассуждений, аналогичных данному фрагменту главы 6.13, в древнекитайских памятниках не имеется.

Рассуждение об «столпе царства» (*го чжи чжу* 國之柱), приведённое в главе 6.12, также не встречается в других древнекитайских произведениях. Героиня говорит следующее:

柱，相國是也。夫柱不正則棟不安。棟不安則榱桷墮。則屋幾覆矣。王則棟矣，庶民榱桷也，國家屋也。夫屋堅與不堅，在乎柱。國家安與不安，在乎相。今大王既有明知，而國相不可不審也。

«Столпом является *сян* царства. Если столп не прям, тогда балки [крыши] неустойчивы. [Если] балки неустойчивы, тогда стропила и навес обвалятся. И тогда дом скоро разрушится. *Ван* в этом случае — балки, многочисленный народ — стропила и навес, государство — дом. Прочность и непрочность дома зависят от столпа. Устойчивость и неустойчивость государства зависят от *сяна*. Ныне великий *ван* обладает высветленными знаниями, поэтому *сян* царства не может не быть компетентным».

Аналогия

В главе 6.2 мать несправедливо обвинённого и отстранённого от должности *да-фу* моделирует ситуацию, аналогичную той, что привела к разжалованию её сына, чтобы продемонстрировать *вану* несправедливость его решения. Поскольку *лин-инь* обвинил её сына в действиях грабителя, вторгшегося во дворец *вана*, она обвинила *лин-иня* в действиях вора, укравшего принадлежавшую ей ткань. Эта аналогия сделала очевидной абсурдность обвинения её сына.

⁴³ «Хань Фэй-цзы» 韓非子 — трактат одного из крупнейших теоретиков легизма Хань Фэй 韓非 (280–233 до н.э.) [16].

⁴⁴ «Мо-цзы» 墨子 — философский трактат V–III вв. до н.э., излагающий учение школы *мо-цзя* 墨家. Назван по имени основоположника этой школы Мо Ди 墨翟 (V — начало IV в. до н.э.) [17].

Логическое построение

Главная героиня главы 6.8 путём логических построений доказала правителю Чжао, что в преступлении её сына виновен он сам, поскольку мать может отвечать за человека только пока он мал, а ответственность за взрослого лежит на правителе.

Юридические тонкости

В главе 6.7 дочь паромщика, защищая отца, воспользовалась трактовкой закона, согласно которой невозможно наказать человека, который не осознает свою вину, поскольку находится в бессознательном состоянии, следовательно, его казнь может быть приравнена к убийству невиновного. Она надеялась, что до того момента, как её отец проснётся, она сумеет умиливать Цзянь-цзы, чтобы тот не казнил её отца.

Личные качества героинь преданий

На примере описанных в главах части образцов поведения женщин мы можем составить представление о том, какими качествами, на взгляд автора, должна обладать женщина. В первую очередь данный раздел «Ле нью чжуань» поощряет умение женщины быть красноречивой — ведь именно благодаря произнесенным ими речам они добивались поставленных целей либо отводили опасность от своих близких.

Умение опираться в своих рассуждениях на «стихи» и «записи», другие литературные произведения, а также на известные исторические прецеденты должны были утвердить женщин в желании получать образование. Предания также поощряют такие качества как самопожертвование, патриотизм, самостоятельность суждений.

Заключение

В результате проведенного исследования раздела «Ле нью чжуань» «Красноречивые и проникающие [в суть вещей]» нами были выявлены следующие характеристики содержащихся в нем преданий.

Предания расположены в хронологическом порядке. Возможность определить время действия предоставляется упоминанием в текстах глав определенных исторических персонажей, как правило — собеседников героинь. Действие первой главы происходит в период правления циского Хуань-гуна

(685–643 гг. до н.э.), действие последней — в правление ханьского императора Сяо-вэнь хуан-ди (179–157 гг. до н.э.). География преданий представлена царствами Ци, Чу, Чжао, Цзинь, Чжэн и империей Хань.

Источники сведений для большинства преданий часто неизвестны. Для трёх глав более ранними источниками сведений стали «Янь-цзы Чунь-цю» (для главы 6.4), «Хань ши вай-чжуань» (для главы 6.6) и «Ши-цзи» (для главы 6.15). Для остальных глав источниками сведений могли стать какие-либо рассказы, бытовавшие в среде простого народа, но нельзя также исключать вероятность того, что Лю Сян мог быть единственным автором этих преданий. Указанием на это может служить содержание аргументов, выдвигаемых женщинами: отсылки на канонические произведения, исторические прецеденты, тонкости юридического характера, рассуждения о принципах управления государством — все это свидетельствует об уровне образования и эрудированности, свойственных самому автору.

Героини преданий защищают не только свои собственные интересы или интересы близких людей, но также беспокоятся и о судьбе государства, предпринимая смелые и решительные поступки. Признанием ума женщин служит их быстрое возвышение до жён правителей и сановников, описанное в главах 6.7, 6.10–6.13. Безусловно, большинство смоделированных в главах раздела ситуаций выглядят нереалистично — например, возможность добиться аудиенции у правителя для простолюдинки, заключение брака с правителем и др.

Несмотря на то, что «Ле нью чжуань» были задуманы как поучение для правителя, героини преданий могли быть поучительным примером для женщин, поощряя их стремиться к образованию, мыслить нестандартно, быть решительными защитницами интересов близких и государства.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Алимов И.А., Кравцова М.Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: в 2 ч. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2014. Часть 1. 1408 с.
2. Рифтин Б.Л. Бамбуковые страницы. М.: «Восточная литература», 1994. 415 с.
3. Алимов И.А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2014. 592 с.
4. Кириченко А.Д. Жизнеописание наложницы сяского Цзе Мо-Си в *Ле нью чжуань* Лю Сяна // 50-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. I, ч. 1. М.: Институт востоковедения РАН, 2020. 871 с. С. 329–343.
5. Кириченко А.Д. Жизнеописание Сюань-Цзян, супруги вэйского Сюань-гуна, в *Ле нью чжуань* Лю Сяна (в сравнении с заметками о ее жизни из *Чунь цю Цзо чжу-*

ань и Ши цзи) // 50-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. I, ч. 2. М.: Институт востоковедения РАН, 2020. С. 218–235.

6. Кабалоева А.М. Особенности поэтики “Жизнеописаний женщин” Лю Сяна. Магистерская диссертация. Научный руководитель И.И. Семененко. М.: ИСАА МГУ, 2019.

7. Kinney A.B. Exemplary Women of Early China. The Lienü zhuan of Liu Xiang // Translated and edited by A.B. Kinney. New York: Columbia University Press, 2014. 416 p.

8. Кабалоева А.М. Особенности поэтики «Жизнеописаний женщин» Лю Сяна на примере биографии «Жена Яна из Цзинь Шу Цзи» // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2021. № 3. М.: Издательский дом МГУ, 2001. С. 51–61.

9. Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / Изд. текста, пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. М. Ю. Ульянова при участии Д. В. Деопика и А. И. Таркиной. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2005. 311 с.

10. Кобзев А.И. Го юй // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006. 727 с. С. 197–198.

11. Пань Фу-энь. Ши цзи // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006. 727 с. С. 623–625.

12. Чунь цю Цзо чжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / Исслед., пер. с кит. гл 1–5, коммент. и указ. М. Ю. Ульянова. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011. 334 с.

13. Переломов Л.С. Гуань Чжун // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006. 727 с. С. 206–207.

14. Кроть Ю.Л., Романовский Б.В. Метрология // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; ИДВ РАН. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2009. 1087 с. С. 321–339.

15. Шу-цзин («Канон записей») / Исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г. С. Поповой. М.-СПб.: Нестор-история, 2020. 408 с.

16. Переломов Л.С. Хань Фэй-цзы // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. Издательская фирма «Восточная литература», 2006. 727 с. С. 477.

17. Титаренко М.Л. Мо-цзы // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. Издательская фирма «Восточная литература», 2006. 727 с. С. 357–358.

А.Ю. Блажкина

Институт Китая и современной Азии РАН

Образ добродетельной женщины в конфуцианском трактате «Речи школы Конфуция»

Введение



Вряд ли кто-то будет оспаривать тот факт, что в центре китайской философской мысли, а в особенности конфуцианства стоит этическая проблематика. Как пишет А.И. Кобзев: «Одним из определяющих специфику китайской философии качеств является ее универсальная этицированность, то есть не просто превалирование этической проблематики, но и последовательное рассмотрение с точки зрения морали всех основных философских тем...» [1, с. 7]. Общим местом в конфуцианских трактатах является то, что в них исконно большое внимание уделяется описанию примеров добродетельных людей, а точнее — добродетельных мужчин, но когда речь заходит о женщинах, то такие примеры довольно редки. Видный историк китайской философии Тан И-цзе 湯一介 указывал, что: «Изучение теории феминизма на Западе имеет почти столетнюю историю, тогда как в Китае это направление мысли стало популярным лишь в последние несколько лет... исследование женской сущности — это область исследований, которой следует уделить особое внимание. И дело не в том, что женщины представляют собой половину населения, а в том, что исследования в этой области затрагивают многие аспекты религии, философии, истории, литературы, искусства и т. д. Такого рода исследования помогут значи-

тельно продвинуть современное изучение культуры и всесторонне углубить его»¹ [2, с. 1–3]. Если говорить конкретно о конфуцианстве, многовековом базисе духовной культуры Китая, то гендерный вопрос, а точнее вопрос о сущностных характеристиках нравственности женщин, хотя и имеет долгую историю, но вместе с тем не был ключевым и почти всегда находился на интеллектуальной периферии соответствующей традиции.

По всей вероятности, своими истоками он уходит в памятник «Беседы и суждения» (*Лунь юй* 論語): «Учитель сказал: “Только женщину и ничтожного трудно воспитать: когда их приближаешь, — не слушаются, когда отдаляешь, — злобятся»» [3, с. 406]. 子曰：唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨 (XVII, 25). В истории китайской философии существовали разные трактовки данной цитаты. Утверждение на первый взгляд выглядит уничижительным по отношению к женщине, долгое время таковым оно и считалось, однако сейчас большинство современных исследователей сходятся на том, что такого отношения к женщине в цитате из «Бесед и суждений» не прослеживается. В подтверждение данного тезиса профессор Фэн Кэ-чжэн 馮克正 написал серию из четырех статей, в которых детально и глубоко исследовал историю данного вопроса. Он приходит к выводу, что очевидно, «Конфуций произнес эту фразу, чтобы заострить внимание на недостатке благосклонности в период Чунь-цю времен эпохи Западная Чжоу, эта фраза также является политическим суждением. Это не поверхностное суждение о “женщинах” и “ничтожных людях”, оно не несет в себе идею пренебрежительного отношения к женщинам»² [4, с. 21]. Таким образом, китайские специалисты прилагают немалые интеллектуальные усилия для того, чтобы обосновать позитивное или хотя бы нейтральное отношение конфуцианских мыслителей к слабому полу.

Вместе с тем едва ли Конфуция и его последователей можно заподозрить в том, что свои философские изыскания они адресовали слабому полу или же наделяли женщин особого рода нравственным началом, отличным от мужчин. Что касается педагогической стороны вопроса, такой неизменно важной для всех конфуцианцев, то вполне достаточно будет и того, что женщина в принципе поддается воспитанию. Пожалуй, самым известным текстом, целиком и полностью посвященном женщинам, в котором подробно

¹ 女性主義理論的研究，在西方大體上已經有近百年的歷史，而在中國則是近是幾年來才開始流行的一種思潮。。。而女性研究是應收到特別重視的研究領域，這不是由於「女性」站人口的一半，而且這一領域的研究涉及許多宗教，哲學，歷史，文學，藝術等等諸多方面，它會大大推動。我們今日的文化研究，使之縱深發展。

² 看出孔子說的這句話是針對西周春秋時代的寵幸之禍而發的一個政治性命題，不是對「女子」「小人」的泛泛評論，不含有輕視婦女的思想。

разбирается типология женских поведенческих образов с точки зрения конфуцианской морали, является сочинение ханьского ученого и библиографа Лю Сяна 劉向 (79 г. до н.э.–6 г. до н.э.) «Жизнеописания знаменитых женщин» (*Ле нью чжуань* 列女傳). В нем содержится 110 биографических очерков о жизни знаменитых женщин древнего Китая, в отдельный раздел выделена серия биографий «грешных и развратных женщин» (*не би чжуань* 孽嬖傳) [5].

В трактате «Речи школы Конфуция» (*Кун-цзы цзя юй* 孔子家語)³, который выступает объектом настоящего исследования, образу нравственной женщины также уделяется определённое внимание. Главными добродетелями слабого пола в «Кун-цзы цзя юй» являются целомудрие (*чжэнь* 貞) и послушание (*шунь* 順): «В женщинах высоко ценили целомудрие и послушание» 女尚貞順 (I, 4); «Женщины целомудренные» (*нью чжэнь* 女貞) (III, 6)⁴. И целомудрие, и послушание в большей степени именно женские добродетели, в частности, термин «целомудрие» не применяется в отношении мужчин. Послушание — в первую очередь характеристика худородных (*цзянь* 賤) и презренных (*бэй* 卑), всегда знаменует собой отношение младших по отношению к старшим. Издревле оно понимается конфуцианской традицией в позитивном ключе.

В главе «Разъяснения о подлинной морали» (*чжэн лунь цзе* 正論解)⁵ приводятся конкретные примеры женского трудолюбия, утонченных манер, уважения этических норм древности и подлинной мудрости, все эти добро-

³ «Речи школы Конфуция» (*Кун-цзы цзя юй* 孔子家語) — философский памятник, до недавнего времени приписываемый ученому-конфуцианцу Ван Су 王肅 (195–256), жившему в царстве Вэй в эпоху Троецарствия (220–280). Ван Су занимал различные административные должности при дворе, кроме того, занимался толкованиями классических трактатов, таких как «Чтимая книга» (*Шан шу* 尚書), «Канон поэзии» (*Ши цзин* 詩經), «Беседы и суждения» (*Лунь юй* 論語), «Записки о ритуале» (*Ли цзи* 禮記), «Чжоуские ритуалы» (*Чжоу ли* 周禮), «Комментарии [господина] Цзо» (*Цзо чжуань* 左傳) и др. Изначально трактат «Кун-цзы цзя юй» состоял из 27 цзюаней, до нас дошли только 10. В современном виде «Кун-цзы цзя юй» разделен на 44 главы. Содержание данного текста составляют истории из жизни Кун-цзы, его беседы ближайшими учениками, а также видными политическими деятелями того времени. Эти беседы представляют собой философские диалоги, касаются важнейших онтологических, этических, эстетических и эпистемологических вопросов. По всей вероятности, даже если не окончательный вариант текста «Кун-цзы цзя юй» был отредактирован и записан Ван Су, то данный текст, скорее всего, имел более древний прототип — заметки ближайших учеников Кун-цзы.

⁴ Перевод выполнен Блажкиной А.Ю. по электронному тексту «Кун-цзы цзя юй» [6]. Здесь и далее, если не указано специально, в квадратных скобках дается ссылка на соответствующую главу и параграф (*чжан*) «Кун-цзы цзя юй».

⁵ В данном случае 論 читается как 倫.

детели не являются гендерно-специфичными, они в равной степени присущи как мужчинам, так и женщинам:

«Мать Гун-фу Вэнь-бо⁶ беспрестанно сучила пряжу, Вэнь-бо увещевал ее [бросить это занятие]. Мать сказала: “В древности супруга *вана* собственноручно ткала шелковые ленты для парадного головного убора [Сына Неба]. Жены *гунов* и *хоу* ткали шнуры для головного убора, жены *цинов* ткали парадный пояс с кистями. Жены чиновных особ изготавливали ритуальное облачение, жены служилых-*ши* изготавливали парадные одежды для приемов во дворце. Жены простолудинов ткали одежду для своих мужей. Осенью снимали урожай, зимой совершали жертвоприношения и подносили плоды своей работы. [Зимой] мужчины и женщины сучили пряжу, кто допускал ошибку, тот не принимал участия [в жертвоприношении]. Это установление совершенномудрых *ванов*. Ныне я вдова, а ты вновь на службе. С утра до вечера прилежно работаю, беспокоясь о том, чтобы не забыть ремесло предков. А если поддаться лени, то, как же тогда избежать обвинений”? Услыхав об этом, Кун-цзы воскликнул: “Ученики, запомните! Женщину из клана Цзи можно назвать превосходной”!»

公父文伯之母紡績不解，文伯諫焉。其母曰：「古者王后親織玄統。公侯之夫人，加之紘紕。卿之內子為大帶。命婦成祭服。列士之妻，加之以朝服。自庶士已下，各衣其夫。秋而戎事，烝而獻功，男女紡績，愆則有辟。聖王之制也。今我寡也，爾又在位。朝夕恪勤，猶恐亡先人之業，況有怠惰，其何以避辟？」孔子聞之，曰：「弟子志之！季氏之婦，可謂不過矣。」(XLI, 17).

Из текста следует, что Кун-цзы относился к этой женщине⁷ с большим уважением и пиететом, он восхваляет ее наравне с мужчинами:

«Когда умер Гун-фу Му-бо⁸, [его жена] Цзин-цзян рыдала [только] днем. Когда умер [Гун-фу] Вэнь-бо, [его мать] Цзин-цзян рыдала [только] ночью. Кун-цзы сказал: “Женщину из клана Цзи

⁶ Гун-фу Вэнь-бо 公父文伯 или 公甫文伯 или Гун-фу Чу 公父歟 — луский чиновник в ранге *дафу*, двоюродный дядя главного министра царства Лу — Цзи Кан-цзы.

⁷ О мудрости и добродетельности Цзин-цзян подробно рассказано в памятнике «Речи царств» (*Го юй* 國語) [7, с. 101–105], приведенные выше отрывки из трактата «Кун-цзы цзя юй» практически полностью совпадают с текстом «Го юй». Описанию биографии Цзин-цзян посвящена отдельная глава — «Цзин-цзян из луского клана Цзи» (*Лу Цзи Цзин-цзян* 魯季敬姜) сочинения «Жизнеописания знаменитых женщин» (*Ленюй чжуань* 列女傳).

⁸ Гун-фу Му-бо 公父穆伯 — луский аристократ, сын Цзи Дао-цзы 季悼子 и брат Цзи Пин-цзы 季平子.

можно назвать знающей ритуал. В любви она не ведаёт личных побуждений и соблюдает различие между высшим и низшим»

公父穆伯之喪，敬姜晝哭；文伯之喪，晝夜哭。孔子曰：「季氏之婦，可謂知禮矣！愛而無私，上下有章。」 (XLII, 17).

Фактически, Кун-цзы признавал, что Цзин-цзян имеет подлинное знание сущности ритуала — это и есть знание различия между высшими и низшими (*шан ся ю чжан* 上下有章), а также полагал, что она действует согласно с ритуалом. В конфуцианстве осмысление пола человека неразрывно связано с ритуалом. Человек становится социально значимым «мужчиной» (*нань* 男) или «женщиной» (*нюй* 女) только тогда, когда совершает определенного рода ритуалы, гендерная дифференциация заложена также в различные семейные и общественные роли. По сути дела, конфуцианская этическая доктрина как отражение натурфилософских взглядов о дихотомии *инь-ян* зиждется на выявлении, четком разграничении и осознании дифференциации высших и низших: человека и Неба, мужчины и женщины (мужа и жены), государя и подданного, старших и младших и т.д. Ясное понимание такого рода размежевания, а также осуществление надлежащей поведенческой практики — одно из основных требований, предъявляемых к добродетельному человеку вне зависимости от гендерной принадлежности. Как мы видим, Цзин-цзян соответствовала данным требованиям, за что и удостоилась похвалы Учителя.

Цзин-цзян выступает в «Кун-цзы цзя юй» в качестве интеллектуального идеала женщины-аристократки:

«Когда скончался Гун-фу Вэнь-бо, все его жены и наложницы рыдали беззвучно. [Мать Гун-фу Вэнь-бо], Цзин-цзян, предостерегая, сказала: “Я слышала, служилые-ши умирают за того, кто любит заниматься государственными делами; а женщины умирают за тех, кто любит жен и наложниц. Ныне мой сын безвременно почил, но я не желаю, чтобы о нем думали как о женолюбце. Если вы хотите совершать жертвоприношения предкам, то прошу вас не дурнеть лицом, не рыдать безутешно, не бейте себя в грудь, не делайте скорбное выражение лица, не увеличивайте [время] ношения траура, а снизьте его на одну степень, следуйте ритуалу и будьте спокойны, тем самым прославите моего сына”. Услышав об этом, Кун-цзы сказал: “Мудрость девушки не сравнится с мудростью женщины, мудрость юноши не сравнится с мудростью мужчины. Мать Гун-фу [Вэнь-бо] поистине мудра. Разбираясь в [человеческих] чувствах, она ограничила ритуал и тем самым высветила высшую добродетель своего сына”!»

公父文伯卒，其妻妾皆行哭失聲。敬姜戒之曰：「吾聞好外者，士死之；好內者，女死之。今吾子早夭，吾惡其以好內聞也。二三婦人之欲供先祀者，請無瘠色，無揮涕，無拊膺，無哀容，無加服，有降服，從禮而靜，是昭吾子也。」孔子聞之，曰：「女智無若婦，男智莫若夫。公文氏之婦，智矣。剖情損禮，欲以明其子為令德也。」 (XLIII, 20).

Кроме того, она является аналогом благородного мужа, следует основополагающим этическим константам конфуцианства, а потому вслед за ней, «женщины из клана Гун-фу придерживаются середины и стремятся к добродетели, выправляют посредством ритуала» 公父氏之婦，動中德趣，度於禮矣。 (XLIV, 13).

Согласно «Кун-цзы цзя юй» добродетельная женщина может служить косвенной причиной изменений в отправлении траурного ритуала, по крайней мере, одно такое свидетельство обнаруживаем в тексте. Кроме Цзин-цзян в «Кун-цзы цзя юй» содержится упоминание о матушке-воспитательнице луского Сяо-гуна⁹, где она названа «прекрасной» или «добродетельной» (лян 良). Правитель любил и уважал ее до такой степени, что носил по ней траур как по родной матери:

«В древности, когда умирала матушка-воспитательница Сына Неба, он надевал траурный головной убор из белой ткани и тем самым выражал [скорбь]». После чего гун надел траурный головной убор из белой ткани в знак траура по своей матушке-воспитательнице. Обычай соблюдать траур по матушке-воспитательнице так же, как и по родной матери, начался лишь с луского Сяо-гуна».

古者天子喪慈母，練冠以燕居。遂練冠以喪慈母。喪慈母如母，始則魯孝公之為也。 (XLIII, 12).

Более того, в тексте прямо сказано, что женщины принимают участие и в ритуальной практике, например в жертвоприношении духу очага (*фань чай юй цзао* 燔柴於灶) — это жертвоприношение, которое должны совершать пожилые женщины (*лао фу* 老婦) (XLII, 7). Что касается ритуала как поведенческой основы этики, то к должному проявлению эмоций, к знанию содержания норм этикета, к внешнему виду женщин предъявляются довольно жесткие требования. В частности, в «Кун-цзы цзя юй» Учитель дает наставления своей племяннице касательно траурной прически (*чжуа* 髻): «Шпилька из орешника должна быть длиной в один *чи*, а длина ленты, [скрепляющей волосы], должна быть в восемь *цуней*» 蓋榛以為笄，長尺，而總八寸。 (XLII, 18).

⁹ Сяо-гун (孝公) (?–769 гг. до н.э.) — правитель царства Лу (795–769 гг. до н.э.) по имени Чэн 称.

В основном сфера церемониальной практики, в которой в той или иной степени участвовали женщины, ограничивалась траурным, погребальным и свадебным ритуалами (целью брака в конфуцианстве, во-первых, было обеспечение жертвенного служения в храме предков, а во-вторых, продолжение рода, обе эти цели объединяются глобальной целью — поддержание вселенской гармонии в Поднебесной). Составной частью последнего был ритуал поднесения сговорных даров родителям невесты (*хунь пинь чжи ли* 婚聘之禮), который «устанавливает различие между мужчинами и женщинами, выявляет чувство долга между супругами» 別男女，明夫婦之義也 (XXX, 1). Что касается траурного ритуала, то его внутреннее содержание было настолько глубоко, а нравственное значение настолько велико, что среди «трех случаев, когда нельзя отсылать [от себя жену]» (*сань бу цюй* 三不去) (т. е. разводиться), анонимный автор «Кун-цзы цзя юй» выделяет «совместное перенесение [мужем и женой] траурного ритуала» (XXVI, 1).

В то же время, такая довольно ограниченная сфера вовлеченности слабого пола в пространство социального космоса выглядит вполне логично, исходя из привычного образа жизни женщины в традиционном обществе:

«Женщина следует наставлениям мужчины и укрепляет [их] принципы. Поэтому долг [женщины] не действовать самочинно, а осуществлять Дао трех покорностей. В юности подчиняться отцу и старшим братьям, в замужестве — мужу, после смерти мужа — сыну. [Женщине] не разрешается повторно выходить замуж, и покидать женскую половину дома. Ее дело — готовить пищу и только. Находиться за порогом дома за исключением посещения похорон родственников — не соответствует долгу. Женщина не действует самочинно, не отправляется по делам в одиночку, сначала тщательно обдумывает, а затем делает, сначала проверяет, а потом говорит, не предается праздности днем, если передвигается ночью, то всегда освещает себе путь — в этом добродетель обычной женщины»

女子者，順男子之教而長其理者也。是故無專制之義，而有三從之道；幼從父兄，既嫁從夫，死從子，言無再醮之端，教令不出于閨門，事在供酒食而已，無閭外之非義也，不越境而奔喪，事無擅為，行無獨成，參知而後動，可驗而後言，晝不遊庭，夜行以火，所以效足婦之德也。(XXVI, 1).

Женщина не существует автономно, «не действует самочинно» (*ши у шань вэй* 事無擅為) (XXVI, 1), она всегда рассматривается в связи с мужчиной: отцом, мужем, сыном. Как отмечает в своей работе «Женские божества, женская алхимия, женский Дао-Путь» (Нюй шэнь, нюй дань, нюй дао 女神女丹

女道) современный исследователь Ли Су-пин 李素平: «В феодальном обществе Китая высшая жизненная ценность и моральный стандарт женщины — быть почтительной женщиной, достойной женой и прекрасной матерью. Вся ценность и смысл жизни женщины фактически находилась во власти трех мужчин: отца, мужа и сына». 在中國封建社會，女性最高的人生價值，美德規範是做一個孝婦，賢妻與良母。女人一生的全部價值和意義實際上被三個男人所支配左右：父親，丈夫，兒子» [2, с. 52]. Как мы видим, данное высказывание вполне справедливо и в отношении идейного содержания «Кун-цзы цзя юй». Женщина существует для мужчины, назначение ее бытия раскрывается через надлежащие взаимоотношения с мужчиной, и в этом нет ничего уничижительного или оскорбительного. В конфуцианской философии и гендерные, и социальные роли всегда четко разграничены, именно это гарантирует гармоничное функционирование всей Поднебесной.

В тексте «Кун-цзы цзя юй» мы не найдем негативных высказываний о слабом поле, за исключением упоминаний о распущенных, вульгарных женщинах, фривольных певичках, способных погубить правителя и ввергнуть страну в состояние хаоса:

«Кун-цзы был министром в царстве Лу. Цисцы опасались, что правитель Лу может стать гегемоном, и решили погубить Лу. [Цисцы] отобрали восемьдесят лучших девушек, нарядили их в дорогие одежды, посадили в сорок колесниц, запряженных четверкой пегих лошадей, и оправили государю царства Лу¹⁰. Посланник из Ци достиг Южных ворот царства Лу, расставил колесницы с наряженными певичками и остановил лошадей. [Луский дафу] Цзи Хуань-цзы тайно переоделся и решил осмотреть дары, после трех раз он хотел принять [циские подношения]. [Цзи Хуань-цзы] посоветовал правителю Лу поехать туда окольной дорогой. Он ездил туда целыми днями, пренебрегая делами управления страной. Цзы Лу сказал Кун-цзы: “Учитель, Вы можете уезжать”. Кун-цзы ответил: “Ныне в Лу будет совершаться жертвоприношение Небу и Земле, если жаренное жерт-

¹⁰ Данный эпизод описан в «Ши цзи», гл. «Кун-цзы ши цзя» («Наследственный дом Кун-цзы — Конфуция»): «Тогда отобрали в княжестве Ци восемьдесят красивых девушек, одели их в разукрашенные одежды, научили их танцам и музыке и отправили лускому правителю на тридцати повозках, запрягая в каждую по четыре лошади под вышитыми попонами. Повозки с музыкантами остановились за высокими воротами к югу от столицы Лу. Цзи Хуань-цзы, узнав о подарке, переоделся и скрытно отправился посмотреть дар. Сделав это два или три раза, он решил принять посланное и предложил правителю Лу приехать [туда] окольной дорогой. Они ездили туда целыми днями, забросив государственные дела» [8, с. 134–135].

венное мясо будет роздано *дафу*, то не будет нарушено постоянство и я все еще смогу остаться [в Лу]”. Хуань-цзы принял в дар певичек, правитель и министры предавались разврату и безделью, три дня не занимались государственными делами. А жаренное жертвенное мясо не было роздано [*дафу*]. Кун-цзы отправился в путь, остановившись на ночлег за городскими воротами. Многие люди провожали его, некто спросил: “Учитель, не совершаете ли Вы ошибку?” Кун-цзы ответил: “Могу я спеть?”. В песне сказано: “Голоса этих женщин заставили меня покинуть родину, появление этих женщин может привести [страну] к гибели. Ведя беззаботную жизнь, едва ли дотянешь до следующего года”»!

孔子相魯。齊人患其將霸，欲敗其政。乃選好女子八十人，衣以文飾而舞容璣，及文馬四十駟，以遺魯君。陳女樂、列文馬于魯城南高門外，季桓子微服往觀之，再三，將受焉。告魯君為周道遊觀，觀之終日，怠於政事。子路言於孔子曰：「夫子可以行矣。」孔子曰：「魯今且郊，若致膳於大夫，則是未廢其常，吾猶可以止也。」桓子既受女樂，君臣淫荒，三日不聽國政，郊又不致膳俎。孔子遂行，宿於郭屯。師已送，曰：「夫子非罪也？」孔子曰：「吾歌可乎？」歌曰：「彼婦人之口，可以出走；彼婦人之請，可以死敗。優哉遊哉，聊以卒歲。」(XIX, 7).

Заключение

Предварительный анализ образа добродетельной женщины в конфуцианском трактате «Речи школы Конфуция» позволяет сделать следующие выводы: во-первых, женщина наделена аналогичным мужчине нравственным началом. Главное проявление добродетели женщины в рамках социального космоса — это целомудрие, однако данный термин не употребляется по отношению к мужчинам. Во-вторых, бытие женщины всегда сопряжено с бытием мужчины, и в общественной, и в ритуальной практике функции женщины весьма ограничены и строго определены. В-третьих, в «Кун-цзы цзя юй» негативные высказывания о слабом поле единичны, и в то же время есть место для позитивной оценки моральных и интеллектуальных качеств отдельных представительниц аристократических семей, которых можно рассматривать в качестве примеров аналога «благородного мужа». Настоящая статья не претендует на статус комплексного и всестороннего исследования, она лишь позволяет наметить основные направления для будущих научных изысканий.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. 911 с.
2. Ли Су-пин. Нюй шэнь нюй дань нюй дао (Женские божества, женская алхимия, женский Дао-Путь). Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ 2004. 李素平. 女神女丹女道。北京: 宗教文化出版社 2004年。548頁。
3. Беседы и суждения «Лунь юй» / Учреждение Российской акад. наук Ин-т Дальнего Востока РАН, Исслед. о-во «Тайцзи»; науч. пер. Лукьянов А.Е.; поэтическое излож. Абраменко В.П. М.: Форум, 2011. 463 с.
4. Фэн Кэ-чжэн. Чунсинчжихо дэ лиши цзяосюнь юй кун-цзы дэ гаоцзе вэй нюйцзы юй сяожэнь вэй нань ян е бянь сы (Исторический урок благосклонности, вызывающей катастрофу, и предостережение Конфуция — «Только женщину и ничтожного трудно воспитать». Часть 4. «Цзоу цзин Кун-цзы» цзачжи, 2022. № 3. С. 21–26. 冯克正。宠幸致祸的历史教训与孔子的告诫 —“唯女子与小人为难养也”辨（四）《走进孔子》杂志, 2022年。第3期, 第21–26頁。
5. Лисевич И.С. Предисловие и комментарий: Лю Сян. Жизнеописания знаменитых женщин. Фрагменты. Перевод с древнекит. Б.Л. Рифтина // Проблемы Дальнего Востока, 1990. № 6. С. 150–167.
6. Кун-цзы цзя юй 孔子家語. (Речи школы Конфуция). URL: <https://ctext.org/kongzi-jiauyi>
7. Го юй (Речи царств) / пер. с кит., вступ. и примеч. Таскина В.С.; отв. ред. Крюков М.В. М.: Наука, 1987. 470 с.
8. Сыма Цянь. Исторические записки / пер. Вяткина Р.В. Том VI. М.: Восточная литература, 1992. 484 с.

О.А. Бонч-Осмоловская

Институт восточных рукописей РАН

Добродетель женщины как гарант мировой гармонии: консервативный феминизм по-конфуциански

*У человека большею частью всего по два
Алкмеон Кротонский*

Введение



Второстепенное положение женщины в традиционном обществе уже стало общим местом как в научной, так и в популярной литературе, и китайские реалии здесь не исключение¹. Складывается впечатление, что угнетенное положение женщин в Китае было некой феодальной константой, свойственной равным образом как философской мысли, так и повседневному общественному укладу на всем протяжении китайской истории. На первый взгляд, действительно, с точки зрения современной свободы самовыражения, да и с точки зрения юридических прав, подавляющее большинство китайских женщин имперского периода сложно назвать, выражаясь опять-таки современным языком, независимыми или творчески реализовавшимися². Здесь и патриархальность общества, место женщины во внутренних

¹ Это неравенство зачастую становится одним из основных акцентов исследования, например, см. [1; 2; 3].

² О правовой стороне вопроса, например, см. [4].

помещениях дома, отсутствие прав на владение собственностью или личным именем. Последний «гвоздь в крышку гроба» женской независимости в Китае обычно вбивает исследование конфуцианского взгляда на женское³: там подчеркивается подчиненная роль женщин как жен, дочерей и матерей в фундаментально иерархическом социальном порядке. С этой точки зрения женщины морально и интеллектуально уступают мужчинам и требуют руководства и контроля. Эта этическая система требует от женщин подчинения и самопожертвования, ограничивая их деятельность семьей, где их целомудрие — самый важный аспект воспитания и личных качеств.

Однако здесь уместно задаться вопросом, не является ли поиск свидетельств неравноправия, подчинения и подавленности женского в китайском традиционном обществе, во-первых, проекцией более поздних общественных реалий (а также современных представлений о «равноправии полов») на всю протяженность китайской истории и культуры, во-вторых, не-различением собственно философско-теоретического пласта конфуцианского учения и его практического применения в социуме?⁴ Несмотря на очевидные и характерные особенности традиционного общества, в котором, действительно, ведущая роль обычно отводится мужчине, представляется, что китайская философская традиция — и конфуцианская в том числе — не столь односторонне и однозначно осмысляла роль женщины. В настоящей статье мы сконцентрируемся на особенностях философского и социального осмысления роли женщины в конфуцианской экзегетической традиции. Для иллюстрации обратимся к текстам комментариев

³ В таких случаях часто вспоминают фразу Конфуция из «Бесед и суждений» (*Лунь юй* 論語): 唯女子與小人爲難養也！近之則不孫，遠之則怨。 «Только женщины и низкие люди трудновоспитуемы! Приблизь их, — [они становятся] нескромны/непослушны, отдалишь их, — [они] ропщут [5, с. 17/1244]. Правда в комментариях (например, Чжу Си) есть толкования, что все-таки здесь речь идет не обо всех женщинах, а в первую очередь о наложницах и прочих прислужницах.

⁴ Роджер Эймс и Дэвид Холл также критикуют некоторых ученых феминистического крыла за «избирательную выборку» фактов, которая проецирует американский взгляд на независимость и автономию на совершенно иные взгляды китайцев на личную реализацию. Эймс и Холл обосновывают логику китайских гендерных различий исходя из специфически конфуцианского понимания порядка, который является скорее эстетическим и коррелятивным понятием, нежели логическим и рациональным. Проводя различие между китайским «коррелятивным сексизмом» и западным «дуалистическим сексизмом», авторы утверждают, что женская этика является частью дуализма мужского и женского начал, который неизбежно неравен из-за их фундаментального различия. И в этом отношении конфуцианский эстетизм, хотя и не менее «сексистский», имеет то преимущество, что рассматривает гендерные черты как взаимозависимые модальности [6, с. 79–100.].

к «Канону перемен» (*И цзин* 易經) и «Канону песен» (*Ши цзин* 詩經) в версии Мао 毛, так как из ранних комментариев она представляет собой наиболее полную и связную интерпретацию.

Гармония через иерархию

Начнем с некоторых общих утверждений, отметив, что канонические тексты мало говорят о людях (и женщинах в том числе) как личностях, а почти всегда посвящены их идеализированным типам и ролям. Для женщины это в основном роли дочери, жены и матери. Однако важно заметить, что их объединяет утверждение не о том, что женщина является служанкой мужчины или что ее функция в жизни менее важна, чем его, а о том, что между мужчиной и женщиной существует *естественная и неизменная разница*. Эта разница пронизывает все сущее и формирует как космический, так и социальный порядок. Предполагается, что, поскольку это различие является частью космического порядка, его необходимо поддерживать, чтобы сохранить и продолжить эту гармонию. Другими словами, место женщины в классических конфуцианских текстах определялось уверенностью в том, что порядок и гармония являются высшими ценностями, и что они сохраняются только в иерархии. Иерархический порядок в целом лежит в основании понятия гармонии в конфуцианстве:

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。

«Ритуал имеет три основы. Небо и Земля — основа рождения. Предки — основа рода. Правитель и учитель — основа управления. Без Неба и Земли — как [будет возможно] рождение? Без предков — как [будет возможно] происхождение? Без правителя и учителя — как [будет возможно] управление? [Когда из этих] трех [хоть один] погибает, через это не будет покоя у людей. Поэтому ритуал служит Небу в верхах и служит Земле в низах, чтит предков и возвышает правителей и учителей. Это три основы ритуала» [7, с. 19/413].

Поэтому, когда конфуцианские памятники затрагивают природу женщины, они чаще всего делают это по одной из следующих причин: (1) определить место женского начала в гармоничном космическом/социальном порядке; (2) дидактика относительно функций и обязанностей женщины; (3) иллюстрация ритуальных норм и отклонений от них.

Говоря о концептуальных рамках, в основном принято ссылаться на два разных основания: (1) корреляцию *инь-ян* 陰陽 и (2) различие *нэй-вай* 内外 (внутреннее-внешнее). Что касается первой основы, то силы *инь-ян* рассматриваются и как дополняющие друг друга, и как иерархически связанные одновременно⁵. Причем, например, в мавандуйском тексте «Наблюдения» (*Гуань 觀*) содержится предостережение относительно нежелательности доминирования любого из начал [9, с. 83].

Вторая основа — различие *нэй-вай* (внутреннее и внешнее) — относится к противопоставлению частной/домашней сферы публичной/социальной сфере. Дихотомия женского и мужского в этом контексте обозначает, что женщины отнесены к внутренней, а мужчины к внешней сфере. Это различие подразумевает как физическое, так и функциональное разделение (в домашней сфере взаимодействие между мужчинами и женщинами, включая мужей и жен, также подчинялось этим правилам). Женщинам поручено заниматься домашними делами (воспитание детей, приготовление пищи, ткачество и другая работа по дому). Мужчины, с другой стороны, занимаются общественными и социальными делами, такими как сельское хозяйство, торговля, занимают государственные должности. Очень яркие описания этой дихотомии находим в каноническом памятнике-антологии

⁵ Приведем наблюдения Ангуса Грэма, который следуя работе Сюй Фу-гуаня, выделил четыре стадии развития взглядов на *инь* и *ян* в раннем Китае:

(1) тень и солнечный свет или две из шести *ци*: до IV в. до н. э. термины *инь* и *ян* обозначали тенистые и солнечные/северные и южные стороны, например, в «Переменах» и «Песнях». Они же появлялись как две из шести *ци* (например, в «Комментарии Цзо»), но они не использовались в философских космологических схемах, которые в то время еще не обрели законченный вид. (2) *ци*, стоящая за дифференциацией пар противоположностей: к началу III в. (ок. 300 г. до н. э.) две из шести *ци* — *инь* и *ян* — были приняты в качестве *ци*, лежащих в основе дифференциации пар противоположностей, но в способах их определения существовали различия. *Инь* и *ян* описывались как полярности, в которых разрешался первичный хаос (космологические рассуждения «Чжуан-цзы вай пянь», «Дао дэ цзин», «Бо шу», частично «Гуань-цзы» и «Хуайнань-цзы». Цзоу Янь (ок. 250 г.) использовал *инь* и *ян*, а также у *син*, чтобы объяснить взлет и падение династий в цикле накопления и утраты силы-дэ. (3) предельная полярность внутри специфически философских спекуляций: в III в. тексты «Гуань-цзы» и «Люй-ши чунь цю» привнесли космологические спекуляции в сферу философии. (4) после 100 г. до н.э. — корреляционная космология. После объединения Цинь в 221 г. до н. э. приверженность систематическим соответствиям корреляционной космологии стала широко признанной и политически востребованной. Корреляционная космология включала подробные аналогии между телом, состоянием и космосом и появлялась в таких работах, как «Хуан-ди нэй цзин» и «Чунь цю фань лу», а также в более поздних конфуцианских произведениях, например, в «Бай ху тун» [8, с. 91].

«Записки о ритуале» (*Ли цзи* 禮記), например, в главе «Внутренние установления» (*Нэй цзэ* 內則)⁶.

Это базовая концептуальная рамка, заданная большинством конфуцианских текстов, особенно активно использовавшихся с ханьского времени. В этом контексте особенно интересно и важно поговорить о политической сфере, потому что из нее женщины — по общепринятым понятиям — были исключены, а если и влияли на нее каким-то образом, то влияние это было негативным (отвлекали правителя от дел или становились причиной

⁶ Приведем два показательных примера из текста:

(1) 男不言內，女不言外。非祭非喪，不相授器。其相授，則女受以篚，其無篚則皆坐奠之而後取之。外內不共井，不共湢浴，不通寢席，不通乞假，男女不通衣裳，內言不出，外言不入。男子入內，不嘯不指，夜行以燭，無燭則止。女子出門，必擁蔽其面，夜行以燭，無燭則止。道路：男子由右，女子由左。

«Мужчины не говорят о внутреннем, женщины не говорят о внешнем. Вне жертвоприношений и похорон не обмениваются предметами/сосудами. [Если обмениваются], то женщина получает их в плетеной корзине. Если нет плетеной корзины, то все [должны] сесть, преподнести [вещь, положив на пол] и она [также сидя] ее возьмет. Вовне и внутри [женщины и мужчины] не пользуются одним и тем же колодцем, не делят одну купальню, не спят на одной циновке, не просят и дают друг другу займы, не носят одну верхнюю и нижнюю одежду. Внутренние слова не выносятся [вовне], внешние слова не привносятся [внутрь]. [Когда] мужчина входит во внутренние [помещения], [он не должен] свистеть и показывать пальцем. Идя ночью [зажигает] свечу, [если] нет свечи, то не двигается. [На] дороге мужчины держатся справа, женщины — слева» [10, с. 12/1462].

(2) 禮，始於謹夫婦，為宮室，辨外內。男子居外，女子居內，深宮固門，閤寺守之。男不入，女不出。男女不同櫛栉，不敢懸於夫之櫛栉，不敢藏於夫之篋笥，不敢共湢浴。夫不在，斂枕篋簾席，襦器而藏之。少事長，賤事貴，咸如之。夫婦之禮，唯及七十，同藏無間。

«Ритуал начинается с пристального внимания [к отношениям] между мужем и женой. [Принято] строить особняк дом и помещения [в нем], различая внешнюю и внутреннюю [части]. Мужчины располагались во внешних [помещениях дома], женщины — во внутренних. Внутренние покои [закрывались на] крепкие ворота, привратники и евнухи охраняли их. Мужчины не входили [внутрь], женщины не выходили [наружу].

Мужчины и женщины [не использовали] одну и ту же вешалку [или] полку для одежды. Жена не осмеливалась вешать [что-либо] на вешалку своего мужа, класть [что-либо] в его ящики [и] корзины или делить с ним купальню. [Когда] муж не дома, [жена] кладет его подушку в футляр, скатывает его циновки, кладет их в чехлы и убирает [по своим местам]. Молодые служат старшим, низкие служат благородным, всё подобно этому. [Что касается] ритуала между мужем и женой, [то] только достигнув семидесяти лет, [они могли начать] жить совместно, храня вещи [вместе] без разделения» [10, с. 12/1468].

раздора)⁷. В этой статье мне бы хотелось проанализировать конфуцианское понимание проявления женского с другой стороны: *добродетель/сила-дэ женщины как гарант преобразующей трансформации Поднебесной и ее гармоничного существования*.

Поиски фундаментальных оснований женского начала как добродетельного гаранта гармонии неизбежно приводят нас к тексту «Канона перемен». Хотя в тексте «Перемен» встречается немало упоминаний о женском начале, для уточнения основ мы обратимся к одной ключевой для нас 31-й гексаграмме «Взаимодействие» *сянь* 咸. «Канон перемен» состоит из двух разделов — «верхнего» и «нижнего», и гексаграмма *сянь* открывает нижний раздел, о котором в комментарии «Выправленный смысл “Чжоуских Перемен”» (Чжоу и чжэн и 周易正義) Кун Ин-да (574–648) говорит как о «проясняющем дела людей» (*мин жэнь ши* 明人事) [18, Цз. 7, с. 1а]. То есть именно с гексаграммы *сянь* начинается непосредственное объяснение практической деятельности человека.

В комментарии неоконфуцианского философа Чэн И 程頤 (1033–1107) к названию этой гексаграммы подробно разворачивается вся последовательность событий:

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。天地萬物之本，夫婦人倫之始，所以上經首《乾》，《坤》，下經首《咸》繼以《恆》也。天地二物，故二卦分為天地之道。男女交合而成夫婦，故《咸》與《恆》皆二體合為夫婦之義。

«Есть Небо и Земля, [а] затем появляются десять тысяч вещей, есть десять тысяч вещей, [а] затем есть мужское и женское [начала]. Есть мужское и женское [начала], затем появляется муж и жена. После мужа и жены появляются отцы и сыновья. После отцов и сыновей — правители и сановники. После правителей и сановников появляются верхи и низы, а после верхов и низов — ритуал и [чувство] долга, которые [их] связывают. Небо и Земля — основа десяти тысяч вещей, [а] супружеская пара — начало этических норм [взаимоотношений] людей. Поэтому «Верхний раздел» «Канона перемен» начинается с гексаграмм *цянь* и *кунь*⁸. А «Нижний» — с гексаграммы *сянь*, продолжается в *хэн*⁹. Небо и Земля — [это] две вещи, поэтому две гексаграммы разделяются на Дао-путь Неба и Земли. Мужское и женское соеди-

⁷ Тут можно вспомнить пассаж из «Гуань-цзы», где как раз подчеркивается необходимость исключения женщины из политики во избежание хаоса [11, с. 95].

⁸ Соотносятся с гексаграммами 1 и 2 «Творчеством» и «Исполнением».

⁹ Гексаграммы 31 и 32 «Взаимодействие» (*сянь*) и «Постоянство» (*хэн*).

няются, и образуется супружеская пара, поэтому “Взаимодействие”, и “Постоянство” — это две сущности (букв. «два тела», *эр ти* 二體), [которые] соединяясь, образуют справедливые [отношения] между мужем и женой» [12, с. 3/1a–16]¹⁰.

В комментарии «Туань чжуань» к рассматриваемой гексаграмме тоже присутствует мотив «радости», которая заключается в бесконечном взаимодействии одной энергии с другой, одного начала с другим:

咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，是以亨利貞，取女吉也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。

«Сянь — это соприкосновение. Сверху мягкое, снизу твердое. Две энергии-ци соприкасаются и откликаются, находясь друг с другом в связи. Остановка и радость, мужское под женским, поэтому “Свершение. Благоприятна стойкость. Брать жену к счастью”. Небо и Земля соприкасаются, и десять тысяч вещей рождается в превращении. Совершенномудрые касаются сознания людей, и Поднебесная успокаивается в гармонии. Наблюдай то, что соприкасается, и сможешь уяснить (букв. “увидишь”) свойства Неба, Земли и десяти тысяч вещей» [14, с. 258].

Итак, какие ключевые моменты мы можем отсюда вынести? (1) Все пребывает в вечном взаимодействии — Небо и Земля, силы *инь* и *ян*, мужское и женское, — в результате рождается все на свете, совершенномудрые люди сообщают это сердцу-сознанию (*синь* 心) людей, и мир таким образом находится в равновесии. (2) Различение между мужским и женским естественно и необходимо для поддержания гармонии и цивилизованности. (3) Конфуцианское понимание функции женского начала не делает акцент на подчиненности в современном понимании угнетенности, а представляется качественно иным по своей природе. Ниже рассмотрим эту инаковость на примере экзегезы первых двух разделов «Канона песен».

¹⁰ «Канон перемен», пропитанный древним миропониманием людей, основан на глубинной связи с природой и сакральным миром духов, что накладывало отпечаток на содержание памятника. Независимо от степени абстрактности философских построений комментаторской литературы более позднего времени, необходимо удерживать в качестве исходного пункта рассуждений наиболее архаичный смысл гексаграммы «Взаимодействие» — то, в чем знаменуется начало человеческой деятельности и семейной жизни, — образ первой брачной ночи. Это описание здесь мы опустим, тем более что оно уже нами разбиралось ранее [13, с. 3–17], здесь для нас важны аллегорические и символические коннотации из комментаторской традиции, создававшей основу для более позднего осмысления взаимодействия мужского и женского.

Женщина как гарант преображения в конфуцианстве

Не будем спорить, что образ «состоявшегося человека» в конфуцианстве неизбежно связан с мужскими ролями в обществе: обычно это совершенномудрый, правитель или ученый благородный-муж *цзюнь-цзы*. Встретить женскую версию *цзюнь-цзы*, со всеми атрибутами, как мы их обычно представляем (благородный ученый на государственной или иной службе), практически невероятно. Тем не менее, именно такой вариант нам, видимо, и не нужно искать в силу тех особенностей, которые мы проиллюстрировали в предыдущей части статьи. Если бы в конфуцианских текстах нашлась женщина, которая полностью удовлетворяла критериям *цзюнь-цзы*, то по всей логике она бы перестала быть женщиной, поскольку олицетворяла бы не женские, а мужские достоинства, то есть ее социальная и интеллектуальная роль изменилась¹¹.

В связи с этим следует обратиться к поиску иных качеств и иных проявлений. Из всех конфуцианских канонических текстов «Канон песен», пожалуй, наиболее детально обращается к образу женщины¹². Поскольку нас интересует не только базовый текст канона, а скорее его осмысление и функционирование в конфуцианской традиции, то нам необходимо рассмотреть одну из экзегетических традиций к нему. В качестве таковой была выбрана традиция Мао, как достаточно ранняя, целостная и заложившая основу для последующих конфуцианских толкований этого памятника. Поскольку весь канон и комментарий в рамках одной статьи рассмотреть невозможно, мы ограничимся первыми двумя разделами «Канона песен» — «Чжоу нань» 周南 и «Шао нань» 召南 как одними из наиболее сакральных и подробно прокомментированных экзегетами.

Комментарий Мао интерпретирует канонический текст так, что начиная с первого произведения «Гуань цзюй» 關雎 и далее на протяжении всех поэтических текстов этих разделов мы становимся свидетелями грандиозного процесса преображения (*хуа* 化) народа посредством силы-дэ. Начинается это преображение с семьи и заканчивается самыми отдаленными уголками Поднебесной. По мысли Мао, «Чжоу нань» и «Шао нань» закладывают сакральный базис всего раздела «Нравы царств» (*Го фэн* 國風) — это «Дао-

¹¹ В каком-то смысле, это происходит с жизнеописанием редкой женщины-ученого эпохи Хань — Бань Чжао, она является носителем, в первую очередь, традиционно «мужских» достоинств.

¹² Заметим, что буквальное содержание изначальных песен не обязательно находит прямое отражение в комментариях, которые зачастую интерпретируют канонический текст аллегорически или символически.

путь правильного начала, основа преобразований государя». Действующими лицами выступают идеальный правитель и его добродетельная жена, вместе они осуществляют трансформацию сознания всего народа, и в Поднебесной воцаряется гармоничный мир. Рассмотрим этот процесс подробнее:

«Чжоу нань»¹³

1.1. Гуань цзюй 關雎

《關雎》，后妃之德也。

«Гуань цзюй» — [о] силе-дэ жены правителя.

風之始也，所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國焉。

Начало [раздела] Нравы, то, с помощью чего просвещается Поднебесная и выправляются [основы] супружества. Поэтому используют его для [просвещения] простых людей, используют его для [просвещения] больших и малых царств.

1.2 Гэ тань 葛覃

《葛覃》，后妃之本也。

«Гэ тань» — [об] основе [поведения] жены правителя.

后妃在父母家，則志在於女功之事，躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。

[Будущая] жена правителя находится в доме родителей, поэтому воля направлена на дела, [связанные с] женской работой. Сама [она] сдержанна и умеренна в расходах, стирает начисто [парадную] одежду, почитает наставниц, поэтому [после замужества] может навестить [и успокоить] родителей [и] преобразить Поднебесную посредством [осуществления] Дао-пути жены.

1.3 Цзюань эр 卷耳

《卷耳》，后妃之志也。

«Цзюань эр» — [о] воле жены правителя.

又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞。內有進賢之志，而無險詖私謁之心，朝夕思念，至於憂勤也。

[Жене правителя] следует помогать супругу, искать [приглашая ко двору] мудрецов [и] экзаменовывать чиновников, знать [о] трудах и стараниях подданных. В ней должна быть воля к продвижению мудрых и [должно] отсутствовать сердце с коварством и лично[-пристрастными] аудиенциями. Утром и ночью [должна она быть] в думах [о супруге], усердно трудясь.

1.4 Цзю му 樛木

《樛木》，后妃逮下也。

«Цзю му» — жена правителя являет милость низшим.

¹³ Здесь и далее по разделу [15, с. 1/269–284].

言能逮下，而無嫉妒之心焉。

[Здесь] говорится о том, что, являя милость низшим, [ни у кого] не будет завистливого/ревнивого сердца, [ведь отношения выстроены согласно ритуалу].

1.5 Чжун су 螽斯

《螽斯》，后妃子孫眾多也。

«Чжун су» — [у] жены правителя многочисленны сыновья и внуки.

言若螽斯不妬忌，則子孫眾多也。

[Здесь] говорится о том, что, кузнечики [друг друга] не ревнуют, поэтому потомство [их] многочисленно.

1.6 Тао яо 桃夭

《桃夭》，后妃之所致也。

«Тао яо» — [о] результатах [действий] жены правителя.

不妒忌，則男女以正，婚姻以時，國無鰥民也。

[Когда] нет ревности, тогда [отношения между] мужчинами и женщинами правильные, свадьбы [совершаются] в соответствии со временем, в царствах нет бобылей.

1.7 Ту цзюй 兔置

《兔置》，后妃之化也。

«Тяо яо» — [о] трансформации/преображении [нравов], [осуществляемом] женой правителя.

《關雎》之化行，則莫不好德，賢人眾多也。

[Когда] осуществляется преобразование [описанное в] «Гуань цзюй», то нет таких, кто бы не любил добродетель, [а] мудрых людей множество.

1.8 Фу и 芣苢

《芣苢》，后妃之美也。

«Тяо яо» — восхваление жены правителя.

和平則婦人樂有子矣。

[Когда в Поднебесной царит] мир и гармония, жены радуются появлению сыновей.

1.9 Хань гуан 漢廣

《漢廣》，德廣所及也。

«Хуан гуан» — [о том, куда] достигает сила-дэ [правителя], широко [разливаясь].

文王之道被於南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。

Дао-путь Вэнь-вана достиг южных царств, преобразил и трансформировал [все] в границах [рек] Цзян и Хань. [Ни у кого] нет мыслей нарушить ритуал, добиваясь [женщину не по ритуалу], получить [ее] невозможно.

1.10 Жу фэнь 汝墳

《汝墳》，道化行也。

«Жу фэнь» — [об] осуществлении преобразования Дао-путем.

文王之化行乎汝墳之國，婦人能閔其君子，猶勉之以正也。

Преобразование Вэнь-вана осуществляется в царствах у берегов [руки] Жу. Жена может [искренно] сочувствовать супругу [и] все же убеждает его [действовать] правильно.

1.11 Линь чжи чжи 麟之趾

《麟之趾》，《關雎》之應也。

«Линь чжи чжи» — [песня]-отклик на «Гуань цзюй».

《關雎》之化行，則天下無犯非禮，雖衰世之公子，皆信厚如麟趾之時也。

[Когда] осуществляется преобразование, [описанное] в «Гуань цзюй», тогда [в] Поднебесной нет преступлений и не соответствующего ритуалу. [И даже] хотя [позднее будут] княжичи века упадка, все они [будут] искренни и великодушны, как во времена, [когда еще по земле] ступали единороги-лини.

«Шао нань»¹⁴

2.1 Цюэ чао 鵲巢

《鵲巢》，夫人之德也。

«Цюэ чао» — [о] силе-дэ/добродетели госпожи.

國君積行累功以致爵位，夫人起家而居有之，德如鵲鳩，乃可以配焉。

Правитель совершенствует действия и накапливает заслуги, получая титул. [Будущая] госпожа выходит замуж и живет [в доме мужа], добродетель [ее] подобна кукушке¹⁵, тогда она может быть ему [достойной] парой.

2.2 Цай фань 采芡

《采芡》，夫人不失職也。

«Цай фань» — [о том, что] госпожа не пропускает службу.

夫人可以奉祭祀，則不失職矣。

[Если] госпожа может помогать в [ходе] жертвоприношений, то не пропускает службы.

2.3 Цао чун 草蟲

《草蟲》，大夫妻能以禮自防也。

«Цай фань» — [о том, что] супруга сановника может посредством ритуала блюсти себя.

¹⁴ Здесь и далее по разделу [15, с. 2/286–294].

¹⁵ Сравнение выстроено на том, что кукушка сама себе не вьет гнездо, она откладывает яйца в гнездо сороки, — так и жена правителя сама себе дом не строит, она приезжает жить в его дом.

2.4 Цай пин 采蘋

《采蘋》，大夫妻能循法度也。

«Цай пин» — [о том, что] супруга сановника может следовать образцам и нормам.

能循法度，則可以承先祖，共祭祀矣。

[Если она] может следовать образцам и нормам [в собственном доме], тогда может служить предкам [мужа после свадьбы], помогать в [ритуале] жертвоприношения.

2.5 Гань тан 甘棠

《甘棠》，美召伯也。

«Гань тан» — восхваляет князя Шао.

召伯之教，明於南國。

Просвещение князя Шао просияло в южных царствах.

2.6 Син лу 行露

《行露》，召伯聽訟也。

«Син лу» — князь Шао разбирает тяжбы.

衰亂之俗微，貞信之教興，彊暴之男不能侵陵貞女也。

Обычаи упадка и смуты слабеют, просвещение целомудренности и доверия расцветают. Безжалостные и грубые мужчины не могут [больше] обидеть добродетельных женщин.

2.7 Гао ян 羔羊

《羔羊》，《鵲巢》之功致也。

«Гао ян» — [песня, в которой] достигаются заслуги, [описанные в] «Цюэ чао».

召南之國，化文王之政，在位皆節儉正直，德如羔羊也。

Царства к югу от Шао преобразены правлением Вэнь-вана, занимают должности [там] бережливые-экономные и правильные-честные. [Их] сила-дэ подобна ягнятам и овцам, [как описано в песне].

2.8 Инь ци лэй 殷其雷

《殷其雷》，勸以義也。

«Инь ци лэй» — увещевает о долге.

召南之大夫遠行從政，不遑寧處。其室家能閔其勤勞，勸以義也。

Сановники царств к югу от Шао отправляются в дальний путь, занимаясь делами управления, нет времени на покой. Их домашние могут сочувствовать их трудам и усердию, увещевая о долге.

2.9. Пяо ю мэй 標有梅

《標有梅》，男女及時也。

«Пяо ю мэй» — мужчины и женщины своевременно [вступают в брак].

召南之國，被文王之化，男女得以及時也。

Царства к югу от Шао были преображены правлением Вэнь-вана, [и] мужчины и женщины получили возможность своевременно [жениться].

2.10 Сяо син 小星

《小星》，惠及下也。

«Сяо син» — [о] ниспослании милости низам.

夫人無妒忌之行，惠及賤妾，進禦於君，知其命有貴賤，能盡其心矣。

У госпожи нет действий [вызванных] ревностью, [ее] милость достигает низших наложниц, [и она позволяет им] входить в покои правителя. [Поэтому они] знают, что судьба бывает [предначертана] знатной [и] низкой, [и] могут исчерпать свое сердце [в служении ей].

2.11 Цзян ю сы 江有汜

《江有汜》，美媵也。

«Цзян ю сы» — восхваляет девушку, сопровождающую невесту [и далее жену в доме мужа].

勤而無怨，嫡能悔過也。文王之時，江沱之間，有嫡不以其媵備數，媵遇勞而無怨，嫡亦自悔也。

[Она так] трудолюбива и безропотна, [что] главная жена пожалеет [о своем поступке]. Во времена Вэнь-вана, [в местности] между [реками] Цзян и То одна жена не взяла с собой девушку в сопровождающие, девушка была усердна и безропотна. Жена потом пожалела [о своем решении, принятом из ревности].

2.12 Е ю сы цзюнь 野有死麇

《野有死麇》，惡無禮也。

«Е ю сы цзюнь» — порицает отсутствие ритуала.

天下大亂，強暴相陵，遂成淫風。被文王之化，雖當亂世，猶惡無禮也。

Поднебесная в большой смуте, грубые и жестокие третируют друг друга, тем самым формируя распущенные нравы. Под воздействием преобразований Вэнь-вана, хотя мир был в хаосе, все-таки [женщины] стали порицать отсутствие ритуала.

2.13 Хэ би нун и 何彼禮矣

《何彼禮矣》，美王姬也。

«Хэ би нун и» — восхваляет дочь вана.

雖則王姬亦下嫁於諸侯，車服不係其夫，下王後一等，猶執婦道，以成肅雝之德也。

Хоть и [была она] дочерью вана, а вышла замуж за нижестоящего удельного князя. [Ее] экипаж и одежда не подходили ее супругу, [теперь она] ниже по титулу, чем жена вана, но по-прежнему соблюдает Дао-путь жены, доводя до совершенства силу-дэ строгой торжественности и спокойствия.

2.14 Цзоу юй 騶虞

《騶虞》，《鵲巢》之應也。

«Цзоу юй» — [песня]-отклик на «Цюэ чао».

《鵲巢》之化行，人倫既正，朝廷既治，天下純被文王之化，則庶類蕃殖，蒐田以時，仁如騶虞，則王道成也。

[Когда] осуществляется преобразование, [описанное в] «Цюэ чао», нормы отношений между людьми выправляются, двор правителя приведен в порядок, Поднебесная полностью трансформирована Вэнь-ваном, тогда все виды [живого] разрастаются и множатся, охота [проводится] в соответствии со временем, гуманность [людей] подобна цзоу юю¹⁶, тогда Дао-путь вана доходит до совершенства.

Рассмотренные через призму комментаторского наследия, разделы «Чжоу нань» и «Шао нань» составляют «сакральный» базис всего «Канона песен», отличаясь от прочих произведений раздела «Го фэн» своей морально-ритуальной идеальностью. Эта идеальная картина представлена только в первых двух разделах нань, остальные же маркированы просто как фэн («нравы»), и в комментариях к последним Мао сосредотачивает внимание на случаях отступления от ритуала. С этим связано ставшее в комментариях к «Канону песен» общепринятым разделение на «выправленные» (чжэн 正) и «измененные» (бянь 變) песни и, соответственно, нравы.

Отметим, что Мао фокусируется на ритуально правильной, должной коммуникации между людьми. В комментарии человек описан не как самоценная личность, а как звено межличностной коммуникации и социальных норм — жены с мужем, супруги правителя с вассалами, супруги правителя во время жертвоприношений (соответственно, ее отношение к духам предков), правителя — с народом и т.д. В этом смысле главное действующее лицо в комментарии Мао — это сам ритуал, воплощающийся в каждой ситуации, которую описывает песня, а его основные характеристики — это почтительность, воздержанность¹⁷ и своевременность.¹⁸

Что же можно сказать о конфуцианском образе женщины, базируясь на приведенном выше материале?

¹⁶ Цзоу юй — легендарный белый тигр, который не питается ничем живым.

¹⁷ Например, «жены дафу могут следовать установлениям и порядку. Если могут следовать установлениям и порядку, то можно наследовать [делу] предков и приносить жертвы» [МШЧИ, 1–4/286]; «посредством ритуала блюсти себя» [15, с. 1/286].

¹⁸ «Заклучение брака в соответствии со временем» [15, с. 1/279]; «охота в соответствии со временем» [15, с. 1/294] и т.д.

1. Принципиально, что за редким исключением все песни этих двух разделов в комментарии интерпретируются как посвященные женщине, а не мужчине. Да, перед нами возникает картина процесса мироустройства и осуществляет ее, безусловно, совершенномудрый правитель (Вэнь-ван, в данном случае), однако песни посвящаются не ему напрямую, а тому, что *обеспечивает саму возможность* этого мироустройства, т. е. добродетельной жене. Сила-дэ супруги правителя является не просто интерьерным дополнением к силе-дэ правителя, но без сомнения — нравственным гарантом успешности его деятельности по гармонизации и трансформированию нравов и сознания народа. Можно ли сказать, что женщина самостоятельна и независима в этом контексте? Нет, но здесь необходимо учесть, что она безусловно и не угнетена, — как и в приводившемся выше фрагменте из «Канона перемен» — оба начала, как мужское, так и женское, в равной степени нуждаются друг в друге для осуществления предназначенного им Дао-пути.

2. Далее отметим наличие у женщины воли, причем направленной на политическую сферу (см. 1.3), — во власти женщины помочь своему супругу-правителю в поиске, выдвижении и привлечении ко двору мудрых советников, равно как и в оценке уже трудящихся на должностях служащих. То есть конфуцианцы, во всяком случае в идеальном пространстве, отнюдь не исключали женщину из общественно-политической жизни, видя и обратную сторону этого дела — через супругу при дворе часто получали власть фавориты и родственники по женской линии, отнюдь не всегда достойные оказываемых им милостей. Соответственно, в первую очередь, женщина должна была обладать волей (后妃之志), чтобы не отклоняться в своих предпочтениях в сторону личных эмоций, ее функция советчика должна была оставаться в рамках ритуальной справедливости. В 1.7 многочисленность мудрецов в окружении правителя как раз является следствием культивирования женской добродетели.

3. Такая же непредвзятость (отсутствие зависти-ревности в 1.5) должна была распространяться и на прочее окружение, от чего зависел нравственный климат при дворе, множественность потомства и правильный свадебный цикл на местах. Причем в 1.7 так и говорится, что тут трансформацию-преображение производит сама женщина (后妃之化), а значит она весьма очевидным образом обладает влиянием на Поднебесную, как и ее супруг-правитель.

4. Отметим также, что женщина не исключалась и из ритуальных священнодействий (см. 2.2, 2.4), будучи помощником в ходе жертвоприношений. В каноническом тексте «Церемонии и ритуалы» (И ли 儀禮) также есть,

например, ритуалы приема дипломатических посланников, в которых женщина участвует как принимающая сторона.

5. Говоря о ритуале важно отметить, что именно женщины первыми начинают осуждать отклонение от ритуала в смутные времена (2.12), то есть, когда мужчины погрязают в хаосе, женщины (в комментарии, правда, не без воздействия влияния Вэнь-вана) первыми откликаются на преобразование Дао-путем, стремясь вернуть уклад в нормативное русло.

Итак, в начале статьи мы задались вопросом и целью уточнить роль женщины в политическом пространстве через призму конфуцианской экзегетической традиции. Пример из «Канона перемен» и 31-й гексаграммы «Сянь» показывает общеполитическую концептуальную рамку для обсуждения такого рода вопросов — конфуцианская мысль делала акцент не на угнетении, но на взаимодополнении двух начал, каждому отводя свою функцию в гармоничной иерархии. Эта же мысль, однако более подробно, отражается в комментаторской традиции Мао к «Канону песен». В научной литературе про женщин в Китае часто приходится видеть уже ставшие общими местами фрагменты конфуцианских текстов, где женщина не выходит из внутренних помещений дома, поэтому в данной статье мы хотели показать если не альтернативное конфуцианское видение, то как минимум дополняющее и, в более комплементарном духе по отношению к женщине раскрывающее его, нежели стандартное. Экзегеты не просто уделили женщине пристальное внимание в своем комментарии, они детально обосновали, как и почему именно женская добродетель ложится в основу трансформационных процессов в Поднебесной, а это приводит нас к конфуцианскому пониманию роли женщины в обществе в целом и в политическом пространстве в частности. Женщина для конфуцианцев, безусловно, выступает «помощником», однако без этого помощника, равно как в случае его «ритуального сбоя», вся гармоничная система моментально прекращает свое существование, лишившись своего гаранта.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Чэнь Дун-юань. Чжунго фунъю шэнхо ши. (История жизни китайских женщин). Пекин: Шанъу иньшугуань, 1998. 440 с. 陈东原。中國婦女生活史。北京：商務印書館，1998。439頁。
2. Ebrey P. Women, Marriage and the Family in Chinese History // The Heritage of China, Ed. Paul Ropp, Berkeley: University of California, 1990. P. 197–223.
3. Lee L. The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women. Canberra: Wild Peony, 1994. 118 p.

4. Мыльникова Ю.С. Правовое положение женщин в истории средневекового Китая (XVII-XIII вв.). СПб.: Издательство НП-ПРИНТ, 2014. 336 с.

5. Лунь юй цзи ши («Лунь юй» со сводными разъяснениями) / Комм. Чэн Шу-дэ. В 4 тт. Пекин: Чжунхуа, 1990. 1430 с. 論語集釋。程樹德撰。北京：中華書局，1990。1430頁。

6. Ames R.T., Hall D. Chinese Sexism // Thinking From the Han: Self Truth, and Transcendence in China and the West. Albany: State University of New York Press, 1997. 360 p.

7. Сюнь-цзы цзи цзе («Сюнь-цзы» со сводным разъяснением) / Комм. Ван Сян-цзяня. В 2-х тт. Пекин: Чжунхуа, 2016. 559 с. 荀子集解。王先謙撰。北京：中華書局，2016。559頁。

8. Graham A.C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. 200 p.

9. Yates R.D.S. The Yin-Yang Texts from Yinqueshan: An Introduction and Partial Reconstruction with Notes on their Significance in Relation to Huang-Lao Daoism // Early China. Vol. 19, 1994. P. 75–144.

10. Ли цзи чжэн и (Выправленный смысл «Ли цзи») / Комм. Чжэн Сюаня, субкомм. Кун Ин-да и др. // Ши сань цзин чжу шу. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1997. С. 1221–1696. 禮記正義。鄭玄注。孔穎達疏 // 十三經注疏。上海：上海古籍出版社，1997。頁1221–1696。

11. Rickett W. Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985. 592 p.

12. И-чуань и чжуань (Комментарии к «Канону перемен» [наставника] И-чуаня). Сост. Чэн И // СКЦШ, Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986. 伊川易傳。程頤撰 // 四庫全書。上海：上海古籍出版社，1986。

13. Бонч-Осмоловская О.А. Концепция «восприятия вещей» (感物 гань у) в китайской философии и культуре: истоки концепции // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, №. 3 (69), Вып. 2, 2017. С. 3–17.

14. Чжоу и и чжу (Комментированный перевод «Чжоу и»). Пер., коммент. Хуан Шоу-ци, Чжан Шань-вэнь. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2001. 646 с. 周易譯注。黃壽祺、張善文譯注。上海：上海古籍出版社，2001。646頁。

15. Мао ши чжэн и (Выправленный смысл «Песен» [в версии] Мао») / Комм. Мао Хэна, субкомм. Чжэн Сюаня, субкомм. Кун Ин-да // Ши сань цзин чжу шу, Шанхай: Шанхай гуцзи, 1997. С. 259–630. 毛詩正義。毛亨傳。鄭玄箋。孔穎達疏。上海：上海古籍出版社，1997。頁259–630。

Покорна и благоразумна: конфуцианский идеал женщины в эпоху Хань согласно трактату «Нюй цзе» Бань Чжао

Предварительные замечания



В отечественных синологических исследованиях наиболее пристальное внимание специалистов традиционно привлекают основополагающие канонические тексты, философские трактаты, исторические хроники — словом, корпус сочинений, заложивший фундамент менталитета и классической культуры Китая. Вместе с тем существует значительное количество сочинений, по сей день продолжающих оказывать существенное влияние на образ мыслей и поведение жителей Поднебесной, и все же остающихся на обочине научного китаеведного мейнстрима. Между тем, их изучение необходимо, и здесь, вероятно, следует прислушаться к соображениям Г.А. Ткаченко¹, в свое время призывавшего обратиться «не только к концептуальному мировосприятию и “мироконструированию”, но и к самоощущению, “самочувствию” традиции, причем в этом случае наиболее ценными источниками могут оказаться не столько канонические (“священные”) тексты соответствующей традиции, сколько “тексты повседневности”, типа медицинских

¹ Ткаченко Г.А. (1947–2000) — отечественный синолог, культуролог, переводчик классических текстов «Люй-ши чунь-цю», «Дао дэ цзин», автор ряда публикаций по различным аспектам китайской культуры и методологии ее исследования. См.: [1; 2].



Рис. 1. Портрет Бань Чжао из книги «Перечень несравненных [героев]/ [персонажей]» (*У шуан пу* 無雙譜) (1694 г.) Цзинь Гу-ляна 金古良 (ок.1625–1695)

трактатов, поваренных книг, инструкций по домоводству... Содержащийся здесь материал дает чрезвычайно много для понимания базисных установок “традиционной антропологии”, то есть представлений самой традиции, особенно “низовой”, о том, что есть человек, как ему следует жить, чтобы считаться хорошим (“нормальным”), полезным (или бесполезным) членом общества, достойным уважения профессионалом (“мастером”) в избранной сфере деятельности, “приличным семьянином”, “отважным воином”, “настоящим мужчиной”, “порядочной женщиной” и т. д.» [3, с. 73]. К подобным текстам можно с уверенностью отнести и небольшой трактат, которому посвящена настоящая публикация и который в рамках традиционного жизненного уклада предполагал если и не ежедневное, то частое к нему обращение.

Бань Чжао и ее трактат

Прежде чем обратиться непосредственно к тексту памятника, нельзя не сказать несколько слов о личности автора трактата, определившего основные черты женского воспитания без малого на два тысячелетия вперед.

В целом сведений о жизни и творчестве Бань Чжао 班昭 (ок. 49–ок. 120) сохранилось не много. Наиболее полно они представлены в ее официальной биографии², содержащейся в разделе «Упорядоченные предания о женщинах» (*Ле нью чжуань* 列女傳, разд. 74, цз. 84) части «Упорядоченные предания» (*Ле чжуань* 列傳) «Книги [об эпохе] Поздняя Хань» (*Хоу Хань шу* 後漢書)³ Фань Е 範曄 (398–445)⁴. Бань Чжао, по второму имени-цзы Хуэй-бань 惠班 (была также известна как Хуэй-цзи 惠姬), представлена в официаль-

² См.: [4, с. 2281–2285].

³ «Книга [об эпохе] Поздняя Хань» (*Хоу Хань шу* 後漢書) — официальная историческая хроника, т.н. «нормативная история» (*чжэн ши* 正史) Поздней (Восточной) эпохи Хань (*Хоу Хань* 後漢, *Дун Хань* 東漢, 25–220) составленная Фань Е (см. ниже). Является третьей в классическом списке из 24-х исторических хроник; состоит из 120 *цзюаней* 卷 и трех частей: «Основные записи» (*Бэнь цзи* 本紀, цз. 1–10), «Упорядоченные предания» (*Ле чжуань* 列傳, цз. 11–90), «Описания» (*Чжи* 志, цз. 91–120).

⁴ Фань Е 範曄 (398–445), второе имя (цзы 字) Юй-цзун 蔚宗, уроженец области Шуньян 順陽 (совр. пров. Хэнань) — известный чиновник, литератор, историк, составитель «Книги [об эпохе] Поздняя Хань»; по навету был обвинен в заговоре и казнен.

ной биографии как «Супруга Цао Ши-шу» (*Цао Ши-шу ци чжэ* 曹世叔妻者) и упоминается по фамилии мужа как Цао 曹. Она приходилась дочерью известного ученого-конфуцианца, политика, историка и поэта периода Восточная Хань Бань Бяо 班彪 (3–54)⁵. Ее братья Бань Гу 班固 (32–92)⁶ и Бань Чао 班超 (32–102)⁷ также оставили заметный след в истории, а ее двоюрод-

⁵ Бань Бяо 班彪 (3–54), второе имя Шу-пи 叔皮, уроженец г. Аньлин 安陵 области Фуфэн 扶風 (в наст. время гор. округ Баоцзи 寶雞 пров. Шэньси) — известный ученый-историк политик и литератор, потомок знатного рода царства Чу 楚. Родившись на излете Западной (Ранней) Хань (Си Хань 西漢, Цянь Хань 前漢, 206–8; 23–25)), поступил на государственную службу при Ван Мане 王莽 (45 до н.э.–23 н.э.) в междоусобицу периода Синь 新 (9–23). После того, как Хань была восстановлена Лю Сю 劉秀 (Гуан-у-ди 光武帝, 5 до н.э.–57 н.э.), вернулся на службу и был назначен на должность правителя округа Сюй 徐 (совр. пров. Цзяньсу). Впоследствии переведен на место главы округа Ванду 望都 (совр. пров. Хэбэй). Снискал значительный авторитет в политических и ученых кругах, хотя официально и не занимал высоких постов. Являлся наставником философа-энциклопедиста Ван Чуна 王充 (Ван Чжун-жэнь 王仲任, 27–ок. 100). Собрание его сочинений было утрачено уже к XI в. Полностью или частично сохранился ряд его сочинений в различных жанрах изящной словесности (*вэнь* 文). Также ему принадлежали начальный план и первичная работа по созданию «Книги [об эпохе] Ранняя Хань» (*Цянь Хань шу* 前漢書, *Хань шу* 漢書). Его официальная биография содержится в «Хоу Хань шу» [5, с. 1071–1109]. Также см.: [6, с. 22–23].

⁶ Бань Гу 班固 (32–92), второе имя Мэн-цзянь 孟堅, уроженец г. Аньлин области Фуфэн — знаменитый ученый-конфуцианец, чиновник, политический деятель, историкограф и литератор эпохи Восточная Хань. Получив классическое образование, продолжил учебу в столичном конфуцианском высшем учебном заведении Тай-сюэ 太學. Приблизительно в 58 г. самостоятельно продолжил составление начатой его отцом Бань Бяо «Книги [об эпохе] Ранняя Хань», за что был арестован в 62 г. Освобожден после ходатайства брата Бань Чао (см. ниже) и назначен в группу придворных «Историков [из] Орхидеевой башни» (*Лань-тай лин-ши* 蘭臺令師). С 64 г. полностью сосредоточился на составлении «Хань шу». В 89–90 гг. участвовал в походе на *сюнну* под началом полководца Доу Сяня 窦憲 (?–92). Из-за близости с оклеветанным Доу Сянем был заключен в тюрьму, где вскоре умер. Помимо «Хань шу» Бань Гу является составителем энциклопедического сочинения «Диспут [в зале] Белого тигра» (*Бай/Бо ху тун* 白虎通), а также автором значительного количества литературных произведений. В своем мировоззрении был близок философии Сюнь-цзы 荀子 (Сюнь Куан 荀況, 313–238). Официальная биография Бань Гу содержится в разделе о Бань Бяо «Хоу Хань шу» [5, с. 1075–1102]. См. также: [6, с. 23–25; 7, с. 450–451].

⁷ Бань Чао 班超 (32–102), второе имя Чжун-шэн 仲升, уроженец г. Пинлин области Фуфэн (совр. пров. Шэньси) — известный стратег, полководец и тонкий дипломат, выходец из рода Бань, считался младшим братом Бань Гу. Начиная карьеру с канцелярской работы в столице империи Лоян. В 73 г. участвовал в военной экспедиции против *сюнну*. Довольно быстро продвинувшись по карьерной лестнице, Бань Чао всю жизнь посвятил военной карьере, проведя в Западном крае более 30 лет, расширяя и укрепляя власть империи Хань в Центральной Азии. Вследствие наветов впал в немилость при дворе и смог вернуться в столицу лишь после заступничества сестры Бань Чжао. Официальная биография Бань Чао содержится в «Хоу Хань шу» [8, с. 1268–1280]. Также см.: [9, с. 108–125].

ная бабушка Бань Цзе-юй 班婕妤 (ок. 46 — ок. 8 до н.э.)⁸ являлась одной из первых поэтесс в истории Китая. Члены семьи Бань были образованнейшими людьми своего времени, и рождение в столь неординарной семье не могло не сказаться на самой Бань Чжао, от природы обладавшей многочисленными талантами. Как она сама признавалась в предисловии к своему трактату, хорошее воспитание и образование она получила, прежде всего, благодаря отцу и своей наставнице.

В возрасте четырнадцати лет Бань Чжао вышла замуж за некоего Цао Ши-шу 曹世叔⁹. После его преждевременной смерти она полностью посвятила себя воспитанию детей и придворной деятельности.

Будучи необыкновенно одаренной и прекрасно образованной женщиной во многих областях знаний — истории, классической литературе, математике, астрономии и пр. — Бань Чжао выступала наставницей дворцовых дам, а самой известной ее ученицей стала Дэн Суй 鄧綏 (81–121)¹⁰.

⁸ Бань Цзе-юй 班婕妤 (ок. 46 — ок. 8 до н.э.), личное имя неизвестно, именуется по титулу *цзе-юй* — придворная дама и поэтесса эпохи Западная Хань. Много лет состояла в гареме императора Лю Ао 劉騫 (Сяо-чэн-ди 孝成帝, 51–7, правил 33–7), будучи его фавориткой. Была обвинена в колдовстве, но оправдана, после чего покинула гарем и окончила свои дни, ухаживая за вдовствующей императрицей во Дворце Вечной верности (*Чансиньгун* 長信宮). Теоретиком литературы Чжун Жуном 鍾嶸 (468–518) была отнесена к разряду «поэтов высшей категории» (*шан-пинь ши-жэнь* 上品詩人). До настоящего времени сохранились лишь три ее поэтических произведения. Официальное жизнеописание Бань Цзе-юй включено в «Хань шу» [10, с. 3983–3988]. Также ее биография содержится в «Упорядоченных преданиях о женщинах» (*Ле нью чжуань* 列女傳) историографа Лю Сяня 劉向 (77–6) [11, с. 385–386]. Также см.: [12, с. 211–212; 6, с. 25–26].

⁹ Цао Ши-шу 曹世叔 — сведений о супруге Бань Чжао не сохранилось. Составитель «Хоу Хань шу» указывает его родиной область Фуфэн [4, с. 2281]. Ван Сян, в свою очередь указывает на Пинъян 平陽, причины чего не совсем ясны. В древности города с таким названием существовали на территориях совр. пров. Хэнань, Шэньси, Шаньси и Шаньдун. Скорее всего, супруг Бань Чжао был земляком Бань Бяо, а, следовательно, родиной Цао Ши-шу вполне мог являться Пинъян пров. Шэньси, так же как и Фуфэн располагавшийся на территории совр. окр. Баоцзи. Вероятно, Цао Ши-шу занимал довольно высокое положение при дворе. Говоря о его смерти, составитель хроники «Хоу Хань шу» использовал знак *цзу* 卒 («умереть, скончаться»), который согласно главе «Разнообразные ритуалы» (*Цю ли* 曲禮) «Записей о ритуалах» (*Ли цзи* 禮記) применялся для знати ранга *да-фу* 大夫 («великий муж») [13, с. 1173].

¹⁰ Дэн Суй 鄧綏 (81–121, годы регентства 106–121), Дэн *хуан-хоу* 鄧皇后 (императрица Дэн), посмертный титул Хэ-си 和熹 — супруга императора Хэ-ди 和帝 (89–106) Поздней Хань, регентша при Сяо-ань-ди 孝安帝 (Лю Ху 劉祜, 94–125), одна из самых выдающихся женщин-политиков в истории Китая; активно покровительствовала искусствам и наукам.

Ей было уже за сорок, когда Бань Гу скончался в тюрьме, так и не завершив свой монументальный труд по составлению «Хань шу». В частности, оставались неоконченными «восемь [хронологических] таблиц» (*ба бяо* 八表) и раздел по астрономии «Описание небесных знаков» (*Тянь вэнь чжи* 天文志). Кроме того, по сведениям, содержащимся в официальной биографии Бань Чжао, уже имеющийся текст исторической хроники все еще оставался сложен для восприятия читателями, нуждаясь в доработке. Потому спустя некоторое время император Хэ-ди¹¹ призвал Бань Чжао во дворец, после чего она была зачислена в штат хранилища Дунгуань 東觀¹², где совместно с известным ученым-конфуцианцем Ма Жуном 馬融¹³ продолжила работу брата¹⁴, а полностью смог завершить ее лишь брат Ма Жуна Ма Сюй 馬續 (70?–141?)¹⁵.

На поприще высокой словесности Бань Чжао, согласно ее жизнеописанию в «Хоу Хань шу», сумела проявить себя в различных жанрах, сочиняя оды (*фу* 賦), славословия (*сун* 頌), памятные надписи (*мин* 銘), эпитафии (*лэй* 誄), письма (*вэнь* 問), комментарии (*чжу* 注), плачи (*ай цы* 哀辭), послания (*шу* 書), рассуждения (*лунь* 論), доклады на высочайшее имя (*шан шу* 上疏), наставления (*и лин* 遺令). В частности, Дэн хуан-хоу привлекла ее к сочинению од-*фу*, восхваляющих преподносимые императору Хэ-ди

¹¹ Сяо-хэ-ди 孝和帝 (Лю Чжао 劉肇, 79–106, правил 89–106), храмовое имя Му-цзун 穆宗 — император Поздней Хань, правил под девизами Юн-юань 永元 (89–105) и Юань-син 元興 (105–106).

¹² Книжное хранилище Восточных палат (Дунгуань цаншу гэ 東觀藏書閣) — во времена империи Хоу Хань императорское книжное хранилище, располагавшееся в дворцовом комплексе Наньгун 南宮 столицы Лоян.

¹³ Ма Жун 馬融 (79–166), второе имя Цзи-чан 季長, уроженец Маолина 茂陵 области Фуфэн (совр. уезд Синпин 興平 пров. Шэньси) — политик, ученый-каноновед, литератор Восточной Хань. С перерывами служил в дворцовом книгохранилище Дунгуань, со временем дослужился до должности правителя области (*тай-шоу* 太守) Нань-цзюнь 南郡 (совр. пров. Хубэй). Известен как комментатор классических конфуцианских канонов, талантливый поэт. Официальная биография Ма Жуна содержится в «Хоу Хань шу» [8, с. 1576–1586]. Также см.: [14, с. 60–68; 6, с. 234–236; 15, с. 104–118.].

¹⁴ Поскольку ко времени ее смерти работа так и не была окончена, вопрос о вкладе Бань Чжао в составление «Хань шу» остается дискуссионным.

¹⁵ Ма Сюй 馬續 (70?–141?), второе имя Цзи-цзэ 季則, уроженец Маолина из Фуфэна — военачальник, ученый и каноновед Поздней Хань, младший брат известного ханьского каноника Ма Жуна. Отличился в военных экспедициях против *сяньби* и *сюнну*. Совершал успешные астрономические наблюдения, был привлечен к написанию незавершенного астрономического раздела «Описание небесных знаков» «Хань шу». Общие сведения о нем содержатся в 24 цз. «Хоу Хань шу», повествующем о его двоюродном деде Ма Юане 馬援 (14 до н.э.–49 н.э.) [5, с. 672–673].

заморские дары¹⁶. После его смерти в 106 г. Бань Чжао становится советницей вдовствующей императрицы и регентши, высоко ценившей мнение своей придворной дамы. За свои заслуги Бань Чжао получила почтительное прозвание Цао да-гу 曹大家 (Тетушка Цао)¹⁷. Умерла она в возрасте около семидесяти лет.

Что касается литературного наследия Бань Чжао, то оно практически не сохранилось. Согласно биографии в «Хоу Хань шу», ее сочинения были оформлены в единое собрание невесткой, урожденной Дин Т (Дин-ши 丁氏). Позднее существовало «Собрание [сочинений] Цао да-гу» (Цао да-гу цзи 曹大家集) в трех цзюанях, но было утрачено, по видимости, уже после эпохи Суй 隋 (581–618) [16, с. 3]. К настоящему времени полностью или частично сохранились лишь несколько произведений¹⁸.

Тем не менее, именно назидательный трактат «Наставления женщинам» принес Бань Чжао славу, более того, обеспечил ей бессмертие в веках. Сегодня уже очевидно, что в те времена со всей серьезностью подходили к воспитанию женщины, которая отнюдь не была лишена права на образование. Ко времени жизни Бань Чжао в империи уже давно сформировалась самостоятельная область духовной культуры, которую вслед за современными китайскими исследователями можно определить в терминах *нью цзяо* 女教 или *нью сюэ* 女學 («женское образование/воспитание»). При этом содержание и цели мужского и женского воспитания естественно были различны. Мужское образование основывалось на активном изучении классических конфуцианских канонов, подготавливая молодых людей к активной общественной жизни и государственной службе, в то время как женское образование, хотя и подразумевало обучение чтению и письму (пусть и в меньших объемах), основной задачей все же ставило воспитание «женской добродетели» (*нью дэ* 女德), в свою очередь базирующейся на всемерном соблюдении ритуальных правил (*ли* 禮). Вместе с тем предпола-

¹⁶ Так, например, появилась «Ода о страусе» (Да цюэ фу 大雀賦). Бань Чао, занимая пост наместника (ду-ху 都護) в Центральной Азии, передал в дар своему государю страусов. Прибытие ко двору диковинных птиц, подобных которым никогда прежде не видели в столице, конечно же, было истолковано как благоприятное свидетельство высшей добродетели правящего дома.

¹⁷ да-гу 大家 — почетное прозвание, которое присваивалось уважаемой и образованной женщине в эпоху Восточная Хань. В данном сочетании иероглиф цзя 家 имеет чтение гу.

¹⁸ Более подробно см.: [6, с. 27]. На русском языке существует перевод ее «Прошения о замене [на службе] старшего брата [Бань] Чао» (Вэй сюн Чао цю дай шу 爲兄超求代疏), выполненный академиком В.М. Алексеевым [17, с. 186–188].

лось овладение всеми основными видами деятельности, необходимыми для ведения домашнего хозяйства¹⁹.

Уже к I веку н.э. в дополнение к канонической конфуцианской классике в Китае появилось два сочинения, которые считались особенно подходящими для воспитания женщин: «Упорядоченные предания о женщинах» (*Ле нью чжуань* 列女傳)²⁰ за авторством Лю Сяня 劉向 (77–6)²¹ и «Женские уложения» (*Нью сянь* 女憲)²². Тем не менее, «Наставления женщинам» Бань Чжао стал самым ранним (по крайней мере, из сохранившихся) конфуцианским дидактическим трактатом, написанным женщиной и для женщин.

¹⁹ См. соответствующий фрагмент в главе «Внутренние правила» (Нэй цзэ 內則) «Ли цзи» [13, с. 1406]. Данный принцип воспитания позднее нашел отражение и в народной литературной традиции, ср. юэфу периода Поздней Хань «Павлины летят на юго-восток» (Кун-цюэ дун-нань фэй 孔雀東南飛) [18, с. 30]; также см.: [19, с. 204–205].

²⁰ «*Ле нью чжуань*» 列女傳 («Упорядоченные предания о женщинах») — сборник, составленный ученым-конфуцианцем эпохи Хань Лю Сянем 劉向 (см. ниже) около 16 г. до н. э. Согласно «Хань шу», Лю Сян использовал сведения из «Шу цзина» и «Ши цзина» (на деле круг источников был гораздо шире) о добродетельных и мудрых женщинах, а также фаворитках, приносивших вред государству, и систематизировал все это в восьми главах, дабы уберечь императора Чэн-ди 成帝 от ошибок («предостеречь Сына Неба», и *цзе тянь-цзы* 以戒天子). Составлением комментариев к сборнику занималась, в частности, и Бань Чжао. «*Ле нью чжуань*» являлся самым ранним сборником конфуцианско-назидательного характера, посвященный исключительно женщинам, что обеспечило его широкую популярность как сочинения, весьма уместного в деле женского воспитания и образования, см.: [20, с. 247–268].

²¹ Лю Сян 劉向 (77–6), первоначальное имя Лю Гэн-шэн 劉更生, второе имя Цзы-чжэн 子政, уроженец уезда Фэнъи 豐邑 округа Пэйцзюнь 沛郡 (совр. г. Суйчжоу, пров. Цзянсу) — чиновник, литератор, канонист, зачинатель библиографической науки (*мулу сюэ* 目錄學) в Китае, знаток игры на гуцине. Прославился на поприще каталогизирования манускриптов императорского книгохранилища: им был составлен не сохранившийся каталог «Классифицированные записи» (Бе лу 別錄). Кроме того, выступил редактором ряда древних сочинений, таких как «Планы сражающихся государств» (*Чжань го цэ* 戰國策), а также автором-составителем таких произведений, как «Сад речений» (*Шо юань* 說苑), «Новое предуведомление» (*Синь сюй* 新序), «Упорядоченные предания о бессмертных» (*Ле сянь чжуань* 列仙傳), «Упорядоченные предания о женщинах» (*Ле нью чжуань* 列女傳). Биографические сведения о Лю Сяне содержатся, в частности, в 36 цз. «Жизнеописание чуского Юань-вана» (*Чу Юань-ван чжуань* 楚元王傳) «Хань-шу» [21, с. 1921–1973].

²² «*Нью сянь*» 女憲 — утраченный текст наставительного характера, его автор неизвестен. Согласно комментатору «Нью цзе» Ван Сяну 王相, это «книга наставлений мудрецов древности женщинам, сегодня не известно, кто написал ее» (*гу сянь чжэ сюнь нью чжи шу, цзинь вэй сянь ци со чу* 古賢者訓女之書, 今未詳其所出) [22, с. 13]. Бань Чжао в своем трактате дважды обращается к нему. Возможно, текст был утерян уже в эпоху Лю-чао 六朝 (Шесть царств, 220–589), так как более нигде не упоминается.

Кроме того, он положил начало отдельному жанру женских наставлений (*сюнь цзе ти* 訓誡體) и вместе с предложенным Лю Сянем жанром жизнеописаний (*чжуань цзи ти* 傳記體) заложил основную текстовую модель поучений для женщин (т.н. «книг о женском образовании» (*ньюй цзяо шу* 女教書)).

Учеными-конфуцианцами «Ньюй цзе» считался первым как по времени написания, так и по влиянию на женские умы и семейный уклад в целом, а потому всегда ценился высоко. Полный текст трактата был включен уже в официальную биографию Бань Чжао в «Хоу Хань шу» [4, с. 2282–2285]. В эпоху Тан (618–907) появился созданный группой придворных ученых под руководством Ли Сяня 李賢 (655–684)²³ комментарий на «Хоу Хань шу», известный как «Комментарий Чжан-хуая» (*Чжан-хуай чжу* 章懷注), куда вошли и пояснения к «Ньюй цзе»²⁴. В период Мин (1368–1644) были написаны комментарии Чжан Цзюй-чжэна 張居正 (1525–1582)²⁵, получившие название «Прямое разъяснение “Наставлений женщинам”» (*Ньюй цзе чжи цзе* 女誡直解). Помимо этого, труд Бань Чжао был включен в сочинение «Завещанные [древними] правила воспитания женщин» (*Цзяо ньюй и гуй* 教女遺規) за авторством Чэнь Хун-моу 陳弘謨 (1696–1771)²⁶. За этим последо-

²³ Ли Сянь 李顯 (655–684), другое имя Ли Чжэ 李哲, правил под девизами *Сы-шэн* 嗣聖 (684), *Шэнь-лун* 神龍 (705–707) и *Цзин-лун* 景龍 (707–710). Храмовое имя Чжун-цзун 中宗, посмертное почетное имя Чжан-хуай Тянь-цзы 張懷天子.

²⁴ Принимал ли участие в создании данного комментария сам император Ли Сянь (Чжан Хуай) и в какой степени — сейчас установить затруднительно.

²⁵ Чжан Цзюй-чжэн 張居正 (1525–1582), второе имя Шу-да 叔大, прозвание Тай-юэ 太嶽 (Великий Пик), уроженец уезда Цзянлин 江陵 окр. Цзинчжоу 荊州 (совр. пров. Хубэй 湖北) — выдающийся государственный деятель и реформатор периода Мин. В 1547 г. получил степень *цзинь-ши* 進士 («продвинувшийся муж»). Известен обширными реформами в социально-экономической области. Один из руководителей высшего учебного заведения императорского Китая — государственной академии *Го-цзы-цзянь* 國子監. С 1572 г. занимал пост великого канцлера государственной канцелярии (*Нэй-гэ шу-фу* 內閣首輔). Занимался комментированием конфуцианской классики, в частности им был составлен комментарий «Прямое разъяснение “Четверокнижия”» (*Сы шу чжи цзе* 四書直解), который он в 1573 г. представил на рассмотрение императору Чжу И-цзюню 朱翊鈞 (1563–1620) (правил под девизом *Вань-ли* 萬曆 (1573–1620), храмовое имя Шэнь-цзун 神宗).

²⁶ Чэнь Хун-моу 陳弘謨 / 陳宏謨 (1696–1771), второе имя Жу-цзы 汝咨, прозвание Жун-мэнь 榕門 (Дворик у Баньяна), уроженец Гуилиня 桂林 (совр. Гуанси-Чжуанский авт. р-н) — политик, ученый-конфуцианец, философ эпохи Мин, получивший прозвание «Ученый патриарх из Линнани» (*Линнань жу-цзун* 嶺南儒宗). В 1723 г. получил степень *цзинь-ши*. Считал себя последователем Чжу Си 朱熹 (1130–1200); автор значительного количества трудов, в том числе дидактического характера.

вал весьма пространный комментарий Ван Сяна 王相 (XVII в.)²⁷, вошедший в составленную им и получившую широчайшее распространение антологию «Женское “Четверокнижие” со сводным комментарием» (*Нюй Сы шу цзи чжу 女四書集注*)²⁸.

Своеобразным завершением процесса комментирования «Нюй цзе» можно считать весьма любопытный комментарий некой Шэнь Чжу-кунь 沈朱坤²⁹, составленный по указанию свекрови и написанный на *бай-хуа* в последние годы правления под девизом *Гуан-сюй* 光緒 (1871–1908)³⁰ эпохи Цин (1644–1911). Он вошел в издание «Нюй Сы шу» 1908 г. под названием «Разъясненное разговорным языком “Четверокнижие для женщин” с иллюстрациями» (*Хуй-ту Нюй Сы шу бай-хуа цзе 繪圖女四書白話解*). Интересный факт: к 1936 г. в шанхайском издательстве «Хуйвэнь тан синь-цзи шуцзюй» 會文堂新記書局 вышло уже 62 (!) издание этого толкования в 4-х книгах-цэ 冊, что свидетельствует о его высочайшей популярности в то время³¹.

Начиная с 90-х гг. прошлого столетия, на волне вновь появившегося интереса к традиционной культуре, издания трактата Бань Чжао переживают определенный подъем. «Наставления женщинам» выходили как само-

²⁷ Ван Сян 王相 (XVII в.), второе имя Цзинь-шэн 晉升 — комментатор учебных текстов для детей, таких как «Троеслобие» (*Сань цзы цзин* 三字經), «Фамилии ста семей» (*Бай цзя син* 百家姓), «Тысячесловие» (*Цянь цзы вэнь* 千字文). Сведений о нем практически не сохранилось, известно, что родом он происходил из области Ланъе 琅瑯 (совр. пров. Шаньдун), его жизнь пришлось на закат эпохи Мин и первые десятилетия маньчжурского правления. Самый важный его труд — комментарии к текстам, вошедшим в составленную им же антологию трактатов для женщин «Женское “Четверокнижие” со сводным комментарием».

²⁸ «Нюй Сы шу цзи чжу» 女四書集注 («Женское “Четверокнижие” со сводным комментарием») — антология нравоучительных трактатов для женщин, составленная Ван Сяном в период конца Мин — начала Цин. В ее состав вошли четыре трактата: 1. «Наставления женщинам» Бань Чжао; 2. «Поучения [для] внутренних [покоев]» или «Поучения женщинам» (*Нэй сюнь* 內訓), автором которого выступила императрица Жэнь-сяо-вэнь *хуан-хоу* 仁孝文皇后 (урожденная Сюй 徐, Сюй-ши 徐氏, 1361–1407), жена минского императора Чжу Ди 朱棣 (1360–1424); 3. «Женский “Лунь-юй”» (*Нюй Лунь юй* 女論語), трактат эпохи Тан, авторы — сестры Сун Жо-синь/Жо-хуа 宋若華/若華 (?–820) и Сун Жо-чжао 宋若昭 (?–825); 4. «Краткие записи о женских образцах» (*Нюй фань цзе лу* 女範捷錄), автор — госпожа Лю (урожденная Лю, Лю-ши 劉氏), мать Ван Сяна.

²⁹ Сведений о ней практически нет; известно, что она была родом из уезда Гуйцзи 會稽 (пров. Чжэцзян).

³⁰ *Гуан-сюй* 光緒 (1876–1908) — девиз правления императора Цзай-тяня 載湉 (1871–1908), храмовое имя Дэ-цзун 德宗.

³¹ Подробнее см.: [23].

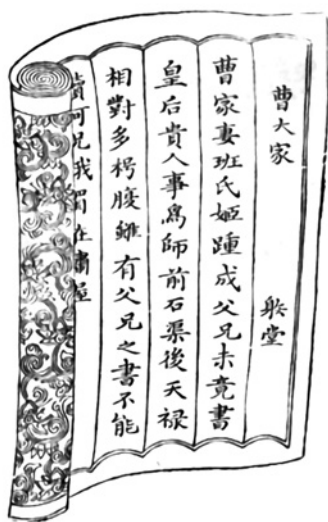


Рис. 2. Жизнеописание
Бань Чжао из книги
«Перечень несравненных
[героев]/[персонажей]»
(*У шуан пу* 無雙譜) (1694 г.)
Цзинь Гу-ляна 金古良
(ок.1625–1695)

стоятельно, так и в составе антологии Ван Сяна. Из наиболее значимых стоит упомянуть издание 1996 г., выпущенное пекинским издательством Центрального университета национальностей (*Чжунъян миньцзудасюэ* 中央民族大學)³². Особо следует отметить работу «Полная книга о вчитывании в “Наставления женщинам”» (*Нюй цзе пинь ду цюань шу* 女誠品讀全書), изданную Центральным университетом радиовещания и телевидения (*Чжунъян гуанбо дяньши да сюэ* 中央廣播電視大學) в 2013 г. и включившую в себя не только комментарии Ван Сяна, но и Чжан Цзюй-чжэна (что является большой редкостью)³³. А в 2023 г. в знаменитом издательстве «Чжунхуа шуцзюй» 中華書局 увидело свет прекрасное издание «Женского “Четверокнижия” со сводным комментарием», содержащее, помимо классической версии Ван Сяна, вариант трактата из издания «Хоу Хань шу» эпохи Сун (960–1279) с комментариями группы ученых Ли Сяня³⁴.

Основательное изучение трактата «Нюй цзе» и подобных ему текстов имеет не только историко-культурное значение. Важность их исследования также обусловлена процессами, происходящими в китайском обществе в настоящее время, в частности, все возрастающей популярностью традиционных наук и искусств, в том числе идей классического домоводства. В современном Китае тексты категории «наставлений женщинам» обретают новую жизнь. В рамках китайской «национальной науки» (*го-сюэ* 國學)³⁵ оформилось небольшое, но вполне самостоятельное направление, которое сами китайские исследователи именуют не иначе как «учение о женщинах»

³² Подробнее см.: [24].

³³ Более подробно см.: [25].

³⁴ Подробнее см.: [22].

³⁵ Закрепившееся уже в новейшее время значение этого термина — «учение о [китайском] государстве», «китайская синология»; также может употребляться в более узком значении «классическое образование».

(*нью-сюэ* 女學, *нью-цзы-сюэ* 女子學). Также возникло специальное понятие *нью-цзы го-сюэ* 女子國學 («классическое образование для женщин»). Во многих регионах возникают т.н. «учебные курсы классического образования для женщин» (*нью-цзы го-сюэ пэйсюнь-бань* 女子國學培訓班), а также «институты классического образования для женщин» (*нью-цзы го-сюэ юань* 女子國學院), призванные дать девочкам и девушкам основы классического китайского образования, включающего, помимо овладения традиционными искусствами, знание таких текстов, как «Нью Сы шу», «Нью Сяо цзин» 女孝經 («Канон дочерней почтительности»), «Нью эр цзин» 女兒經 («Канон [для] девочек») и пр. В Пекине длительное время функционировала «Пекинская рабочая студия по исследованию женского го-сюэ» (*Бэйцзин нью-цзы го-сюэ янь-цзю гуницзо-ши* 北京女子國學研究工作室), основанная энтузиастом традиционного женского образования Вэнь Синь-цзы 溫信子. На ее базе была проделана значительная издательская работа, а также создан оригинальный текст на современном китайском языке *бай-хуа* под названием «Новые наставления женщинам» (*Синь нью цзе* 新女誡), структурно повторяющий древний текст, но превосходящий его в объеме и ориентированный на современные реалии³⁶.

Не забывают и автора знаменитого трактата: в 2001 г. силами Шанхайской музыкально-драматической труппы *кунь-цзюй* (*Шанхай кунь-цзюй туань* 上海昆劇團) состоялась масштабная постановка исторической музыкальной драмы *кунь-цзюй* «Бань Чжао» современного драматурга Ло Хуай-чжэня 羅懷臻 (1956 г.р.). А в 2010 г. в одном из театров г. Ханчжоу состоялась премьера шаосинской музыкальной драмы *юэ-цзюй* 越劇 под одноименным названием.

Все это представляет собой уникальный феномен, требующий отдельного пристального рассмотрения, а именно: как сочетается подъем интереса к классическому женскому воспитанию с образом сильной, независимой и успешной молодой женщины, популярным и культивируемым в современном Китае. При этом, похоже, нравственный облик, этикет и вежливое обращение у девушек в Поднебесной предпочитают формировать по старым «лекалам»³⁷.

³⁶ Подробнее см.: [25, с. 204–223].

³⁷ В чем, кстати, не сложно убедиться, ознакомившись с издающейся ныне в Китае в большом количестве соответствующей литературой, соединяющей концепции традиционных методов воспитания, образования и ведения домашнего хозяйства с современными реалиями и установками китайского социума. Более подробно см.: [26; 27].

Основные темы трактата «Наставления женщинам»

Ниже представлен синопсис содержания «Нюй цзе», состоящего из семи глав, каждая из которых раскрывает важные, по мнению Бань Чжао, стороны взаимоотношений замужней женщины с членами семьи мужа. Основному тексту предпослано предисловие самой Бань Чжао, в котором она излагает некоторые события собственной жизни и указывает причину, побудившую ее к созданию «Наставлений...», а именно — желание подготовить своих воспитанниц к достойному служению будущему мужу и его родным.

В начале 1 главы «**Ничтожность и слабость**» (Бэй жо 卑弱) Бань Чжао отсылает читателя к «Канону стихов» (Ши цзин 詩經), согласно которому описывает соблюдавшиеся после рождения девочки древние обычаи, призванные продемонстрировать ее подчиненное положение. Как же «ничтожность и слабость» предполагалось реализовать на практике? По убеждению Бань Чжао, замужней женщине пристало пребывать в постоянном страхе, проявлять уважение к окружающим. Страшась позора, не свершать дурных деяний, быть уступчивой, сносить обиды, постоянно пребывая в домашних заботах не преследовать личных интересов.

Во 2 главе «**Муж и жена**» (Фу фу 夫婦) автор уподобляет отношения супругов взаимодействию сил инь 陰 и ян 陽, таким образом обосновывая их равноправие и взаимную ответственность в деле утверждения достойного семейного порядка. В этой связи Бань Чжао настаивает на необходимости обучения не только мальчиков, но и девочек, ибо лишь тогда женщина сможет понять, в чем заключается истинное служение мужу.

3 глава «**Почтительность и покорность**» (Цзин шунь 敬順) постулирует огромное значение учтивости, взаимной вежливости и соблюдения благопристойности в деле сохранения лада в семье. Для женщины путь к достижению этого заключается в терпении, соблюдении меры во всем, умении сносить обиды, уступчивости и послушании.

В 4 главе «Женское поведение» (Фу син 婦行) Бань Чжао утверждает, что всякая замужняя женщина должна пристально следить за четырьмя аспектами своей жизни: добродетелью (дэ 德), речью (янь 言), внешностью (жун 容) и мастерством в женских занятиях (гун 功). При этом барышне не пристало выделяться своими достоинствами. Под добродетелью подразумевается целомудрие и скромность, мягкость нрава и почитательность. Под женскими речами внимательность к словам, отсутствие грубости в речах, не болтливость. Женская внешность проявляется в соблюдении чистоты,

бережном отношении к наряду и украшениям, а женские умения — в приготовлении пищи, ткачестве и шитье. Все это считается важнейшими добродетелями, присущими достойной девушке.

В 5 главе **«Беззаветная преданность»** (Чжуань синь 專心) Бань Чжао отмечает, что «муж подобен Небу» (фу чжэ тянь е 夫者天也), а тот, кто нарушает законы Неба, несомненно, будет наказан. Если женщина нарушит долг по отношению к мужу, то будет презираема всеми. От природы (Неба!) удел женщины — это семья мужа, так что все помыслы должны быть направлены на нее, в то время как досужие и лстивые разговоры, развлечения и неопрятный внешний вид следует воспринимать как нарушение долга и благопристойности. После смерти мужа принцип беззаветной преданности должен реализоваться в целомудренном соблюдении вдовства.

Название 6 главы **«Уступчивость и послушание»** (Цюй цун 曲從) согласуется с магистральной идеей всего трактата о долге и преданности: предполагается, что женщина должна служить родителям мужа, как своим собственным. Независимо от того, согласуются ли желания родителей мужа со стремлениями невестки, той следует беспрекословно подчиниться их воле, причем в этом случае даже мнение ее мужа не может приниматься в расчет.

Заключительная 7 глава **«[Жить в ладу с] младшими братьями и сестрами мужа»** (Шу мэй 叔妹) посвящена установлению гармонии с младшими членами семьи мужа, т. е. налаживанию добрых отношений с его младшими братьями и сестрами. При этом в отношениях следует избегать надменности, грубости и самодовольства, а при отсутствии теплых чувств по отношению друг к другу, стремиться сохранить добрые отношения, опираясь на чувство долга (и 義). Именно так возможно избежать разлада в семье. Скромность и уступчивость, по мнению Цао да-гу, являются лучшими для женщины формами поведения и выражения благопристойности и долга.

К истории изучения трактата «Наставления женщинам» на Западе

В западной синологии исследование текста «Наставлений женщинам» и личности его автора к настоящему времени имеет почтенную историю длиной в столетие. Первым автором, сделавшим попытку (к сожалению, совершенно несостоятельную) познакомить западного читателя со знаменитым

трактатом Бань Чжао, стала Эстер Э. Болдуин (1840–1910)³⁸. В 1900 г. издательствами «Eaton and Mains» и «Jennings and Pye» был осуществлен совместный проект «Китайские женские поучения» (*Чжунго гуй сюнь* 中國閨訓), в рамках которого был издан небольшой том с весьма неуклюжим названием «Китайская книга правил этикета и поведения для женщин и девочек, озаглавленная “Наставление для китайских женщин и девочек”»³⁹. Автором оригинального сочинения значится «Госпожа Цао» (Lady Tsao), самому же переводу были предпосланы предисловие и «Краткий очерк об авторе», в котором переводчица изложила биографию Бань Чжао (Pang Tai Ku, искаженное от Бань тай-гу — А.О.). При непосредственном знакомстве с текстом перевода выясняется, что это не что иное, как составленный уже в эпоху Тан «Женский “Лунь-юй”» (см. выше), переведенный в полном объеме. Таким образом, «под соусом» «Нюй цзе» читателям был подан совсем другой текст⁴⁰.

Так или иначе, но первой работой о Бань Чжао, включающей перевод практически всех ее сохранившихся сочинений, в т.ч. и «Нюй цзе», является монография Нэнси Ли Суонн (1881–1966) «Бань Чжао: выдающаяся женщина-ученый Китая I в. н.э.»⁴¹. Далее знаменитый трактат переводился еще дважды: в совместной монографии Уилта Л. Идема (1944 г.р.) и Беаты Грант

³⁸ Эстер Э. Болдуин (Esther E. Baldwin, 1840–1910) — миссионер, литератор и переводчик, принадлежала к Методистской епископальной церкви. 1862 г. вместе со своим мужем миссионером Стивеном Ливингстоном Болдуином (Stephen Livingstone Baldwin, 1862–1902) уехала в Южный Китай, где провела около 20 лет в составе миссии г. Фуцжоу 福州 (пров. Фуцзянь). Там она занималась изучением китайского языка и культуры, а также переводами, имея в наставниках знавшего английский язык местного ученого со степенью *цзинь-ши*, принявшего христианство. Опубликовала перевод «Наставления для китайских женщин и девочек», взяв в качестве псевдонима инициалы и фамилию мужа (Mrs. S.L. Baldwin).

³⁹ Подробнее см.: [28].

⁴⁰ Остается лишь гадать о причинах этого курьеза. Можно предположить, что роль здесь сыграло предисловие к трактату, написанное сестрами Сун от лица Бань Чжао, что, в принципе, могло естественным образом привести переводчицу к мысли о принадлежности всего последующего текста перу Цао да-гу. Судя по словам самой Болдуин, она стремилась осуществить перевод именно трактата Бань Чжао, как первого в своем роде. Кроме того, она была достаточно хорошо осведомлена как в классической китайской литературе, так и в произведениях жанра сяошо 小說, одно из которых даже перевести на английский язык. Учитывая в целом неплохую подготовку и наличие опытного наставника *цзинь-ши* из числа местной ученой элиты (!), кажется странным, что текст не был верно идентифицирован. При этом предложенный вариант перевода названия трактата на английский язык соответствует именно оригинальному названию «Нюй цзе».

⁴¹ Подробнее см.: [29]

(1954 г.р.)⁴² и в составе полного перевода «Женского “Четверокнижия”», осуществленного Энн А. Пан-Уайт (1964 г.р.) в 2018 г.⁴³ Помимо указанных изданий, выпущен ряд публикаций исследовательского и энциклопедического характера, посвященных как нюансам биографии, так и литературному творчеству самой Бань Чжао, прежде всего прославленным «Наставлениям...»⁴⁴.

Заключение

Приходится признать, что на данный момент вклад отечественной науки в разработку такого значимого и перспективного направления синологических исследований более чем скромнен⁴⁵. Что касается «Наставлений женщинам», то этот текст в России специально не исследовался и никогда не переводился. Настоящая публикация призвана стать первым шагом в этой области, иницируя собой серию исследований и переводов, посвященных важной теме классических конфуцианско-назидательных трактатов для женщин.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люй-ши чунь-цю». М.: Наука, 1990. 284 с.

2. Ткаченко Г.А. «Люй-ши чунь-цю» (Весны и осени господина Люя). Пер. Г.А. Ткаченко, сост. И.В. Ушакова. М.: Мысль, 2010. 525 с.

3. Ткаченко Г.А. Избранные труды. Китайская космология и антропология М.: ООО РАО Говорящая книга, 2008. 362+xxix с.

4. Хоу Хань шу цзинь чжу цзинь и («Книга [об эпохе] Поздняя Хань»: современные комментарии и перевод) / сост. Чжан Хуй-кан, И Мэн-чунь. Чанша: Юэлу чубаньшэ, 1998. Т. 3. С. 2279–2954+433. 後漢書今注今譯 / 章惠康, 易孟醇主編。長沙: 嶽麓出版社, 1998。下冊, 2279–2954+433頁。

5. Хоу Хань шу цзинь чжу цзинь и («Книга [об эпохе] Поздняя Хань»: современные комментарии и перевод) / сост. Чжан Хуй-кан, И Мэн-чунь. Чанша: Юэлу чубаньшэ, 1998. Т. 1. С. 1–1172. 後漢書今注今譯 / 章惠康, 易孟醇主編。長沙: 嶽麓出版社, 1998。上冊, 1–1172頁。

⁴² См. подробнее [30].

⁴³ См. подробнее [31].

⁴⁴ Из основных следует назвать: [32; 33; 34; 35; 36; 37; 38].

⁴⁵ На сегодня существует лишь одна работа, посвященная специальному рассмотрению текстов наставлений, обращенных исключительно к женщинам, см.: [39]. Некоторые сведения о содержании «Женских наставлений» можно обнаружить в [40, с. 124–125]. Из прочих сочинений Бань Чжао на русском языке существует лишь упомянутое выше «Прошение о замене [на службе] старшего брата [Бань] Чао» (в переводе В.М. Алексеева: «Петиция государю за старшего брата»).

6. *Кравцова М.Е.* Словарь китайских поэтов с V в. до н.э. по X в. н.э. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. 704 с.

7. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 4. Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006. 935 с.

8. Хоу Хань шу цзинь чжу цзинь и («Книга [об эпохе] Поздняя Хань»: современные комментарии и перевод) / сост. Чжан Хуй-кан, И Мэн-чунь. Чанша: Юэлу чубаньшэ, 1998. Т. 2. С. 1173–2278. 後漢書今注今譯 / 章惠康, 易孟醇主編。長沙: 嶽麓出版社, 1998。中冊, 1173–2278頁。

9. *Васильев Л.С.* Бань Чао в Западном крае // Вестник древней истории, 1955. № 1. С. 108–125.

10. Хань шу («Книга [об эпохе Ранняя] Хань»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1964. Т. 12. С. 3871–4273. 漢書。北京: 中華書局, 1964。第12冊。3871–4273頁。

11. Ле нью чжуань и чжу («Упорядоченные предания о женщинах» с переводом и комментариями) / сост. и пер. Чжан Тао. Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2017. 427 с. 列女傳譯注 / 張濤譯注。北京: 人民出版社, 2017。427頁。

12. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 3. Литература. Язык и письменность / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006. 855 с.

13. У цзин Сы шу цюань и («Пятиканоние», «Четверокнижие»: полный перевод) / пер. и комм. Чэнь Сян-минь и др. Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ, 2004. Т. 2. С. 887–1769. 五經四書全譯 / 陳襄民等譯注。鄭州: 中州古籍出版社, 2004。第二冊, 887–1769頁。

14. *Ма Жун.* Книга о верности / Предисл., пер. и примеч. И.Ф. Поповой // Письменные памятники Востока, 2004. №1 (1). С. 60–68.

15. *Семененко И.И.* «Ода о длинной флейте» Ма Жуна: музыка как голос философии // Филологические науки. Вопросы теории и практики, 2023. Т. 16, № 1. С. 104–118.

16. *Ху Вэнь-кай.* Ли дай фунюй чжуцзо као (Исследование произведений, [написанных] женщинами прошлых эпох). Пекин: Шанъу иньшу гуань, 1985. 1115 с. 胡文楷。歷代婦女著作考。北京: 商務印書館, 1985。1115頁。

17. Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В.М. Алексеева: в 2-х кн. М.: Вост. лит. 2006. Т. 1. 470 с.

18. Гу лян-гэ сюань (Сборник любовных песен древности) / сост. Г-жа Ай-сы. Шанхай: Цзяоюй шудянь. 1947. 106 с. 古戀歌選。孔雀東南飛 / 愛絲女士選輯。上海: 教育書店, 1947。106頁。

19. *Мамаева Р.М.* Китайская литература. Т. 1. Древность. Средневековье. Новое время: хрестоматия / общ. ред. и вступит. статья Н.И. Конрада. Москва: Учпедгиз, 1959. 728 с.

20. Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы: Пер. с древнекит. / Сост., вступ. ст., ст. об авт. и коммент. И.С. Лисевича. Москва: Наука: Изд. фирма Восточная литература, 1994. 415 с.

21. Хань шу (Книга [об эпохе Ранняя] Хань). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1964. Т. 7. С. 1785–2206. 漢書。北京: 中華書局, 1964。第7冊。1785–2206頁。

22. Нюй Сы шу цзи чжу (Женское «Четверокнижие» со сводным комментарием) / сост. Бань Чжао (эпоха Хань) и др.; свер. и ред. Ли Чжи-шэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2023. 297 с. 女四書集注 / (漢) 班昭等撰; 李志生等點校。北京: 中華書局, 2023。297頁。
23. Хуй-ту Нюй Сы шу бай-хуа цзе (Разъясненное разговорным языком «Четверокнижие для женщин» с иллюстрациями) / сост. и пер. Шэнь Чжу-кунь (эпоха Цин). Пекин: Чжунго хуацяо чубаньшэ, 2012. 216 с. 繪圖女四書白話解 / (清) 沈朱坤譯注。北京: 中國華僑出版社, 2012。216頁。
24. Нюй цзе (Наставления женщинам) / ред. Чжан Фу-цин. Пекин: Чжунъян миньцзу дасюэ чубаньшэ, 1996. 357 с. 女誡 / 張福清編注。北京: 中央民族大學出版社, 1996。357頁。
25. Нюй цзе пинь ду цюань шу (Полная книга о вчитывании в «Наставления женщинам») / сост. Вэнь Синь-цзы. Пекин: Чжунъян гуанбо дяньши дасюэ чубаньшэ, 2013. 226 с. 女誡品讀全書 / 溫信子著。北京: 中央廣播電視大學出版社, 2013。226頁。
26. Фунюй цзяюй дубэнь (Женское воспитание: книга для чтения) / сост. Женское общество р-на Цзяндун. Нинбо: Местн. комитет просвещения р-на Цзяндун г. Нинбо, 2009. 64 с. 婦女教育讀本 / 江東區婦女聯合會編。甬波: 甬波市江東區社區教育委員會, 2009。64頁。
27. Цзя сюнь (Домашние наставления) / сост. Агитационный отдел пекинского районного комитета Дунчэн Коммунистической партии Китая. Пекин: Шицзе чжиши чубаньшэ, 2017. 137 с. 家訓 / 中共北京市東城區委宣傳部等編著。北京: 世界知識出版社, 2017。137頁。
28. The Chinese book of etiquette and conduct for women and girls, entitled, Instruction for Chinese women and girls, by Lady Tsao / tr. from the Chinese by Mrs. S.L. Baldwin. New York: Eaton & Mains; Cincinnati: Jennings & Pye, 1999. 101 p.
29. Swann Nancy Lee. Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China, first century A.D. New York, London: The Century Co., 1932. 182 p
30. Idema Wilt, Grant Beata. The Red Brush: Writing Women of Imperial China. Harvard University Asia Center, 2004. 931 p.
31. The Confucian Four Books for Women — A New Translation of the Nü Sishu and the Commentary of Wang Xiang, with Introductions and Notes by Ann A. Pang-White. New York: Oxford University Press. 2018. xxi + 322 p.
32. Wong Shiu-hin. Ban Zhao // Biographical Dictionary of Chinese Women: Antiquity Through Sui, 1600 B.C.E.–618 C.E. (University of Hong Kong Libraries Publications). Lily Xiao, Hong Lee, A.D. Stefanowska, Sue Wiles (edition). New York: M.E. Sharpe, 2007. P. 103–106.
33. Hinsch Bret. Ban Zhao // Berkshire Dictionary of Chinese Biography. Vol. 1. Berkshire Publishing Group, 2014. P. 222–235.
34. Peterson B.B. Ban Zhao // Notable women of China: Shang dynasty to the early twentieth century / ed. by Barbara Bennett Peterson. New York, London: Routledge, 2015. P. 98–103.
35. Rošker Jana. Ban Zhao and the Question of Female Philosophy in China // Asian and African Studies. Vol. 29, № 2, 2020. P. 239–260.

36. *Rošker Jana*. Confucian Humanism and the Importance of Female Education: The Controversial Role of Ban Zhao // *Asian Studies*. Vol. 9, № 1, 2021. P. 13–29.

37. *Dykeman T.B.* Ban Zhao of China 45–116 CE // *Women Philosophers from Non-Western Traditions: The First Four Thousand Years* // Mary Ellen Waithe, Therese Boos Dykeman (eds.). Springer: Cleveland State University, 2023. P. 128–165.

38. *Pang-White Ann A.* Reappraising Ban Zhao: The Advent of Chinese Women Philosophers // *Ancient Women Philosophers: Recovered Ideas and New Perspectives*. London: Cambridge University, 2023. P. 209–227.

39. *Зотова А.Б.* «Женский “Лунь юй”»: чему учили женщину Поднебесной? // *Общество и государство в Китае*. Т. LII / Москва: ИВ РАН, 2023. С. 43–53.

40. *Малявин В.В.* Очерк образования и педагогики в старом Китае. Иваново: Роцца, 2018. 286 с.

А.В. Осокин

Институт востоковедения РАН

Н.А. Брылёва

Красноярский государственный аграрный университет

Дидактический трактат Бань Чжао «Наставления женщинам» (*Нюй цзе*)



В настоящей статье представлен первый в отечественном востоковедении академический перевод на русский язык небольшого дидактического трактата «Наставления женщинам» (*Нюй цзе* 女誡)¹. Он был составлен приблизительно в конце I в. н.э. (эпоха Восточная/Поздняя Хань (Дун Хань 東漢 / Хоу Хань 後漢, 25–220)) придворной учёной дамой Бань Чжао 班昭 (ок. 49–ок. 120)² (Рис. 1).

Текст памятника лапидарен: он включает всего 1679 знаков и состоит из восьми небольших разделов: предисловия и семи глав³. Трактат посвящён предмету, который, пользуясь словами «Записей о ритуале» (*Ли цзи* 禮記), можно определить как «путь [замужней] женщины» (*фу дао* 婦道). По словам Бань Чжао, «Наставления женщинам» были созданы, прежде всего,

¹ Перевод трактата на английский язык выполнялся трижды и неоднократно переиздавался, см.: [1; 2; 3]. Из указанных, чаще других переиздавался вариант перевода Нэнси Ли Суонн (1881–1966), в частности: в изменённом и значительно сокращённом виде публиковался в [4, р. 412–415]; полностью переиздан в [5, р. 178–188].

² Бань Чжао 班昭 (ок. 49–ок. 120), Хуэй-бань 惠班, Цао да-гу 曹大家 — учёная дама при дворе императора Хэ-ди периода Восточная Хань. Более подробно о ней см.: [6, с. 124–128].

³ Общий обзор содержания отдельных глав трактата см.: [6, с. 134–135].



Рис. 1. Портрет Бань Чжао. Фрагмент свитка «Изображения несравненных красавиц древности» (*Цянь-цю цзюэ-янь ту* 千秋絕艷圖), эп. Цин (автор неизвестен)

с целью наставить тех из её учениц, что собирались в скором времени выйти замуж. А потому поучения Цао да-гу касаются исключительно правил поведения женщины в новой семье, её отношений с мужем, свёкром и свекровью, а также младшими членами семьи — братьями и сёстрами мужа.

В последующие эпохи трактат Бань Чжао неизменно пользовался огромным влиянием. К его авторитету апеллировали составители многих назидательных трактатов конфуцианского толка, обращённых к женской аудитории. Среди них — автор «Канона дочерней почтительности» (*Нюй Сяо цзин* 女孝經) госпожа Чжэн (урожденная Чжэн, Чжэн-ши 鄭氏), а также авторы всех последующих сочинений, входящих в состав «Женского «Четверокнижия»» (*Нюй Сы шу* 女四書). Трактат не обошли вниманием и философы: так, его считал очень подходящим для воспитания женщин, в частности, Чжу Си 朱熹 (1130–1200).

Бытует точка зрения, что после своего появления «Нюй цзе», предъявлявший высочайшие требования к нормативному идеалу достойной супруги и требовавший беспрекословного под-

чинения мужу и его родственникам, довольно быстро завоевал популярность в среде аристократии, что верно лишь отчасти. Известно, например, что трактат высоко оценил Ма Жун 馬融 (79–166)⁴, приказав своей жене

⁴ Ма Жун 馬融 (79–166), второе имя Цзи-чан 季長, уроженец уезда Маолин 茂陵 обл. Фуфэн (совр. уезд Синпин 興平 пров. Шэньси) — учёный-каноник, литератор Восточной Хань, комментатор конфуцианских канонических текстов. После смерти Бань Гу 班固 (32–92) продолжил совместно с Бань Чжао составление «Хань шу», см.: [7, с. 234–236].

и дочерям изучить его⁵. Однако по некоторым сведениям, «целевая аудитория» трактата — женщины аристократических кланов — негативно восприняла предложенную в нём модель поведения замужней женщины. Так, старшая дочь Ма Жуна Ма Лунь 馬倫 (122–184)⁶, не желала следовать предписаниям «Наставлений...», предпочитая независимый образ мыслей⁷. В то же время и родственница самой Бань Чжао, её золовка Цао Фэн-шэн 曹丰生 (?-?), осуждала трактат⁸.

Что касается жанровой принадлежности памятника, то его иногда квалифицируют как самый ранний образец дидактического жанра *гэ-янь* 格言 («речения о правилах/нормах [поведения]»), ставя в один ряд с такими текстами, как позднейший «Чжи цзя гэ янь» 治家格言 («Наставительные речи о ведении домашнего хозяйства») за авторством минского учёного-конфуцианца Чжу Юн-чуня 朱用純 (1617–1688)⁹.

Более справедливо, на наш взгляд, было бы отнести «Нюй цзе» к классу текстов «семейных поучений» (*цзя сюнь* 家訓). Авторы подобных трактатов считали содержание «Наставлений...» вполне релевантным их собственным задачам, поэтому ссылки на него можно обнаружить, скажем, в «Вэнь-гун цзя фань» 溫公家範 («Семейные правила Вэнь-гуна») Сыма Гуана 司馬光 (1019–1086)¹⁰. А уже в наши дни сочинение Бань Чжао было включено

⁵ Об этом говорит официальная биография самой Бань Чжао из «Хоу Хань шу»: «Ма Жун хвалил его (трактат — А.О.), приказав жене и дочерям [тщательно] изучить (*Ма Жун шань чжи, лин ци нюй си янь* 馬融善之, 令妻女習焉), см.: [8, с. 2285].

⁶ Ма Лунь 馬倫 (122–184) — уроженка уезда Маолин 茂陵 обл. Фуфэн, супруга чиновника Юань Вэя 袁隗 (?–190), состоявшего в должности *тай-фу* 太傅 («великий наставник»).

⁷ Об этом подробнее в [10, с. 4; 8, с. 2287].

⁸ Цао Фэн-шэн 曹丰生 (?-?) — сведений о ней не сохранилось, осталась в истории благодаря полемике с Бань Чжао. Так, в официальной биографии последней говорится: «Золовка [Бань] Чжао Цао Фэн-шэн также обладала талантом и острым умом. [Она] составила сочинение, в котором осуждала Бань Чжао, её доводы заслуживают внимания» (*Чжао нюй-мэй Цао Фэн-шэн, и ю цай хуй, вэй шу и нань чжи, цы ю кэ гуань* 昭女妹曹豐生, 亦有才惠, 為書以難之, 辭有可觀), см. [8, с. 2285; 9, с. 4].

⁹ Чжу Юн-чунь 朱用純 (1617–1688), второе имя Чжи-и 致一, прозвание Бо-лу 柏庐 (Хижина у Кипариса) — родился в Куньшане 昆山 пров. Цзянсу. Учёный-конфуцианец, педагог. С установлением власти маньчжуров оставил службу, жил в уединении.

¹⁰ Сыма Гуан 司馬光 (1019–1086), второе имя Цзюнь-ши 君實, прозвание Юй-соу 迂叟 (Непутёвый Старец), уроженец уезда Сясянь 夏縣 области Шаньчжоу 陝州 (совр. пров. Шаньси) — историк, политик и литератор эпохи Северная Сун (960–1127). Получил степень *цзинь-ши* в 1038 г. Основное его сочинение — «Всёобщее зеркало, управлению помогающее» (*Цзы чжи тун цзянь* 資治通鑑). Также является автором комментариев к классическим канонам.

в 16-ти томное собрание трактатов *цзя сюнь*, выпущенное издательством «Шанхай гуцзи чубаньшэ» 上海古籍出版社¹¹.

Представленный здесь перевод трактата «Наставления женщинам» выполнен в рамках проекта полного перевода «Женского “Четверокнижия” со сводным комментарием» (*Нюй Сы шу цзи чжу* 女四書集注), составителем и комментатором которого выступил конфуцианский учёный-книжник Ван Сян 王相¹². Поэтому тексту памятника предшествует небольшое жизнеописание Бань Чжао, написанное самим составителем антологии (Рис. 2).

Предлагаемый перевод осуществлён по новейшему изданию «Женское “Четверокнижие” со сводным комментарием» (*Нюй Сы шу цзи чжу* 女四書集注), выпущенному издательством «Чжунхуа шуцзюй» в 2023 г.¹³ и основанному на раннецинском издании печатни Куйби-чжай 奎璧齋. В процессе



Рис. 2. Издание трактата «Нюй цзе» печатни Шюе-тан 書業堂 (1795 г.)

¹¹ См.: [10].

¹² Подробнее о нём см. в примечании к настоящему переводу.

¹³ См.: [9].

перевода также использовалось издание 1795 г. печати Шюе-тан 書業堂, хранящееся в Государственном архиве Японии (Кокурицу ко:бун сёкан 国立公文書館) (Рис. 2). Помимо указанных изданий трактата, для уточнения некоторых значений привлекались комментарии Ван Сяня и Шэнь Чжу-кунь, что в свою очередь отражает восприятие «Нюй цзе» читателем эпохи Цин — времени создания и широкого распространения знаменитой антологии.

Перевод трактата снабжён примечаниями.

Большинство встречающихся в данной статье исторических персоналий и топонимов разъяснены (за исключением особо оговорённых случаев) в нашей предыдущей статье «Покорна и благоразумна: конфуцианский идеал женщины в эпоху Хань согласно трактату «Нюй цзе» Бань Чжао». Поэтому здесь мы ограничились лишь краткими пояснениями.

曹大家女誡

«Наставления женщинам» Цао да-гу¹⁴

瑯琊 王相晉升箋註

[Дал] толкование и прокомментировал Ван Сян из Ланъе, по второму имени Цзинь-шэн¹⁵

莆陽 鄭漢濯之校梓

Выправил и отпечатал Чжэн Хань из Пуяна, по второму имени Чжо-чжи¹⁶

¹⁴ Да-гу 大家 (Тётушка Цао) — пожалованное почётное прозвание (цзы хао 賜號) Бань Чжао, которое присваивалось уважаемой и образованной женщине в период Восточная Хань. Иероглиф цзя 家 в данном случае должен читаться как гу 姑. Бином да-гу составитель и комментатор «Женского “Четверокнижия”» Ван Сян предлагает читать как тай-гу. В современной литературе также можно встретить варианты чтения этого прозвания да-цзя и тай-цзя. В таком случае оно приобретает значение «Великая Учёная Цао».

¹⁵ Ван Сян 王相 (?-?), второе имя Цзинь-шэн 晉升, происходил из области Ланъе 瑯琊 (совр. пров. Шаньдун). Родился в конце эпохи Мин, о его жизни мало что известно. Занимался литературной деятельностью, в частности комментировал дидактические тексты для детей, такие как «Троесловие» (Сань цзы цзин 三字經). Известность ему принесло составление антологии «Женское “Четверокнижия” со сводным комментарием» (Нюй Сы шу 女四書). Его мать урождённая Лю (Лю-ши 劉氏), уроженка Цзяннина 江寧, происходила из не очень родовитой семьи, являлась женой некоего Ван Цзи-цзина 王集敬. Овдовев в тридцать лет, она занималась воспитанием сына. За добродетель и целомудрие указом императорского двора ей был присвоен титул цзе-фу 節婦 («целомудренная вдова»). Она известна как автор дидактической книги для женщин «Краткие записки о женских образцах» (Нюй фань цзе лу 女範捷錄), последней книги из знаменитого «Женского “Четверокнижия”».

¹⁶ Чжэн Юань-мэй 鄭元美 (?-?), наст. имя Чжэн Хань 鄭漢, второе имя Чжо-чжи 濯之. Книготорговец и издатель из Пуяна 莆陽 (совр. уезд Путянь 莆田 пров. Чжэцзян), владевший в Нанкине книжной лавкой Куйби-чжай 奎璧齋, в которой и был впервые отпечатан «Нюй Сы шу».

[Предисловие Ван Сяна]

曹大家，姓班氏，名昭。後漢平陽曹世叔妻，扶風班彪之女也。世叔早卒，昭守志，教子曹穀成人。長兄班固作《前漢書》，未畢而卒，昭續成之。次兄班超，久鎮西域，未蒙詔還。昭伏闕上書，乞賜兄歸老。和熹鄧太后，嘉其志節，詔入宮，以為女師，賜號大家。皇后及諸貴人，皆師事之。著《女誡》七篇。

Цао да-гу, урождённая Бань, по имени Чжао. [Во времена] Поздней Хань была [она] супругой Цао Ши-шу из Пинъяна¹⁷, дочерью Бань Бяо из Фуфэна¹⁸. Ши-шу рано скончался, Чжао блюла целомудрие, воспитывала сына Цао Гу¹⁹, [пока тот не] возмужал. [Её] старший брат Бань Гу составлял «Книгу Ранней Хань», [но], не закончив [свой труд], скончался, Чжао же продолжила и закончила его. [Её] второй старший брат Бань Чао много лет усмирять [варваров] в Западном Краю, [но так и] не удостоился высочайшего указания вернуться. Чжао, пав ниц перед императором, подала петицию, [в коей] почтительно просила высочайшего согласия на выход брата в отставку [по причине его] преклонного возраста. Хэ-си, вдовствующая императрица Дэн²⁰, одобряя её устремления и строгость жизни, повелела [Бань Чжао] прибыть во дворец, дабы стать наставницей [придворных] дам, пожаловала ей [почётное] прозвание да-гу. Императрица и многие придворные дамы почитали её своей наставницей. [Позднее Цао да-гу] составила «Наставления женщинам» в семи главах.

女誡原序

鄙人愚暗，受性不敏。蒙先君之餘寵，賴母師之典訓。年十有四，執箕帚於曹氏，今四十餘載矣。戰戰兢兢，常懼黜辱，以增父母之羞，以益

¹⁷ Цао Ши-шу 曹世叔 — сведений о супруге Бань Чжао не сохранилось. Составитель «Хоу Хань шу» указывает его родиной округ Фуфэн (расположен на территории совр. гор. округа Баоцзи 寶雞 пров. Шэньси) [8, с. 2281]; более подробно о его личности см.: [6, с. 126, сн. 9].

¹⁸ Бань Бяо 班彪 (3–54), второе имя Шу-пи 叔皮, уроженец г. Аньлин 安陵 области Фуфэн 扶風 — известный политик, ученый историк и литератор, потомок знатного рода царства Чу 楚. Более подробно о нём см.: [6, с. 125, сн. 5].

¹⁹ Цао Гу 曹穀 (?–?), сын Бань Чжао, чиновник при дворе Хэ-ди 和帝 (79–106), состоял в должности гуань нэй хоу 關內侯 («хоу внутренних земель»).

²⁰ Имеется в виду Дэн Суй 鄧綏 (81–121), Дэн хуан-хоу 鄧皇后 (императрица Дэн), посмертный титул Хэ-си 和熹 — супруга императора Хэ-ди 和帝 (89–106), регентша при Сяо-ань-ди 孝安帝 (Лю Ху 劉祜, 94–125) — женщина-политик Поздней Хань, покровительствовавшая искусствам и наукам.

中外之累。是以夙夜劬心，勤不告勞，而今而後，乃知免耳。吾性疏愚，教導無素，恆恐子穀，負辱清朝。聖恩橫加，猥賜金紫，實非鄙人庶幾所望也。男能自謀矣，吾不復以為憂。但傷諸女方當適人，而不漸加訓誨，不聞婦禮，懼失容他門，取恥宗族。吾今疾在沉滯，性命無常，念汝曹如此，每用惆悵。因作《女誡》七篇，願諸女各寫一通，庶有補益，裨助汝身。去矣，其勸勉之！

Изначальное предисловие [Цао да-гу] к «Наставлениям женщинам»

Я, недостойная, глупа и невежественна, от природы бездарна, [однако же] удостоилась милости покойного отца, полагалась на наставления в канонах матери-наставницы²¹. В четырнадцать лет [я] взяла [в руки] совок и веник²² в [доме] господина Цао, и ныне [тому минуло] сорок с лишним лет. Трепеща от страха, постоянно боялась [быть] изгнанной и осрамиться, [чем] бы умножила позор отца и матери, прибавила забот семье мужа и моим родным. Посему днём и ночью сердце [моё пребывало] в тревогах, [но я] усердно трудилась и не роптала, [теперь же] знаю, что отныне [подобные заботы] не потревожат [меня]. Будучи от природы небрежной и глупой, наставляла и направляла [я детей своих] не основательно, [потому] постоянно страшилась, [что] мой сын Гу навлечёт позор на светлейшее правление. [Благодаря] беспричинному священному благоволению [нашего государя он] пожалован золотом и пурпуром²³ — поистине [я], недостойная, не могла и надеяться на такое. [Теперь] сын может сам планировать [жизнь], и я более не тревожусь [за него]. Однако печалюсь [от того, что] настала пора вам, девушки, выйти замуж, но [я] не наставляла и [не] поучала [вас] шаг за шагом, не усвоили [вы] правил женского ритуала, [поэтому] опасаясь, [что можете] утратить благоволение семьи мужа и опозорите предков [и свой] род. Ныне я тяжело больна, а природа и жизнь [человеческие] непостоянны, и думая о вас, [пребывающих] в таком [положении], всякий раз чувствую тоску и разочарование. Поэтому [я и] составила «Женские наставления» в семи главах. Желая, чтобы каждая из вас переписала [их для себя], в надежде, что они послужат к дополнительной пользе и окажут вам помощь. Ступайте же, и усердно трудитесь [в овладении] этой [наукой].

²¹ Му-ши 母師 («матушка-наставница») — особая категория женщин (как правило, пожилого возраста), назначавшихся для обучения юных придворных дам. В современных исследованиях иногда встречается ошибочная трактовка этого термина, представляемого как словосочетание («материнские наставления», «наставления матери»).

²² Чжи цзи чжоу 執箕帚 — образн. в знач. «выйти замуж».

²³ «Золото и пурпур» (цзинь цзы 金紫) — имеется в виду золотая печать с пурпурным шнуром, атрибут чиновника высокого ранга в эпоху Хань.

卑弱第一

古者生女三日，臥之床下，弄之瓦墼，而齊告焉。卧之床下，明其卑弱，主下人也。弄之瓦墼，明其習勞，主執勤也。齊告先君，明當主繼祭祀也。三者蓋女人之常道，禮法之典教矣。謙讓恭敬，先人後己。有善莫名，有惡莫辭。忍辱含垢，常若畏懼。卑弱下人也。晚寢早作，不憚夙夜。執務私事，不辭劇易。所作必成，手跡整理。是謂執勤也。正色端操，以事夫主。清靜自守，無好戲笑，潔齊酒食，以供祖宗，是謂繼祭祀也。三者苟備，而患名稱之不聞，黜辱之在身，未之見也。三者苟失之，何名稱之可聞，黜辱之可免哉！

Глава 1. Ничтожность и слабость

В древности, на третий день [после] рождения девочки, укладывали её ниже ложа, играли с ней глиняным веретеном²⁴, постились и возвещали [о её рождении предкам]. Укладывали её ниже ложа — [этим] показывали её ничтожность и слабость, устанавливали главным [её долгом] подчинение другим. Играли с ней глиняным веретеном — [этим] показывали, [что] она [должна] постоянно трудиться, устанавливали главным [её долгом] прилежание в работе. Постились и возвещали [о её рождении предкам] — [этим] показывали, что следует установить главным [её долгом] продолжение жертвоприношений. [Эти] три [обычая] воплощают постоянный путь женщины и образцовые наставления в правилах ритуала²⁵. Скромна и уступчива, вежлива и почтительна, прежде [думает] о других, потом о себе. Совершит добро, и не похвалится, сотворит зло и не уклоняется. Сносит позор, скрывает стыд, постоянно будто бы [пребывает] в трепете и страхе. [Это называется] в ничтожности и слабости подчиняться другим. Поздно ложится и рано встаёт, не страшится [работы] с утра до ночи. Усердно выполняет домашние дела, не избегает трудного и лёгкого. Что ни делает — непременно завершает, собственными руками выправляет и упорядочивает. Это называется приле-

²⁴ В данном случае речь идёт именно о веретене как символе призвания женщины в древнем Китае. В оригинальном стихотворении «Сы гань» 斯干 (в переводе А.А. Штукина «Новый дворец»), входящем в раздел «Малые оды» (Сяо я 小雅) «Ши цзина» 詩經, используется знак *ва* 瓦 (вместо бинорма *ва* 𠂔 𠂔 у Бань Чжао). Во всех без исключения переводах на европейские языки переводчики допускают ошибку, трактуя иероглиф *ва* как «черепки от битой посуды», «черепица» и пр. Ср.: [11, с. 156; 12, с. 363].

²⁵ В данном пассаже Бань Чжао отсылает читательниц к уже упомянутому стихотворению «Новый дворец» «Канона стихов», в котором говорится: «Коли родится дочь, то [уложите] её спать на земле, заверните в пелёнку [для ношения за спиной], забавляйтесь с ней веретеном (*Най шэн нюй цзы, цзай цинь чжи ди, цзай и чжи ти, цзай нун чжи ва* 乃生女子，載寢之地，載衣之裼，載弄之瓦), см.: [13, с. 843]. Все эти ритуальные действия должны были показать подчинённое по отношению к мужчине положение женщины.

жание в работе. С надлежащим обликом и образцовыми манерами служит супругу. Хранит себя в чистоте и покое, не любит увеселения и смех. Содержа в чистоте и упорядочивая [жертвенные] вино и пищу совершает приношения предкам. Это называется продолжение жертвоприношений. Ещё не бывало таких [женщин, кто], следуя [этим] трём [правилам], тревожились бы [о том, что] доброе [их] имя не распространится, что испытают [они] изгнание и позор. Если нарушить [эти] три [правила], то как же распространится доброе имя и можно ли избежать изгнания и поношения?

夫婦第二

夫婦之道，參配陰陽，通達神明，信天地之弘義，人倫之大節也。是以《禮》貴男女之際，《詩》著《關雎》之義。由斯言之，不可不重也。夫不賢，則無以御婦；婦不賢，則無以事夫。夫不御婦，則威儀廢缺；婦不事夫，則義理墮闕。方斯二者，其用一也。察今之君子，徒知妻婦之不可不御，威儀之不可不整，故訓其男，檢以書傳。殊不知夫主之不可不事，禮義之不可不存也。但教男而不教女，不亦蔽於彼此之數乎！《禮》，八歲始教之書，十五而至於學矣，獨不可以此為則哉！

Глава 2. Муж и жена

Путь мужа и жены совпадает и сочетается с *инь* и *ян*, пронизывает и достигает просветлённых духов. [Он] удостоверяет, обширный смысл Неба и Земли, великий порядок человеческих отношений. Вот почему «Записи о ритуале» высоко ценят союз мужчины и женщины, «Канон стихов» утверждает смысл «Встречи невесты»²⁶. Исходя из этих слов, не следует относиться [к союзу мужа и жены] легкомысленно. Если муж не мудр-просвещён — ему не чем управлять женой; если жена не мудра-добродетельна — ей не чем служить мужу²⁷. Если муж не управляет женой, то [его]

²⁶ Имеется в виду стихотворение «Гуань цзюй» 關雎 (букв. «Кличут [друг друга] птицы-цзюй»), открывающее раздел «Го фэн» 國風 («Нравы царств») «Канона стихов». В настоящей работе использован вариант перевода названия данного стихотворения, предложенный А.А. Штукиным (1904–1963), как наиболее удачный в контексте рассматриваемого материала (ср. вариант перевода М.Е. Кравцовой «Как друг друга кликали»). Считалось, что в «Гуань цзюй» воспевался союз мужчины и женщины, скреплённый брачными узами, когда взаимоотношения полов регулируются нормами ритуала.

²⁷ Здесь предложен вариант перевода через дефис соответствующих качеств супругов с целью передачи взаимодополняющих значений иероглифа *сянь* 賢. Согласно комментарию Шэнь Чжу-кунь, *сянь* в отношении мужчин подразумевает *сянь мин* 賢明 (мудрость и просвещённость), а для женщин — *сянь хуэй* 賢惠 (мудрость и добродетельность). В тексте в обоих случаях подчёркивается значение мудрой добродетели как «движителя» образцовой семьи: при её отсутствии у супругов не будет «инструмента», посредством которого они осуществляли бы свои обязанности в качестве членов семьи.

влияние и манеры придут в упадок и истощатся; жена не служит мужу — и принцип долга забудется и исчезнет. И хотя [пути] этих два, применение их едино. Наблюдая за благородными мужами [дней] нынешних, [вижу, что те] лишь знают, [что] жёнами нельзя не управлять, влияние и манеры нельзя не выправлять, а потому наставляют своих сыновей, сообразуясь с книгами и толкованиями. [Только им] совсем невдомёк, [что] мужу нельзя не служить, ритуал и долг нельзя не сберегать. Однако же обучать мужчин и не обучать женщин — разве [это] не затемнение принципов [отношений] между ними? [Согласно] «Записям о ритуале» с восьми лет обучают ребёнка письму, а в пятнадцать [он] приступает к [великому] учению²⁸. Так разве нельзя взять это за образец [и при обучении женщин]?

敬順第三

陰陽殊性，男女異行。陽以剛為德，陰以柔為用，男以強為貴，女以弱為美。故鄙諺有云：「生男如狼，猶恐其尫；生女如鼠，猶恐其虎。」然則修身莫如敬，避強莫如順。故曰敬順之道，為婦之大禮也。夫敬非他，持久之謂也；夫順非他，寬裕之謂也。持久者，知止足也；寬裕者，尚恭下也。夫婦之好，終身不離。房室周旋，遂生媾黷。媾黷既生，語言過矣。語言既過，縱恣必作。縱恣既作，則侮夫之心生矣。此由於不知止足者也。夫事有曲直，言有是非。直者不能不爭，曲者不能不訟。爭訟既施，則有忿怒之事矣。此由於不尚恭下者也。侮夫不節，譴呵從之；忿怒不止，楚撻從之。夫為夫婦者，義以和親，恩以好合，楚撻既行，何義之存？譴呵既宣，何恩之有？恩義俱廢，夫婦離行。

Глава 3. Почтительность и покорность

Инь и *ян* различны по природе, мужчины и женщины отличаются в поступках. Добродетель *ян* в твёрдости, применение *инь* в мягкости. Ценность мужчины в [его] силе, красота женщины в [её] слабости. Потому пословица гласит: «Мужчина при рождении подобен волку, но всё же опасаются, [что станет он] кривым уродцем; женщина при рождении подобна мышли, но всё же опасаются, [что станет она] тигрицей». Поэтому в совершенствовании себя [ничто] не сравнится с почтительностью, в уклонении от силы [ничто] не сравнится с покорностью. Посему говорится, [что в] пути почтительности и покорности заключается великий ритуал женщины. Почтительность [есть] не [что] иное [как то], чего придерживаются долго. Покорность [есть] не [что] иное [как] великодушие и щедрость.

²⁸ Отсылка на главу «Внутренние правила» (*Нэй цзэ* 內則) «Записей о ритуале» (*Ли цзи* 禮記), в которой излагаются принципы обучения детей обоих полов, см.: [14, с. 1405–1406].

Придерживающийся долго знает меру, великодушный и щедрый почитает, уважает и служит [другим]. Если между мужем и женой добрые отношения, то не разлучатся [они] до самой смерти. [Если муж и жена] в доме постоянно следуют друг за другом, то возникают пренебрежение и унижение. [Если] возникают пренебрежение и унижение, то сказанные речи превышают [допустимое]. Поскольку сказанные речи превышают [допустимое], непременно возникнут распушенность и своеволие. Если возникнут распушенность и своеволие, появляется презрение к мужу. Это происходит от того, что не знают меры. Деяния есть подлые и честные, речи есть истинные и ложные. Честный не может не спорить, подлый не может не обвинять. Коли возникают споры и осуждение, появляются возмущение и гнев. Это происходит от того, что не почитают, [не] уважают и [не] служат [другим]. Если [жена] оскорбляет мужа не [соблюдая] приличий, последует за этим брань. [Если] возмущение и гнев не прекращаются, то последуют за этим побои. Для мужа и жены долг состоит в гармонии и привязанности, а доброта — в дружбе и согласии. Раз уж прибегают к побоям, как же сберечь долг? Если высказывают порицание — как можно сохранить доброту? Доброта и долг истощаются — муж и жена разлучаются.

婦行第四

女有四行，一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必技巧過人也。幽閒貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人，是謂婦言。盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱，是謂婦容。專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以供賓客，是謂婦功。此四者，女人之大節，而不可乏無者也。然為之甚易，唯在存心耳。古人有言：「仁遠乎哉？我欲仁，而仁斯至矣。」此之謂也。

Глава 4. Женские занятия

У женщины четыре занятия²⁹: первое — женская добродетель, второе — женская речь, третье — женская внешность, четвёртое — женское умение. Если говорить о женской добродетели, то нет нужды [отличаться] необычайно редкостными дарованиями и умом. В женской речи нет нужды [выделяться] цветистыми словами и ловкими речами. В женском облике нет нужды [отличаться] красивым лицом и прелестной внешностью. В женском умении нет нужды [выделяться] искусным мастерством, превосходящим

²⁹ Также именуется «четырьмя добродетелями» (сы дэ四德).

других. [Проявлять] спокойствие и утончённость, целомудренность и благонравие, придерживаться правил тщательно и почтительно, в поведении своём сохранять стыд, в работе и отдыхе следовать образцам — это называется женской добродетелью. [Сперва] подбирать слова и [лишь тогда] говорить, не произносить дурных речей, говорить в подходящее время, не докучать другим — это называется женской речью. Отмывать и счищать пыль и грязь, [держат] наряды и украшения в свежести и чистоте, своевременно мыть [голову] и омыwać [тело], беречь тело от грязи и скверны³⁰ — это называется женской внешностью. Сосредоточить помыслы на ткачестве и прядении, не любить развлечения и смех, [содержать] в чистоте и порядке вино и еду, дабы поднести гостям — это называется женским умением. Эти четыре [вида занятий] суть великие правила [для всех] женщин, однако нет [среди них] таких, кому не может не доставать [хотя бы одного]. И всё же выполнять эти занятия очень легко, [нужно] лишь хранить их в сердце, и только. У древних есть изречение: «Разве гуманность далека? [Если] я желаю гуманности, гуманность здесь»³¹. Сказано здесь [именно] об этом.

專心第五

《禮》，夫有再娶之義，婦無二適之文，故曰夫者天也。天固不可違，夫故不可離也。行違神祇，天則罰之；禮義有愆，夫則薄之。故《女憲》曰：「得意一人，是謂永畢；失意一人，是謂永訖。」由斯言之，夫不可不求其心。然所求者，亦非謂佞媚苟親也。固莫若專心正色，禮義居絜，耳無塗聽，目無邪視，出無冶容，入無廢飾，無聚會群輩，無看視門戶，則謂專心正色矣。若夫動靜輕脫，視聽陟輪，入則亂髮壞形，出則窈窕作態，說所不當道，觀所不當視，此謂不能專心正色矣。

Глава 5. Беззаветная преданность

[Согласно] «[Записям о] ритуале», у мужчин есть причина повторного брака, [но] нет записей о повторном замужестве для женщин. Поэтому говорится, [что] муж подобен Небу. От Неба невозможно уклониться, потому и с мужем нельзя разлучиться. Если [жена] действует вопреки [воле небесных] духов и духов [земных], то Небо карает её. Если [жена] нарушает ритуал и долг, то муж пренебрегает ею. Поэтому в «Женских правилах»³² сказано:

³⁰ Вариант перевода: «не загрязнять тело, [дабы не выставять себя на] осмеяние».

³¹ Несколько изменённая цитата из главы «Передаю, но...» (Шу эр 述而) «Лунь юя», см. например [15, с. 3113].

³² «Женские правила», или «Женские образцы» (Нюй сянь 女憲) — утраченный ещё в древности трактат дидактического характера, автор которого неизвестен. Согласно комментарию Ван Сяна, это свод правил женского воспитания.

«Завоевать расположение единственного человека — это называется “полностью осуществить [предназначение женщины]”. Утратить расположение единственного человека — это называется “полностью погубить [предназначение женщины]”». Из этих слов следует, что нельзя не завоевать сердце мужа. Но стремящейся к этому [женщине] не следует быть лицемерной и обольстительной, добиваясь [его] привязанности. Воистину нет [ничего] лучше, чем беззаветная преданность и надлежащий облик. [Когда женщина] живёт, выправляя [поступки] в соответствии с ритуалом и долгом, [а её] уши не слышат сплетен, глаза не смотрят на дурное, вне дома не [имеет она] обольстительного вида, в доме не пренебрегает нарядом, не устраивает сборищ, не сходится со сверстницами, не выглядывает за ворота дома — это и называется беззаветной преданностью и надлежащим обликом. Если же [женщина] в работе и отдыхе легкомысленна и небрежна, [её] зрение и слух беспокойны и беспорядочны, дома [её] волосы в беспорядке, а внешний вид неряшлив, вне дома принимает вид обольстительный и легкомысленный, говорит то, чего не подобает говорить, рассматривает то, на что смотреть не следует — это называется неспособностью к беззаветной преданности и надлежащему облику.

曲從第六

夫「得意一人，是謂永畢；失意一人，是謂永訖。」欲人定志專心之言也。舅姑之心，豈當可失哉？物有以恩自離者，亦有以義自破者也。夫雖云愛，舅姑云非，此所謂以義自破者也。然則舅姑之心奈何？故莫尚於曲從矣。姑云不，爾而是，固宜從令；姑云是，爾而非，猶宜順命。勿得違戾是非，爭分曲直。此則所謂曲從矣。故《女憲》曰：「婦如影響，焉不可賞！」

Глава 6. Уступчивость и послушание

«Завоевать расположение единственного человека — это называется “полностью осуществить [предназначение женщины]”. Слова эти побуждают человека к усмирению чувств и беззаветной преданности. Разве можно тогда утратить сердца свёкра и свекрови? [В мире] людей случаются ссоры³³, происходящие из доброты; также случается и несогласие, происходящее из долга. Хотя бы муж и говорил о любви [к жене, но] свёкор со свекровью могут осуждать [её], и тогда это называется «несогласие, проистекающее из долга». В таком случае как совладать с сердцами

³³ Вариант: «разлуки».

свёкра и свекрови? Тогда нет ничего лучше уступчивости и послушания. [Если] свекровь говорит, [что что-то] не так, а ты не согласна, то непременно следует повиноваться [её] указаниям. [Если] свекровь говорит, [что что-то] правильно, но ты не согласна, всё равно следует покориться [её] воле. Нет пользы [в том, чтобы] перечить и противиться, [доискиваясь] истинного и ложного, соперничать в выявлении ошибочного и верного. Это называется уступчивостью и послушанием. Поэтому в «Женских правилах» сказано: «Замужняя женщина подобна тени и эху. Разве можно не ценить её»?

和叔妹第七

婦人之得意於夫主，由舅姑之愛已也；舅姑之愛已，由叔妹之譽已也。由此言之，我之臧否毀譽，一由叔妹。叔妹之心，不可失也。人皆莫知叔妹之不可失，而不能和之以求親，其敝也哉！自非聖人，鮮能無過！故顏子貴於能改，仲尼嘉其不貳，而況於婦人者也！雖以賢女之行，聰哲之性，其能備乎！故室人和則謗掩，內外離則過揚。此必然之勢也。《易》曰：「二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭。」此之謂也。夫叔妹者，體敵而分尊，恩疏而義親。若淑媛謙順之人，則能依義以篤好，崇恩以結援，使徽美顯彰，而瑕過隱塞，舅姑矜善，而夫主嘉美，聲譽曜於邑鄰，休光延於父母。若夫愚戇之人，於叔則詫名以自高，於妹則因寵以驕盈。驕盈既施，何和之有！恩義既乖，何譽之臻！是以美隱而過宣，姑忿而夫愠，毀訾布於中外，恥辱集於厥身，進增父母之羞，退益君子之累。斯乃榮辱之本，而顯否之基也，可不慎歟！然則求叔妹之心，固莫尚於謙順矣。謙則德之柄，順則婦之行。知斯二者，足以和矣。《詩》曰：「在彼無惡，在此無射。」此之謂也。

Глава 7. [Жить] в ладу с младшими братьями и сёстрами мужа

[Сможет ли] жена завоевать расположение мужа, зависит от любви [к ней] свёкра и свекрови. Любовь же свёкра и свекрови зависит от похвалы младших братьев и сестёр мужа. Из этих слов следует, что собственные добро и зло, осуждение и похвала целиком зависят от младших братьев и сестёр мужа. [Поэтому] сердца младших братьев и сестёр мужа недопустимо утратить. [Но] людям невдомёк, [что] нельзя терять [сердца] младших братьев и сестёр мужа, поэтому не могут ладить с ними, и так добиться [их] привязанности. Какое упущение! Не будучи святомудрым, мало [кто] может избежать ошибок. Поэтому Янь-цзы ценили за способность исправляться, а Чжун-ни хвалил его [за то, что тот не совершал одну и ту же

ошибку] дважды³⁴. Что уж говорить о жёнах! Хотя и [совершает она подобающие] добродетельной женщине поступки и [наделена] пронизательной и мудрой природой, но разве можно [быть] готовой [ко всему]? Поэтому если домочадцы живут в ладу, то [всякое] злословие пресекается, [но] если муж и жена в ссоре — [их] проступки выходят наружу. Это неизбежное положение вещей. В «Переменах» сказано: «Двое согласны сердцем — и польза от этого крепче металла³⁵. Речи согласных сердцем благоухают подобно орхидее»³⁶. Говорится здесь как раз об этом. [Невестка] и младшие братья и сёстры мужа равны по положению и одинаково уважают [друг друга, а если и] не ценят добрых чувств, то близки [исходя из] долга. Если женщина добродетельна, красива, скромна и покладиста, то способна опираясь на долг укрепить дружбу, приумножая доброту заручиться поддержкой. Так что [её] добросердечие и красота проявятся ясно, а недостатки и проступки сокроются надёжно. Свёкор со свекровью превозносят [её] доброту, муж восхваляет [её] красоту³⁷, громкая слава [о ней] разлетится по столице и за [её] пределами. Прекрасное сияние [её достоинств] распространится и на родителей. Если же женщина глупа и заносчива, то пользуясь положением, возвеличивает себя по отношению к младшим братьям мужа; пользуясь благосклонностью [мужа], надменна и самодовольна по отношению к его младшим сёстрам. Раз уж надменность и самодовольство проявляются, откуда взяться согласию? Если от доброты и долга отступают, как достичь доброй славы? Поэтому достоинства [такой женщины] скрываются, а недостатки обнажаются, свекровь гневается, муж не доволен, хула и поношение распространяются в семье и за её пределами, её позор и бесчестье увеличиваются. Входя [в отчий дом] добавляет стыда родителям, возвращаясь [домой] прибавляет хлопот мужу. Это и есть корень славы и позора, исток процветания и упадка. Можно ли отнестись [к этому] не серьёзно? А раз так, то в завоевании сердец младших братьев и сестёр мужа нет ничего превыше скромности и покорности. Скромность — корень

³⁴ Янь Хуэй 顏回 (521–481), Янь Юань 顏淵, Янь-цзы 顏子 (Учитель Янь) — родом из царства Лу 魯, один из любимейших учеников Конфуция (Чжун-ни 仲尼). В трактате Бань Чжао присутствует отсылка к главе «Юн...» (Юн е 雍也) «Лунь юя», где говорится: «Конфуций ответил: “Янь Хуэй любил учиться. Не изливал гнев на других, не [совершал одну] ошибку дважды”» (Кун-цзы дуй юэ: Ю Янь Хуй чжэ хао сюэ, бу цянь ну, бу эр го 孔子對曰:「有顏回者好學,不遷怒,不貳過。」), см.: [16, с. 71].

³⁵ Букв.: «разрежет металл» (дуань цзинь 斷金).

³⁶ Цитата из 8 чжана философского раздела «Си цы чжуань» («Предание привязанных афоризмов») «Канона перемен» (И цзин 易經).

³⁷ Вариант: «достоинства».

добродетели, а покорность — [основа] поведения женщины. Знать эти два [принципа] достаточно для [установления] согласия [в семье]. В «[Каноне] стихов» говорится: «Там нет ненависти, здесь нет неприязни»³⁸. Сказано здесь именно об этом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Swann Nancy Lee. Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China, first century A.D. New York, London: The Century Co., 1932. 182 p.
2. Idema W., Grant B. The Red Brush: Writing Women of Imperial China. Harvard University Asia Center, 2004. 931 p.
3. The Confucian Four Books for Women — A New Translation of the Nü Sishu and the Commentary of Wang Xiang, with Introductions and Notes by Ann A. Pang-White. New York: Oxford University Press. 2018. xxi + 322 p.
4. Sources of East Asian tradition / Ed. by Wm. Theodore de Bary et al. Vol. 1. Premodern Asia. New-York: Columbia University Press, 2008. 909 p.
5. Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty / Ed. by Robin R. Wang. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003. P. xiv + 449.
6. Осокин А.В. Покорна и благоразумна: конфуцианский идеал женщины в эпоху Хань согласно трактату «Нюй цзе» Бань Чжао // Женщины Китая. Памяти Э.А. Синецкой. В 2 тт. / Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. Москва: ИВ РАН, 2024. Т. II. С. 123–140.
7. Кравцова М.Е. Словарь китайских поэтов с V в. до н.э. по X в.н.э. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. 704 с.
8. Хоу Хань шу цзинь чжу цзинь и («Книга [об эпохе] Поздняя Хань»: современные комментарии и перевод) / сост. Чжан Хуэй-кан, И Мэн-чунь. Чанша: Юэлу чубаньшэ, 1998. Т. 3. С. 2279–2954+433. 後漢書今注今譯 / 章惠康, 易孟醇主編。長沙: 嶽麓出版社, 1998。下冊, 2279–2954+433 頁。
9. Нюй Сы шу цзи чжу (Женское «Четверокнижие» со сводным комментарием) / сост. Бань Чжао (эпоха Хань) и др.; свер. и ред. Ли Чжи-шэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2023. 297 с. 女四書集注 / (漢) 班昭等撰; 李志生等點校。北京: 中華書局, 2023。297 頁。
10. Чжунхуа цзясюнь даоду ичжу цуншу (Библиотека «домашних наставлений» Китая, [снабжённых] руководством к чтению, переводом [на современный китайский язык] и примечаниями). Т. 1–16. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2018–2022. 中華家訓導讀譯注叢書。1–16 冊。上海: 上海古籍出版社, 2018–2022。
11. Шицзин: Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина. М.: Худ. лит., 1987. 351 с.
12. Абраменко В.П. Китайская философская классика в поэтических переводах: в 2-х т., Т.1 / «Дао дэ цзин», «Ши цзин» (Канон поэзии). М.: ИДВ РАН, 2017. 636 с.

³⁸ Цитата из стихотворения «Величавы белые цапли» (Чжэнь лу 振鷺), входящего в раздел «Гимны [дома] Чжоу» (Чжоу сун 周頌) «Ши цзина», см.: [17, с. 1323].

13. У цзин Сы шу цюань и («Пятиканоние», «Четверокнижие»: полный перевод) / пер. и комм. Чэнь Сян-минь и др. Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ, 2004. Т. 1. С. 1–886. 五經四書全譯 / 陳襄民等譯注。鄭州：中州古籍出版社，2004。第一冊，1–886頁。

14. У цзин Сы шу цюань и («Пятиканоние», «Четверокнижие»: полный перевод) / пер. и комм. Чэнь Сян-минь и др. Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ, 2004. Т. 2. С. 887–1769. 五經四書全譯 / 陳襄民等譯注。鄭州：中州古籍出版社，2004。第二冊，887–1769頁。

15. У цзин Сы шу цюань и («Пятиканоние», «Четверокнижие»: полный перевод) / пер. и комм. Чэнь Сян-минь и др. Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ, 2004. Т. 4. С. 2699–3484. 五經四書全譯 / 陳襄民等譯注。鄭州：中州古籍出版社，2004。第四冊，2699–3484頁。

16. Лунь юй чжу шу. Шисань цзин чжу шу (Истинный смысл «Лунь юя». «Тринадцатиканоние» с комментариями и пояснениями) / сост. Ли Сюэ-цин. Т. 10. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1999. 270 с. 十三經注疏 / 李學勤主編。10冊。北京：北京大學出版社，1999。270頁。

17. Мао ши чжэн и. Шисань цзин чжу шу (Истинный смысл [Канона] стихов [в передаче] Мао. «Тринадцатиканоние» с комментариями и пояснениями) / сост. Ли Сюэ-цин. Т. 3. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1999. 270 с. 毛詩正義。十三經注疏 / 李學勤主編。3冊。北京：北京大學出版社，1999。270頁。

А.Б. Шарова

Институт востоковедения РАН

Китайское влияние на воспитание девочек в Японии эпохи Токугава (1603—1868)

...Характер женщины можно назвать одним из самых чутких барометров общественной жизни <...> Женщина, жена и мать — в наибольшей степени связана с надысторическими свойствами человека, с тем, что глубже и шире отпечатков эпохи [1, с. 46].

Ю.М. Лотман

Добродетельная дочь: путь от рождения до замужества



Отличительной чертой японского общества период Токугава (1603–1868) была жесткая структура сословной иерархии *си-но:-ко:-сё:* (яп. 士農工商). Создание подобной модели общества в эпоху Эдо указывает на явное влияние традиционной китайской сословной стратификации «ши-нун-гун-шан» («ученые-земледельцы-ремесленники-торговцы»), которая иероглифически была аналогична японской *«си-но:-ко:-сё:»*. Воинское сословие находилось наверху социальной лестницы, в виду того, что оно играло значительную роль в процессе управления страной. При этом термин «си» предполагал более широкое понимание, нежели просто «воин». Так, скорее ближе оказывается перевод «[просвещенный, благородный] муж», чиновник, служилый человек [2, с. 99].

Основой идеологией в период Токугава стало конфуцианство чжусианского толка. Учение было интегрировано в новую политическую систему, однако в нем акцент делался непосредственно на те аспекты, которые были необходимы для укрепления власти сёгуната. Так, важнейшей ценностью объявлялся всеобщий правопорядок во всех сферах жизни, основа которого зиждилась на индивидуальной морали как опоре государственности. Следование своему «высшему небесному предназначению» для каждого конкретного человека означало путь к самосовершенствованию, а в масштабах страны — к гармонии в обществе. Однако правильное в данной ситуации рассматривать каждого индивидуума не конкретно, а в рамках своей социальной группы. Так, для каждого из четырех сословий было определено свое «высшее небесное предназначение», следование которому должно было привести страну к стабильности и процветанию. С одной стороны, можно говорить о стремлении вписать все четыре сословия в систему мироустройства, показать, что каждое из них вносит свою лепту в процесс укрепления власти сёгуната. С другой стороны, очевидно желание власти зафиксировать место и функциональность каждой из социальных групп. Иерархичность общества, четкое выполнение предписанных обязательств и моральных норм в границах сословия — все это вело к регламентации жизни членов общества.

Возможности вертикальной мобильности в этот исторический период были крайне ограничены, и в большинстве случаев человек, рожденный в определенном сословии, проживал свою жизнь, не выходя за его рамки. И порядок этот должен был оставаться нерушимым. Поэтому к воспитанию и образованию детей, особенно в самурайской семье, относились очень серьезно. Большое внимание уделялось не только воспитанию сына, но и дочери, ведь ей предстояло стать матерью и впоследствии передать своим детям ценности сословия, к которому она принадлежала. А она принадлежала к элитарному, самурайскому сословию, и поэтому и воспитание должна была получить соответствующее.

В системе жизненных координат человека того времени особенно важным являлось выражение благодарности как богам, так и родителям. Считалось, что дети находятся в долгу перед своими родителями, и лишь возвращение этого долга путем выражения благодарности делало их полноценными личностями. Для дочери же лучшим способом это сделать считалось замужество, вхождение в семью супруга и рождение наследника [3, р. 58].

Однако вступлению в брак предшествовала своеобразная «подготовка» девушки к новой социальной роли, которую теперь она должны была исполнять. По существу, такая «подготовка» начиналась с самого ее рождения.

Копирование поведенческих моделей старших в семье, чтение поучений — все это было направлено на то, чтобы подготовить ее к вступлению в брак, установить для нее жесткую систему жизненных координат, четко определив, что есть норма поведения, а что таковой не является.

Первым на необходимость обучения для девочки указал японский мыслитель Накаэ Тодзю (1608–1648) в первой половине XVII века [4, р. 145], а крупный японский философ-неоконфуцианец Кайбара Экикэн (1630–1714) посвятил воспитанию девочек один из пяти свитков своего произведения «Наставления о японских обычаях воспитания детей» (яп. 和俗童子訓), созданного им в 1710 году. При этом все его трактаты написаны простым для того времени языком, с использованием небольшого количества иероглифов. Это позволяет нам предположить, что они предназначались для максимально широкого круга читателей: как для представителей самурайства, так и для купеческой среды.

В конфуцианстве основополагающими являлись пять добродетелей, пять добродетельных взаимоотношений: между господином и вассалом, между родителями и детьми, между мужем и женой, между старшими братьями и младшими братьями, между друзьями [5, р. 171]. Отношения родителей и детей строились на принципе сыновей (дочерней) почтительности. Родители воспринимались как Небо и Земля, как то, что дает рождение десяти тысячам вещей, т. е. всему на свете. При этом считалось, что ребенок всегда будет в неоплатном долгу перед отцом и матерью, и единственный способ стать почтительным сыном (дочерью) — служить своим родителям. В трактате Кайбара Экикэн говорится: «Небо и Земля — наши Великие родители; тогда как отец и мать — это микрокосм Вселенной. Служи Небу путем воспитания в себе гуманности, как родителям ты служишь, воспитывая в себе путь почтительности. Благородный человек служит своим родителям с тем же благоговением, как он служит Небу» [6, р. 79].

До замужества девушке полагалось быть почтительной со своими родителями, однако после замужества ей следовало превыше всех ставить своих свекра и свекровь, служить им денно и нощно, выполняя все их указания и поручения, и ни в коем случае не позволять себе относиться к выполнению этих поручений небрежно: «Девочка, проживая в доме своих родителей, должна проявлять почтительность по отношению к отцу и матери. Однако после переезда в дом мужа ей следует почитать свекра и свекровь больше, чем своих собственных родителей, сильно любить и уважать их. [Тем самым она] должна исполнять свой дочерний долг <...>. Ни днем, ни ночью не должна [она] забывать прислуживать свекру и свекрови. Не должна лениться при выполнении должных обязанностей для свекра и свекрови» [7, с. 5].

Домашнее окружение

Воспитание девочки в основном происходило дома. В отличие от мальчиков, которые «покидают родительский дом, следуют за учителем, познают вещи этого мира, общаются с друзьями», девочки «постоянно находятся в доме и не покидают его» [8, с. 200]. Вот как говорит Тютабэй в драме Тикамацу Мондзаэмон (1653–1725) «Копьеносец Гондза в двойном плаще» (1717 г.) о своей тринадцатилетней внучке:

А где же старшая, О-Кику?
Во внутренних покоях?
Что ж, отлично!
В тринадцать лет,
Почти уже невесту,
Негоже допускать
К покоям внешним:
Ей подобает скромность [9, с. 170].

Поэтому главными «учителями» становилось домашнее окружение девочки, в частности мать, бабушка и няня-кормилица. Именно на них, по сути, целиком ложилась ответственность за воспитание добродетельной дочери. С какой-то неуловимой трепетностью описывает японский драматург Тикамацу в пьесе «Копьеносец Гондза в двойном плаще» самурайскую жену и мать О-сай, давая ей эпитеты «домовитая птица», «душа всей семьи» [9, с. 145]. Она ненавязчиво и очень мягко наставляет свою дочь:

«Когда ты выйдешь замуж, никогда не показывайся людям непричесанной рано утром или сразу после ванны с мокрыми волосами. Остерегайся также, чтобы кто-нибудь не увидел тебя спящей с прядями, в беспорядке разметавшимися по подушке.

Запомни, как в «Цурэдзурэ-гуса»¹
О женских говорится волосах.
“Даруется девице от рожденья
Лицо и стан.
Но тонкость воспитанья
Заметна только по ее прическе:
Как черные ее ложатся пряди!”

¹ Имеется в виду произведение «Записки от скуки», написанное монахом Ёсида Кэнко в XIV в.

Рассказчик:

Так поучает дочь свою О-Сай,
Ее волос расчесывая волны
На тысячи
Душистых прядей.
И, как глубоко и легко
Сквозь волосы проходят зубья
Сверкающего гребня,
Так материнские советы
О том, что хорошо, что худо,
Глубоко западали в сердце
Разумной дочери ее...» [9, с. 150–151].

Мать была не только воспитателем, но, зачастую, и первым учителем девочки. Так, например, Цуда Умэ (1864–1929), одна из первых женщин, отправленных правительством Мэйдзи на обучение в Америку, начала познавать азы грамотности под руководством матери: с трех лет ее стали обучать письму, а к шести годам она уже могла читать и писать по-японски и по-китайски [10, р. 193]. В свою очередь Хатояма Харуко (1863–1938), происходившая из обеспеченной самурайской семьи, на страницах своей автобиографии вспоминала, что заучила наизусть стихотворения из антологии «Сто стихов ста поэтов» благодаря тому, что постоянно играла со своей мамой в «настольную игру», где на специальных игровых карточках были помещены отрывки из стихотворений [10, р. 205].

Бабушка, мать мужа, зачастую жила вместе с молодой парой, поэтому она также принимала активное участие в воспитании и обучении детей. Японо-американская писательница Сугимото Эцу (1874–1950) на страницах своего автобиографического романа «Дочь самурая» (1925 г.) вспоминает, что до шести лет получила неплохую базу для дальнейшего изучения истории и литературы, потому что она проводила долгие зимние вечера, сидя рядом с бабушкой, которая читала ей вслух. И, таким образом, по словам г-жи Сугимото, уже в раннем возрасте она познакомилась с мифологией Страны Восходящего Солнца, узнала о жизни великих японских деятелей, ознакомились с основными сюжетами знаменитых японских романов [10, р. 203].

Няня-кормилица также играла очень важную роль в процессе воспитания девочки. К выбору няни-кормилицы относились очень серьезно, потому что считалось, что именно в раннем детстве формируется характер ребенка [11, р. 41]. Ввиду того, что малышу свойственно копировать поведение

взрослых, и, в том числе, перенимать все их дурные черты, «въ домахъ великихъ прежде всего должны быть выбираемы благонравныя лица, которыя состояли бы при дѣтяхъ» [12, с. 179]. Кайбара Экикэн писал: «Большая часть детей становятся злыми, потому что родители и кормилица, а также слуги не ведаютъ гуманности, и от этого изначальная природа ребенка портится» [13]. Именно поэтому, как заключал мыслитель: «Кормилица должна быть мягкаго характера, степеннаго и строгаго поведенія и не болтлива» [12, с. 179]. Он считал, что родителям недопустимо брать в качестве няньки для своего ребенка женщину коварную, болтливую и лживую, а что касается пьяниц и упрямых и злых особ, то их, безусловно, следует избегать [12, с. 180].

В произведении «Две кормилицы», написанном еще в период Муромати (XIV–XVI вв.), рассказывается о двух дочерях левого министра, кормилицы которых по характеру и манере поведения были полной противоположностью друг другу, являясь представительницами двух разных воспитательных стратегий. В соответствии со своими жизненными установками они и воспитывали девочек. В конце рассказа говорится, что младшая сестра, от природы обладавшая душевным изяществом, глубоким милосердием и спокойным обаянием, стала дамой из Кокидэн — Дворца щедрых наград. Старшая же, чья кормилица являла собой пример поведения неподобающего наставнице, со временем тоже стала человеком благостным, ибо, «поскольку ее сердце было разумным, сумела разобраться, что есть добро, а что есть зло, и выросла без недостатков» [14, с. 23]. Таким образом, центральной идеей рассказа становится правильное воспитание ребенка, которое, по мнению автора, лежит в основе его благополучия во взрослой жизни: «Добро и зло он понимает так, как его учат, даже в пустячной игре надо показывать ребенку образец, следует учить его читать и писать <...>. Хорошо различать, где добро, а где зло — вот чему следует учить ребенка!» [Там же].

Взять няню-кормилицу могли себе позволить только весьма обеспеченные семьи. При этом она занимала довольно высокое положение в «домашней иерархии»: недаром по-японски ее дословно называли «молочной матерью», а дети, вскормленные одной молочной матерью, считались родственниками. Ей отводилась не только роль кормилицы, но и роль воспитательницы. В связи с капризами юной Сирабэ няня в пьесе Тикамацу Мондзаэмон «Ночная песнь погонщика Ёсаку из Тамба» (1708 г.) восклицает:

Но если люди станут толковать,
Что худо вас я воспитала,
Тогда, что делать мне? Какой позор!
Я женщина, не самурай, не воин,

И все же мне придется
Живот себе разрезать!.. Умереть!..
Как! Неужели вам меня не жаль?
Прошу вас, успокойтесь [15, с. 155].

Таким образом, как замечает французский исследователь Луи Фредерик: «Он (ребенок — А.Ш.) «обрастал» разного рода долгами с самого детства», ибо даже если услуга акушерки или кормилицы была временной, ребенок все равно должен был помнить об этих людях, выказывая им почтение на протяжении всей жизни [16, с. 133]. И это вполне вписывалось в концепцию выражения человеком «вечной благодарности» родителям, родственникам, просто людям, оказавшим в какой-то период его жизни содействие и покровительство. С рождения ребенок оказывался включенным в систему человеческих взаимоотношений в рамках своего микрокосма семьи, и именно через призму этой системы, взяв ее за основу, ему предстояло понять, как устроен мир за ее пределами.

Аспекты классического воспитания

Примерно до семи лет воспитание девочки и мальчика в основном никак не отличалось, дети воспитывались вместе. Однако по достижении семилетнего возраста воспитание начинало принимать строгую гендерную направленность, во-первых, в виду разных ролей, которые им предстояло выполнять в жизни, а, во-вторых, благодаря неоконфуцианскому уложению, согласно которому: «В древности божества-мужчины и божества-женщины не сидели на одном и том же месте, не клали одежду в одно и то же место, не совершали омовение в одном и том же месте, по просьбе [кого-то из них] не передавали предметы непосредственно из рук в руки...» [7, с. 2–3].

Начиная с пяти-шестилетнего возраста, родители нанимали для своей дочери учителя. Им мог быть ученый-конфуцианец, буддийский монах или монахиня [10, р. 203]. Так как вся жизнь японцев того времени была пронизана конфуцианством и китайской классической литературой, их изучение считалось обязательным. Однако все не ограничивалось простым постижением предмета, от ребенка требовалось его полное абсорбирование, принятие знания на ментальном и физическом уровне. Это, в свою очередь, говорит о том, какую роль, по мнению людей эпохи Токугава, играла конфуцианская классика в процессе обучения: она, прежде всего, должна была формировать и корректировать нравственные установки личности, а также воспитывать сосредоточенность и самообладание.

По мнению Кайбара Экикэн, с семи лет девочку обязательно нужно было научить читать и писать, потому что иначе она «не сможет записывать домашние дела и распоряжаться семейным бюджетом» [8, с. 206]. Другими словами, в противном случае она не сможет выполнять одну из своих главных обязанностей — управление домом. При этом считалось разумным, обучить девочку не только знакам японской азбуки *каны*, но и иероглифам, мужским знакам [8, с. 205]. Что касается чтения, то мыслитель рекомендовал выбирать всевозможные наставления, книги о делах древности и увлекательные рассказы [8, с. 205–206]. Главным, по его мнению, было избегать произведений, содержащих «разврат», таких как, например, «Исэ-моногатари» и «Гэндзи-моногатари» [8, с. 206]. То же самое касалось и развлечений: вместо того, чтобы слушать «вульгарные мелодии песен *коута*, *дзё:рури* или *сямисэна*», следовало отдавать предпочтение «обучению изящному» [8, с. 205–206]. Этот же тезис Экикэн повторяет и в своем «Поучении для женщин»: «[Она] (женщина — А.Ш.) не должна пить слишком много чая и сакэ и прочего. Не должна смотреть и слушать [театральные представления] *кабуки*, *коута*, *дзё:рури*» [7, с. 9].

Японская феминистка и одна из первых женщин, избранных в японский парламент, Като Сидзуэ (1897–2001), родившаяся в последних годах XIX в. в бывшей самурайской семье, на страницах автобиографии вспоминает, что, когда пришло время обучить ее музыке, мать настояла на выборе фортепьяно, а не на *кото*. Г-жа Като объясняет это тем, что ее мать всю свою жизнь не могла забыть, как ей в молодости приходилось каждый вечер играть на *кото*, чтобы порадовать свекровь, вне зависимости от того, было ли у нее самой настроение играть или нет. Тем не менее, мать г-жи Като считала музыку крайне важной составляющей обучения для девочки: в том, чтобы радовать свекровь, она видела исполнение своих прямых обязанностей, а это, по ее мнению, делало женщину более добродетельной [17, р. 12].

Из практических навыков, с десяти лет девочку обязательно нужно было обучить прядению, шитью и ткачеству [8, с. 205], потому что впоследствии невестке надлежало шить одежду для всех членов семьи. При этом в «Наставлении для девочек» Кайбара Экикэн подчеркивал, что шитьем и прядением занимались даже богини и императрицы. Тем самым он указывал на схожесть женских обязанностей, вне зависимости от ранга и положения в обществе: «В древности в нашей Присолнечной стране даже милостивая богиня солнца Аматаэрасу сама пряла божественные одежды, пребывая в ткацком зале. Ее младшая сестра — Юная богиня Солнца —

тоже занималась шитьем <...>. И в Китае императрица сама умела шить *гэнтан*²» [8, с. 204].

И все же главным считался высокоморальный облик девушки, тогда как практические навыки, при отсутствии первого, могли даже отходить на второй план. В обществе самурай должен был являть собой эталон, такой же следовало быть и его жене. В драме Тикамацу «Барабан волн Хорикава» (1707 г.) мать наставляет свою дочь так: «С малых лет я учила вас, что должна уметь женщина. Путь женщины состоит в том, чтобы читать, писать, шить и прясть. Если это может делать, то никогда не будет стыдно. Но основная проверка для женщины начинается с замужеством. Вы должны чтить мужа, свекра как родного отца, деверя и невестку — как родных братьев и сестер. Если останетесь наедине с чужим мужчиной, нельзя поднимать голову и смотреть на него. Когда мужа нет дома, то какой бы мужчина ни был, будь то слуга или прохожий, или кто-либо другой, старик или ребенок, вы должны блюсти себя. Если будете неосмотрительны в этом отношении, то, даже выучив наизусть все тексты из Четверокнижия и Пятикнижия, все равно никому не нужны» [18, с. 325].

Обучение чтению и письму

Кайбара Экиэн настаивал, что девочку нужно обязательно обучить читать и писать. Для этого в эпоху Токугава использовались специальные учебники, которые назывались *о:раймоно* (яп. 往来物). Само слово *о:раймоно* появилось еще в XI в., и тогда им называли пособия, в которых были собраны образцы писем: собственно, «*о:рай*» дословно означает «обмен письмами» [19, р. 39]. Однако в период Эдо слово *о:раймоно* утратило свое первоначальное значение, и им стал называться целый класс «познавательных учебников», в которых могли помещаться отрывки из самых разных произведений. Подобные пособия могли использоваться как для занятий с учителем в школе или родителями, так и в качестве самоучителей [Ibid.]. Ребенок должен был переписывать содержащиеся в справочниках *о:раймоно* тексты, и, таким образом, он мог научиться и читать, и писать одновременно. При этом знаки слоговой азбуки и иероглифы в «учебнике» были довольно крупного масштаба, чтобы ребенку было их лучше видно.

В эпоху Токугава существовали два разных стиля письма: для мужчин и для женщин [Ibid., р. 40]. Мужское письмо предполагало использование практически одних иероглифов, тогда как женское — сочетание японской азбуки с небольшим количеством иероглифики. Поэтому и учебники

² *Гэнтан* — парадные одежды придворных Китая эпохи Чжоу (1046–256 гг. до н.э.).

по чистописанию для мальчиков и для девочек различались. Всего за эпоху Токугава было выпущено порядка 7000 разных видов *о:раймоно*, из которых около 1200 предназначались для обучения девочек [Ibid., p. 39–40], что косвенно свидетельствует о довольно высоком уровне женской грамотности в этот исторический период.

Среди женских *о:раймоно* могли быть сочинения следующего содержания: книги наставлений; книги, в которых предлагались образцы писем на все случаи жизни; книги-инструкции, в них рассказывалось о требуемом для дамы поведении в обществе и различных общественных мероприятиях; иллюстрированные сборники, так или иначе связанные с повседневной жизнью женщины [Ibid., p. 40–41].

Наибольшей популярностью пользовались книги наставлений и книги писем. Среди самых известных книг наставлений можно выделить трактат Кайбара Экиэн «Великое учение для женщин» (яп. 女大学, первая треть XVIII в.), в котором рассказывалось о том, как девушке следует вести себя с мужем, родителями мужа, братьями и сестрами мужа, наложницей, со своими детьми и детьми наложницы, слугами, как ей подобает выглядеть, каким должен быть ее день и т. д.

Само название — «Великое учение для женщин» — отсылает нас к китайскому трактату «Великое учение» (*Да сюэ* 大學), который в свою очередь является частью «Четверокнижия» (*Си шу* 四書). «Четверокнижие» представляет собой собрание классических китайских текстов, в которых отражены важнейшие ценности конфуцианства. «Четверокнижие» было выбрано неоконфуцианским мыслителем эпохи Сун (960–1279) Чжу Си 朱熹 (1130–1200) в качестве основополагающей ступени к изучению конфуцианской мысли. Центральной идеей «Великого учения» была взаимосвязь между достижением гармонии в государстве в целом и самосовершенствованием конкретного индивида, т. е. в основе общего процветания находились поступки отдельного человека³ [20].

В Китае существовал сборник трактатов с похожим названием, но адресованный непосредственно женской аудитории — «Женское “Четверокнижие”» (*Нюй Си шу* 女四書). В него входили четыре произведения: «Заповеди для женщин» (*Нюй цзе* 女誡), «Женский “Лунь юй”» (*Нюй Лунь юй* 女論語), «Наставления для внутренних покоев» (*Нэй сюнь* 內訓) и «Краткие записи об образцах для женщин» (*Нюй фань цзе лу* 女范捷錄). По преданию все эти сочинения были написаны женщинами для женщин [21, с. 300]. Однако не исключено, что все или какие-то из них были

³ О «Великом учении» (*Да сюэ* 大學) обстоятельно писал А.И. Кобзев, см.: [20].

написаны мужчинами, а женское авторство должно было служить большей привлекательности и популярности сочинений среди женской аудитории [22, с. 45–46].

Первая публикация сборника «Женское “Четверокнижие”» относится к 1624 г., а в 1656 г. он был даже передан в Японию [Там же, с. 44]. Однако вошедшие в сборник трактаты были написаны ранее. Так, например, сочинение «Женские заповеди» был составлен ближе к концу периода Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), а «Женский “Лунь-юй”» — в эпоху Тан (618–907). Предполагалось, что изучение данных текстов, постижение общей парадигмы и внедрение в жизнь конкретных повседневных наставлений, было призвано сформировать «идеальную» женщину: почтительную дочь, а впоследствии невестку, добродетельную супругу и достойную мать своих детей. С первой половины XVII в. и вплоть до первых годов существования Китайской Республики этот сборник оставался «настоющей книгой образованных женщин Поднебесной» [21, с. 300]. С большой долей вероятности можно утверждать, что японские мыслители были хорошо знакомы с этим китайским сборником и входящими в него произведениями, и эти труды стали основой для составления ими японских аналогов.

Дидактические книги, такие как, например, «Великое учение для женщин» авторства Кайбара Экикэн, играли важную роль в формировании нормативной модели женского поведения в обществе. Кэн Хосино, японец по происхождению, переводчик с японского на английский язык трактата Кайбара Экикэн «Раккун» (рус. «Путь [достижения чувства] удовлетворения», англ. “The Way of Contentment”), который был выпущен в 1913 г., в предисловии к книге пишет: «И правда, менее чем двадцать пять лет назад “Великое учение для женщин” Кайбара Экикэн все еще считалось неразлучным компаньоном женщины. Я прекрасно помню, как моя сестра могла процитировать оттуда целые страницы, да и меня самого заставляли заучивать небольшие отрывки оттуда» [23, р. 20].

Однако в период Токугава получили широкое распространение образовательные книги более общего содержания, но, тем не менее, подпадавшие под категорию «книг наставлений». Так, например, особой популярностью (с 1716 по 1863 гг. она выдержала двенадцать переизданий) пользовалась книга «Онна дайгаку такарабако» (яп. 女大学宝箱), то есть «Шкатулка для драгоценностей, содержащая Великое учение для женщин». Впоследствии она стала называться просто «Такарабако», «Шкатулка для драгоценностей». Эта книга издавалась под именем Кайбара Экикэн, однако на самом деле, была написана неким г-ном Касаварая, деятельным издателем из Осака. В книге были помещены иллюстрированные отрывки из японской и китайской

классики, советы по воспитанию детей, по оказанию первой медицинской помощи, календарь годовых праздников и мероприятий, и даже путеводитель по г. Нара [24, р. 6]. Словом, эта книга была своего рода практическим пособием для дамы, своеобразным самоучителем, необходимым как замужней женщине, так и юной барышне, которой только предстояло вступить в брак.

Наряду с «книгами наставлений» очень популярны были *о:раймоно* с образцами писем и различными вариантами письменных документов, которые могли бы пригодиться женщине. В справочнике содержались письма по следующим темам: сезонные и годовые праздники, замужество и рождение детей, письма с пожеланиями скорейшего выздоровления, с просьбой об одолжении денег и т. д. [19, р. 44].

Согласно дидактическим поучениям периода Токугава, женщина должна была вставать раньше всех в доме и ложиться позже всех, и помимо занятий по дому неустанно ткать, шить и прясть. Ей не полагалось посещать театральные представления и слушать всевозможные развлекательные песенки, а также до 40 лет ей предпочтительно было избегать посещения могил, храмов и поездок в столицу [7, с. 9].

В период Токугава и даже в эпоху Мэйдзи многие дамы действительно следовали этим рекомендациям. Скорее всего, подобное «шло из семьи»: чем более традиционной и консервативной была семья, тем выше была вероятность того, что девушка во взрослой жизни не отступится от жестких принципов, привитых ей еще в детстве. Так, например, мать Като Сидзуэ, жившая уже в эпоху Мэйдзи, расценивала места для развлечений как «неподходящие» для самурайской жены. Поэтому, например, юной г-же Като не разрешалось посещать театр до тех пор, пока она не вышла замуж, и тем самым, не прекратила во всем подчиняться воле матери [17, р. 11].

Однако в действительности все не было так однозначно. Так, с середины эпохи Эдо большое количество писем в *о:раймоно* представляли собой приглашения составить компанию в путешествии. «Поездки» могли быть как краткосрочными, так и более продолжительными. В качестве первых понимались, например, посещение театра и любование цветением сакуры. Среди продолжительных поездок особенно популярны были следующие направления: храм Исэ, горячие источники (например, по медицинским показаниям), осмотр находящихся поблизости достопримечательностей [19, р. 49].

Таким образом, несмотря на все запреты, можно предположить, что путешествия и поездки были частью повседневной жизни женщины эпохи Эдо. Исследователь Сиба Кэйко собрала более 160 написанных женщинами путевых дневников. Большинство из них написаны представительницами иных

(хоть и не всегда) сословий, нежели самурайского. Основываясь на изучении дневников, г-жа Сибба делает вывод, что в период Токугава нередкими были случаи, когда юная девушка вместе со своей матерью могла совершать путешествия по стране в качестве дополнения к уже полученному обучению, хотя это, в сущности, несколько выходило за рамки поведения, прописанного в «Великом учении для женщин» [24, р. 3].

Практические навыки и воспитание характера будущей невестки

Ко времени вступления в брак девушка должна была «умѣть одѣться, соорудить свою сложную прическу, подвязать обязательный кушакъ-оби, скроить и сшить эту самую одежду для себя и своихъ младнихъ братьевъ и сестеръ, приготовить разнообразныя кушанья японскаго стола, содержать въ должномъ порядкѣ домъ, принять и угостить гостей, сдѣлав имъ установленное количество поклоновъ и подавъ съ требуемыми церемоніями чай. И главное, она должна все время сохранять на губахъ любезную улыбку, никогда, ни при какихъ обстоятельствахъ жизни не выходить изъ себя и не повышать голоса» [25, с. 382].

На страницах автобиографии Като Сидзуэ очень живо описала мать:

«Она (мать — А.Ш.) умная, скромная, бескорыстная, она всегда заботится обо всех членах семьи. Она всегда внимательно следит за своими манерами, держится с достоинством, вызывающим восхищение у окружающих <...>. Она встает раньше всех и ложится спать позже всех членов семьи. Она не позволяет себе воскресным утром нежиться в кровати, только во время болезни она позволяет себе отдохнуть. Никто никогда не видел ее, сидящей в расслабленной позе: она всегда сидит ровно» [17, р. 9]. <...> «Мать использует только вежливые слова и никогда не вставляет в речь какое-нибудь непристойное словцо, услышанное ей на улице. Она никогда не выражает нелюбезности» [Ibid., р. 11].

Сама г-жа Като родилась в 1897 г. [Ibid. р. viii], но она была не первым ребенком в семье. Следовательно, ее мать родилась, скорее всего, в конце 60-х — начале 70-х годов XIX века, то есть свое воспитание она получила уже в период Мэйдзи. Однако мы можем предположить, что воспитание, которое получали девочки из самурайских семей периода Токугава, продолжало считаться эталонным и в эпоху Мэйдзи.

Помимо обучения практическим навыкам, представительница самурайского сословия должна была воспитывать в себе сильный характер. И в этом ей, в том числе, помогало постижение воинских искусств. Известно, что

представительницы самурайского сословия обучались владению *нагината* — холодным оружием в виде клинка на длинном древке — чтобы в случае опасности иметь возможность защитить свой дом. Более того *нагината* часто входило в приданное невесты [26, р. 7–8].

Американская писательница Алиса Бекон на страницах своей книги описывает встречу с одной восьмилетней японской девочкой, которая находилась в замке Вакамацу во время его осады и последующей атаки войсками императора накануне Реставрации Мэйдзи. Несмотря на свой совсем еще юный возраст, она, не боясь обстрелов, отважно помогала старшим оборонять замок: приносила мужчинам патроны и снаряды, которые изготавливали находившиеся в замке женщины.

На вопрос, не страшно ли ей было, юная особа ответила отрицательно и показала небольшой меч, который она прятала в своем широком поясе. Алиса Бекон в свою очередь с некоторым удивлением спросила: «Зачем ты носишь с собой меч?». Сама мысль, что девочка собиралась обороняться с помощью такого несерьезного оружия, казалась американской писательнице совершенно абсурдной! На свой вопрос она получила ответ, который явно восхитил ее, настолько уверенно он был произнесен 8-летним ребенком: «Я бы воспользовалась им, если бы меня взяли в плен. Я бы заколола себя этим мечом» [27, р. 208–210].

Однако самым важным качеством для самурайской жены мать Като Сидзуэ называла выдержку: именно это девочка должна была воспитывать в себе с самого детства. Она утверждала, что если женщина сможет многое выдержать, то, в конце концов, она обязательно станет счастливой [17, р. 11]. Мать так наставляла своих дочерей: «Бескорыстие, жертвенность и выдержка — вот что нужно [воспитывать в] женщине. Этого вполне достаточно» [Ibid., р. 12].

Помолвка: переломный момент в обучении девочки

До замужества главной задачей девушки было исполнение роли почтительной дочери, однако после свадьбы происходила определенная трансформация ее моральных и поведенческих установок: теперь она должна была стать верной супругой и почтительной невесткой. Сам же брак выполнял функцию ритуала, являясь своеобразной точкой перехода, знаменующей смену социального статуса.

Брак заключался исходя из стратегического расчета обеих семей, семьи жениха и семьи невесты, ибо главным было, в силу социального ранжирования общества, сохранить закрытость сословия, и тем самым передать

следующему поколению ценности, присущие исключительно данной социальной группе. И хотя бывали случаи, когда купеческую дочку могли сосватать за самурая, все же, чаще всего браки совершались внутри сословия. Недаром говорили:

Лошадь — лошади, бык — быку,

А купеческая дочь — купцу [18, с. 365].

При этом в подобном брачном союзе любви отводилась далеко не главная, скорее даже второстепенная роль. Като Сидзуэ вспоминает, что ее мать никогда не могла понять красоты романтической любви между мужчиной и женщиной. Она расценивала ее исключительно как проявление «диких чувств», которые могут существовать только среди пошлых, неотесанных людей [17, р. 12]. И в данном случае хотелось бы согласиться с мнением исследователя Л. Фредерика, что целью свадьбы было «не удовлетворение собственных эгоистических желаний, но создание семейного очага, рождение детей и установление союза, который призван был сплотить две семьи или две социальные группы» [16, с. 169].

Считалось, что наиболее подходящий возраст для вступления барышни в брак — шестнадцать лет [27, р. 57]. Однако в период Токугава нередкими были случаи, когда свадьбу откладывали, например, если девушка на несколько лет поступала на службу во дворец сёгуна. В связи с этим, согласно данным исследования профессора Акира Хаями, которые на страницах своей статьи приводит исследователь Ютака Ябута, к началу XIX в. представительницы самурайского сословия в среднем вступали в брак в возрасте двадцати одного года [24, р. 3].

Помолвке между женихом и невестой предшествовал ряд необходимых процедур. Обе семьи выясняли родословную друг друга и материальное положение, также выбирались наиболее подходящие по астрологическим критериям дни для помолвки и свадьбы, что, таким образом, придавало этим действиям определенный сакральный смысл. Сама традиция обращения к астрологии в подобных случаях уходила корнями в глубокое прошлое, что ярко демонстрирует стремление общества придерживаться веками устоявшихся обычаев.

Помолвку сопровождали подарки, которые преподносились семьей жениха семье невесты. Все они несли символический смысл. Вот некоторые из подарков: два кимоно (белое (символ абсолютной чистоты) и красное (символ плодородия)), косметика (в том числе, краска, чтобы чернить зубы, что полагалось делать каждой замужней женщине; щипчики для бровей, а также краска, чтобы рисовать их заново, после выщипывания), две пары таби, сакэ и морепродукты, которые затем вкушались обеими семьями.

Эта совместная трапеза не только демонстрировала принятие подарков семьи жениха семьей невесты, но и призвана была символически связать обе семьи. Празднование помолвки было напрямую связано с японскими богами-прародителями, Идзанами-Идзанаги. Таким образом, отправление ритуала, в конечном счете, оказывалось непосредственно связано с миром богов, который, в свою очередь, под влиянием ритуала входил в соприкосновение с миром людей [3, р. 144].

Довольно сильно различалось обучение девочки до помолвки, в промежутке между помолвкой (около четырнадцати лет) [28, р. 197] и непосредственно свадьбой. От момента помолвки до свадьбы могло проходить до пяти лет [29, р. 92]. Если до помолвки девочка получала более общее образование, то после помолвки главной целью обучения было сделать из нее в будущем образцовую жену и невестку. На протяжении всей жизни в родительском доме девушку постепенно готовили к роли эталонной супруги, однако после помолвки эта подготовка начинала принимать очень «конкретные формы»: она переходила в разряд навыков и доводилась до рефлексивного состояния. Происходившая из самурайской семьи Сугимото Эцу — представительница уже эпохи Мэйдзи — на страницах автобиографии вспоминала, как изменилась ее жизнь после помолвки. «После помолвки моя жизнь стала похожа на воображаемую игру, потому что мое обучение, как будущей жены, началось именно с того самого дня. Я уже была обучена не только самым обычным навыкам, таким как приготовление пищи, шитье и выполнение разных работ по дому, но и икэбане, искусству подачи чая и другим искусствам, приличествующим благовоспитанной девушке; но теперь мне надо было научиться применять все освоенное на практике, так, словно я уже нахожусь в доме своего супруга. Мне надлежало самой, без постоянной помощи, выбирать подходящие цветы, соответствующий свиток и украшение токонама, и следить, чтобы дом был всегда убран, согласно установленным правилам» [Ibid.].

Сугимото Эцу называет такое обучение «taken-for-granted part of every betrothal» [Ibid.], то есть «сама собой разумеющаяся часть любой помолвки». Так как после замужества супруг должен был стать для девушки существом Высшего порядка, так называемым «Небом воплоти», еще до свадьбы она должна была научиться покорности. Очень важно было сделать идею служения и почтения по отношению к будущему мужу «частью себя». Г-жа Сугимото вспоминала, как во время помолвки она под присмотром бабушки и матери привыкала к своей будущей роли супруги и невестки: «...я сама готовила еду, которую как нам сообщил брат, Мацуо особенно любит. Его стол был поставлен рядом с моим, и я тщательно следила за тем, чтобы он

всегда оказывался накрыт раньше моего. Так я училась внимательно относиться к тому, чтобы мой муж чувствовал себя комфортно. Бабушка и мать всегда разговаривали так, будто бы Мацуо находился с нами, а я следила за своей одеждой и поведением, как будто он и в самом деле присутствовал в комнате. Таким образом, я привыкала почтительно относиться к нему и своему положению в качестве его жены» [28, с. 197–198]. Хорошим тоном считалось знать вкусы и предпочтения своего будущего супруга, чтобы, при случае, смочь угодить ему. Нередко девушке приходилось даже изменять своим собственным вкусовым пристрастиям, чтобы еще больше понравится своему будущему жениху. Так, Сугимото Эцу пишет, что ей пришлось полюбить блюда из тунца, которые, как сообщили ее семье, очень любит ее будущий муж [29, р. 92]. Любопытен тот факт, что при всей этой очень конкретной, четко ориентированной на одного человека подготовке, г-жа Сугимото на тот момент еще ни разу не видела своего будущего супруга [28, с. 197].

Новые тенденции в образовании

К середине XVII в. отчетливо обозначились такие тенденции как ослабление сёгуната и позиций неоконфуцианства, вследствие чего военное правительство *бакуфу* было вынуждено провести три крупные реформы (преобразования годов Кёхо, Кансэй и Тэмпо), а также Декретом от 1790 г. объявить законным только конфуцианство чжусианского толка. Ввиду развития товарно-денежных отношений в обществе, усиления роли купеческого сословия и, напротив, упадка самурайства, очевидным стал кризис феодальной системы в целом.

Не имея возможности обуздать процесс экономического роста городского сословия, постепенного размывания искусственно созданных границ между сословиями и в целом — неспособность преодолеть кризис феодальной системы, *бакуфу* стремилось продемонстрировать решимость в области государственной централизованной политики, направленной на поддержание существовавшего режима. И в данном случае, идеология и вопросы воспитания и образования не были исключением.

В ходе «размывания» границ между сословиями образование, как маркер той или иной социальной группы, переставало быть прерогативой какого-то одного сословия. Таким образом, оно все ярче принимало «надсословный» характер, хотя в отличие от Европы того времени, образование в Японии периода Токугава практически не являлось социальным лифтом. И все же, даже тем, кто не принадлежал к самурайскому сословию, хотелось приблизиться к «элите общества», получить образование, которое было доступно

высшему сословию. В условиях социальной ранжированности общества это становилось способом выйти за жесткие сословные рамки.

Ярче всего эта тенденция — взаимное проникновение сословий — проявлялась в городах, где жило совершенно отдельное от общей системы «городское сословие», куда могли входить как представители самурайства, так и купцы, ремесленники и т. д. При этом «городское сословие» было крайне неоднородно: и среди самураев могли встречаться люди с весьма небольшим достатком, и в то же время некоторые купцы были настолько богаты, что имена их становились нарицательными.

В городах дочери самураев и обеспеченных купцов начиная с семи-девяти лет могли посещать частные школы, которых в XIX веке в Японии появилось довольно много. Причем частной школой для девочек зачастую заведовала женщина, являясь как бы и ее администратором, и преподавателем. Представительница уже эпохи Мэйдзи Аояма Тисэ вспоминала, как проходило ее обучение в школе: ученицы с утра до ночи переписывали данный учителем пример. Причем сначала, писали на черной, «прочерниленной», бумаге, а преподаватель, контролируя процесс обучения, периодически давал детям для письма белую бумагу, чтобы был ярче виден их прогресс. Начинали обучение с японского алфавита *и-ро-ха*, затем переходили к поэтической антологии «Сто стихов ста поэтов», «Великому учению для женщин» и другим книгам. Помимо классических текстов девочки заучивали наизусть имена токугавских князей-*даймё*;, названия пятидесяти трех станций Токайдо [10, р. 203–204].

Распространенной практикой также было посещение частного преподавателя. В городах можно было найти преподавателей по игре на *кото*, *сямисэне*, по искусству декламации и управлению куклами в рамках кукольного театра *дзё:рури*, каллиграфии, чайной церемонии [30, с. 50]. Вот как описывается день девушки в произведении 1809 г. «Укиё офуро»: «Проснувшись рано она идет к учителю по письму, потом к другому учителю на утреннее занятие по игре на *сямисэне*. По возвращению домой она завтракает. После занятий танцами она переходит к письму, затем пьет послеобеденный чай, принимает ванну, и сразу же идет к преподавателю по игре на *кото*. Вернувшись домой она еще упражняется в танцах и игре на *сямисэне* <...> А после заката еще упражняется в игре на *кото*» [Там же, с. 51].

Обучаться искусствам могла себе позволить не только верхушка городского сословия, но и провинциальная элита. Ярким примером в данном случае может служить жизнь и творчество Мацуо Тасэко (1811–1894), поэтессы периода Токугава, происходившей из семьи провинциальных предпринимателей. Семья ее была весьма образованной. Будучи известным местным

поэтом, ее мать даже совершила поездку в Эдо, чтобы там, вместе со своим мужем брать уроки стихосложения у видных преподавателей, а ее дядя по материнской линии специально ездил в Киото, где под руководством Кагава Кагэки изучал поэтическую антологию Кокинсю (905 г.). Для юной Мацуо Тасэко также были наняты выдающиеся преподаватели. Впоследствии, уже выйдя замуж, она стала автором нескольких сотен стихотворений, которые были объединены ею в несколько поэтических сборников⁴.

Таким образом, со второй половины эпохи Токугава образование начало принимать «надсословный» и, по-своему, объединяющий характер. Члены одного общества, строго разделенного на социальные группы, благодаря образованию могли почувствовать некоторое единение, а купечество, находящееся на нижней степени социальной иерархии, благодаря своей экономической мощи получило возможность приблизиться к самурайской элите.

Эпоха Мэйдзи: новое или старое?

После Реставрации Мэйдзи и открытия страны был взят курс на вестернизацию, которая нашла отражение во всех сферах жизни. Не являлись исключением и внутрисемейные отношения, а также области воспитания и образования. Так, Фукудзава Юкити (1835–1901), знаменитый просветитель, переводчик, основатель Университета Кэйо, писал, что Японии следует переосмыслить свои традиционные представления о политике, истории, образовании и т. д. По его мнению, страна должна была превратиться в «цивилизованное общество», чтобы тем самым избежать агрессии со стороны западных держав. И в первую очередь, как полагал Фукудзава, необходимо реформировать внутрисемейные отношения: родители-дети, муж-жена. По мнению писателя-просветителя, внутрисемейные отношения в традиционной японской семье противоречили понятию «цивилизованное общество», потому что они были основаны на конфуцианской концепции иерархичности и подчинения «слабых» «сильным». Фукудзава полагал, что члены «цивилизованной семьи» должны быть связаны друг с другом, прежде всего, взаимной любовью и привязанностью — ведь именно эти категории, по его мнению, лежат в основе истинной сыновней почтительности [32, р. 48]. Писатель-просветитель полагал, что в отношениях мужа и жены необходимо избегать «превосходства силы»: как отмечал Фукудзава, «основа человеческой нравственности — во взаимоотношениях между мужем и женой. Мужчины и Женщины существуют между Небом и Землей, и нет

⁴ Более подробно о жизни и творчестве Мацуо Тасэко см.: [31].

никакой причины утверждать, что кто-то из них играет более важную роль, чем другой» [32, р. 48–49].

Таким образом, декларируемые просветителем нормы поведения входили в противоречие с нормами, которые были установлены в «Великом учении для женщин» Кайбара Экикэн. Япония взяла курс на вестернизацию, поэтому Фукудзава утверждал, что необходимо создать обновленное «Великое учение для женщин», более подходящее к изменившимся условиям нового времени.

В период Токугава женщины из самурайских семей получали в основном домашнее образование или могли посещать небольшие частные школы [33, с. 147]. И хотя миссионер Луиш Фроиш (1532–1597) еще в XVI в. писал, что был удивлен высоким уровнем образованности японских женщин по сравнению с женщинами в Европе в это время [24, р. 16], грамотными на конец XVIII в. были только 50% женщин из самурайских семей [33, с. 143].

С первых годов эпохи Мэйдзи ситуация начала меняться. В 1872 году был принят закон о всеобщем образовании, лозунгом которого были следующие слова: «Законъ имѣетъ въ виду такое распространіе образованія, при которомъ не могло бы быть деревни съ неграмотнымъ семействомъ и семейства съ неграмотнымъ членомъ» [25, с. 320–321]. Более того с конца 80-х гг. XIX в. довольно широкое распространение получило женское образование. И в итоге, согласно официальной статистике, к концу эпохи Мэйдзи почти все японцы моложе сорока лет могли писать и читать газеты [16, р. 139].

Однако, несмотря на активную вестернизацию Японии в эпоху Мэйдзи, приверженность традициям и связь с «конфуцианским прошлым» были очень сильны. В своей книге американский антрополог Рут Бенедикт приводит такое воспоминание шестилетней Сугимото Эцу об одном из уроков по китайской классической литературе, которую она изучала под руководством ученого-конфуцианца: «За все время моего двухчасового урока он ни разу не пошевелился и на долю дюйма, в движении находились только руки и губы. А я сидела перед ним на циновке, сохраняя также правильное и неизменное положение. Однажды я шелохнулась. Это было в самой середине урока. Почему-то я забеспокоилась и слегка качнулась телом, позволив своим согнутым коленям несколько отклониться от должного угла. Едва заметная тень удивления пробежала по лицу учителя; потом он спокойно закрыл книгу и сказал мне мягко, но сохраняя строгий вид: “Маленькая госпожа, состояние вашей души сегодня, очевидно, не располагает к занятиям. Вам следует удалиться в свою комнату и сосредоточиться”. Мое маленькое сердце было готово разорваться от стыда. Я не могла ничего поделать. Я смиренно поклонилась изображению Конфуция, затем учителю и, почти-

тельно покинув комнату, медленно направилась к отцу, чтобы сообщить ему, как я делала всегда, об окончании урока. Отец удивился, потому что время урока еще не истекло, и его неосознанное замечание “Как ты сегодня быстро отзанималась!” прозвучало как похоронный звон. Память о том мгновении по сей день лежит тяжелой раной на моем сердце» [28, с. 196–197].

Сама г-жа Сугимото родилась уже в период Мэйдзи, в 1874 г., а приведенное выше воспоминание, скорее всего, хронологически относится где-то к 1880–1881 гг. И хотя уже прошло некоторое время после окончания периода Токугава, однако, во-первых, в вопросе воспитания подрастающего поколения по-прежнему предпочтение отдавалось изучению «проверенной временем» конфуцианской классики, а во-вторых, сама практика приглашения преподавателя на дом, существовавшая в эпоху Эдо в самурайской и обеспеченной купеческой среде, как и раньше, пользовалась популярностью.

Вот еще одна весьма яркая иллюстрация к вопросу о воспитании детей в период Мэйдзи. Като Сидзуэ описывает мать, как женщину, старательно обучавшую своих детей. Она из всех сил стремилась подбадривать детей во время их обучения. Но при этом, хотя мать сама воспитывалась уже в период Мэйдзи, прочно укоренившаяся в ее сознании концепция «мужчина — первый, а женщина должна идти следом», накладывала отпечаток на воспитание и ее собственных детей. По словам г-жи Като, девочки, безусловно, испытывали некоторую дискриминацию в том, что касалось образования и воспитания [17, р. 12].

В 1898 году правительством был принят Гражданский Кодекс Мэйдзи, который по праву можно назвать «Великим учением для женщин» своего времени. Согласно Кодексу, семья объявлялась основой общества, было сохранено традиционное патриархальное главенство внутри семьи. Роль женщины в обществе определялась следующим императивом: «Хорошая жена — мудрая мать» (яп. 良妻賢母). То есть две главные задачи, которые ставились перед ней — поддержание домашнего очага и воспитание образцовых детей. Другими словами, хоть эпоха была уже другой, ценности, преваляровавшие в период Токугава, по большому счету, остались неизменными — к тому моменту они уже прочно закрепились в японском сознании.

Заключение

В период Токугава в системе *си-но:-ко:-сё*: самурайство было высшим сословием, «элитой общества», им полагалось являть собой пример для всех остальных сословий. Особенно в первой половине эпохи Эдо согласно системе *си-но:-ко:-сё*: общество было четко разделено на практически полно-

стью закрытые от «посторонних» сословные группы. Воспитанию девочки в самурайской среде отводилось особое внимание, потому что именно ей, как супруге и матери, предстояло передать ценности воинского сословия своим детям.

Девочки в самурайских семьях получали в основном домашнее воспитание. Существовала практика приглашения на дом преподавателя. Основными пособиями для обучения были китайская классика и японские неоконфуцианские трактаты. Последние издавались как сами по себе, так и в качестве *о:раймоно* — токугавских учебников по чтению и письму.

Первыми и главными учителями часто становились мать, бабушка и няня-кормилица. Именно они должны были обучить девочку домоводству, четко определить критерии дозволенного и недозволенного, подготовить ее к роли почтительной невестки, верной супруги и добродетельной матери.

С середины XVIII в. обозначился кризис правительства *бакуфу*, а вместе с ним и системы сословного ранжирования *си-но:-ко:-сё:*. Это привело к тому, что самурайское воспитание, которое раньше было прерогативой лишь воинского сословия, стало доступно и в богатой купеческой среде. Это, в свою очередь, привело к сокращению разрыва между членами разных сословных групп: девочки из самурайских и зажиточных купеческих семей получали во многом схожее образование.

В начале периода Мэйдзи было введено обязательное начальное образование по западному образцу для девочек и для мальчиков, и уже к первому десятилетию XX в. по уровню грамотности Япония достигла больших высот. Однако в случае воспитания девочки в семьях элиты «идеалом», по сути, оставалась токугавская установка: послушная дочь, покорная жена, почтительная невестка, заботливая мать, рачительная хозяйка.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII–начало XIX века). СПб.: Искусство–СПб, 1994. 399 с.
2. Филиппов А.В. Стостатейные установления Токугава 1616 г. и «Кодекс из статей» 1742 г. СПб.: СПбГУ, 1998. 186 с.
3. Lindsey W.R. Fertility and Pleasure. Ritual and sexual values in Tokugawa Japan. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 2007. 248 p.
4. Lombard F.A. Pre-Meiji Education in Japan. Tokyo: Kyo Bun Kwan, 1914. 271 p.
5. Sugano Noriko. State Indoctrination of Filial Piety in Tokugawa Japan. Sons and Daughters in the Official Records of Filial Piety // Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan. Ed. By Dorothy Ko, Ja Hyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott. Univ. California Press, 2003. P. 170–190.

6. *Kaibara Ekiken*. Yojokun: Life Lessons from a Samurai (The Way of the Warrior Series) / translated by William Scott Wilson. Tokyo: Kodansha International, 2008. 256 p.
7. *Кайбара Экиэн*. Онна дайгаку (Великое учение для женщин) / Ообаяси Токутаро: хё:тю: [Прим. Ообаяси Токутаро]. Токио: Сирицу таканава сайхо: онна гакко: (Частная женская швейная школа Таканава), 42 г. Мэйдзи (1909). 26 с. 貝原益軒. 著大林徳太郎 標註「女大学」東京: 私立高輪裁縫女学校、明治42年。26 ページ (яп.)
8. *Оськина А.С.* Кайбара Экиэн и его «Правила воспитания девочек» // Япония. Ежегодник. М., АИРО-XXI, 2013, № 42. С. 198–215.
9. Японский театр. Под. ред. Чхартишвили Г. СПб.: Север-Запад, 2000. 750 с.
10. *Тоссо М.С.* Norms and Texts for Women's Education in Tokugawa Japan / Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan. Ed. By Dorothy Ko, Ja Hyun Kim Naboush, and Joan R. Piggott. University of California Press, 2003. P. 193–218.
11. *Ohta Motoko*. The Discovery of “Childhood” in Tokugawa Japan // Вако: дайгаку гэндай нингэн гакубу киё: (Журнал современного гуманитарного факультета университета Вако:), № 4, 2011. P. 37–45.
12. *Астон У.Д.* История японской литературы. Владивосток, 1904. 326 с.
13. Частичное переложение трактата Кайбара Экиэн «Домашние наставления» (яп. 家訓) на современный японский язык. URL: http://www.bekkoame.ne.jp/ha/a_r/kosodatesyo021_kaibaraseniseikakun.htm
14. Две кормилицы. Пер. с древнеяпонск. яз. М.В. Торопыгиной // Япония. Путь кисти и меча, 2004. № 4. С. 16–23.
15. Ночная песнь погонщика Ёсаку из Тамба. Японская классическая драма XIV–XV и XVIII веков. М.: Художественная литература, 1989. 494 с.
16. *Фредерик Л.* Повседневная жизнь в эпоху Мэйдзи. М.: Молодая гвардия, 2007. 310 с.
17. *Ishimoto Shizué Baroness*. Facing Two Ways: The Story of My Life. With an Introduction and an Afterword by B. Molony. Stanford: Stanford University Press, 1984. 373 p.
18. *Кужель Ю.Л.* Японский театр Нингё Дзёрури. М.: Рипол Классик; Наталис, 2004. 480 с.
19. *Amano Haruko*. Ōraimono in Women's Literacy and Education During the Edo Period // History of Japanese Education Translation Series. Center for Research on Japanese Educational History, Indiana University, 2008. № 3. P. 39–52.
20. *Кобзев А.И.* «Да-сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России. М.: Наука — Вост. лит., 2014. 320 с.
21. *Мыльникова Ю.С.* «Четверокнижие для женщин» (Нью сы шу 女四书) // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция. (Учёные записки Отдела Китая. Вып. 6.). Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2012. С. 300.
22. *Зотова А.Б.* «Женский “Лунь Юй”»: чему учили женщину Поднебесной? // Общество и государство в Китае: LII научная конференция. Учёные записки Отдела Китая. Вып. 43. М.: ИВ РАН, 2023. С. 43–53.

23. *Kaibara Ekiken*. The Way of Contentment / Translated by Ken Hoshino. New York: E.P. Dutton and Company, 1913. 124 p.
24. *Yutaka Yabuta*. Rediscovering Women in Tokugawa Japan. Harvard Univ. Edwin O. Reischauer Institute of Japanese Studies Occasional Papers in Japanese Studies, № 02, 2000. 42 p.
25. *Богдановичъ Т.А.* Очерки из прошлого и настоящего Японіи. СПб.: Тип. Просвещение, 1905. 439 с.
26. *Ohishi Junko*. Waza and Femine Virtue in Japan // Techniques & Culture. Suppléments au n°76, 2021. P. 1–18.
27. *Bacon A.M.* Japanese Girls and Women. Cambridge: The Riverside Press, 1893. 333 p.
28. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 256 с.
29. *Sugimoto Etsu*. A Daughter of the Samurai. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990. 314 p.
30. Укиё-э но нака но кодомотати (Дети, [изображенные] на гравюрах укиё-э) / Эдо кодомо бунка кэнкю:кай (хэнсю:) (Под ред. Общества изучения детской культуры в [период] Эдо). Токио, Кумон, 1993. 281 с. 「浮世絵のなかの子どもたち」 / 江戸子ども文化研究会 (編集) 東京:くもん出版、1993。281ページ (яп.)
31. *Walthall A.* The Cult of Sensibility in Rural Tokugawa Japan: Love Poetry by Matsuo Taseko // Journal of the American Oriental Society, 1997. Vol. 117. № 1. P. 70–86.
32. *Blacker C.* Fukuzawa Yukichi on Family Relationships // Monumenta Nipponica, 1958. Vol. 14. № 1/2. P. 40–60.
33. *Гришелева Л.Д.* Формирование японской национальной культуры. М.: Наука, 1986. 286 с.

ДАОЛИЗМ



Бессмертная подруга будущего министра: чудесная жена в новелле Ду Гуан-тина «Жена Чжан Гао»



Сюжеты о бессмертных женщинах в даосской агиографии и сюжетной прозе заслуживают систематического изучения. Литературная репрезентация чудесной — фактически идеальной — даоски, достигшей высших степеней совершенствования или обладающей ими изначально, немало говорит читателю о взгляде на женщину в даосизме. Отдельно и в комплексе рассматривая встречающиеся в таких сюжетах темы и мотивы, конфликты и ценности, оценивая социальный и онтологический статус бессмертных дам, мы узнаём не только об особенностях даосского пантеона, но и о месте женщины в культуре религиозного даосизма в разные периоды.

Настоящая статья будет посвящена анализу мини-новеллы Ду Гуан-тина 杜光庭 (ум. в 933), озаглавленной «Жена Чжан Гао» (Чжан Гао цзи 張鎬妻).

Ду Гуан-тин был не только агиографом и богословом, работавшим в традиции даосской школы Шанцин, но и талантливым литератором. В первую очередь об этом свидетельствует составленный им сборник рассказов о необычайном — «Записки об отборных странностях» (Лу и цзи 錄異記), содержащий немало написанных экономным и элегантным стилем сюжетных миниатюр и бессюжетных парадоксографических заметок на темы светские и религиозные.

Но и в свои собственно житийные произведения — «Истории о благодетных встречах с божественными бессмертными» (*Шэнь сянь гань юй чжуань* 神仙感遇傳), «Потерянные и найденные биографии бессмертных» (*Сянь чжуань ши и* 仙傳拾遺) и «Записи о сонме бессмертных Юнчэна» (*Юнчэн цзи сянь лу* 壙城集仙錄)¹ — он иногда вставлял короткие новеллы, превращая скупые сообщения о чудесах даосских святых в законченные произведения, где на небольшом текстовом пространстве присутствовали и сюжетное напряжение, и описание эмоционального состояния персонажей, и умеренно ненавязчивая мораль.

Разбор тем, мотивов и образов в каждом таком произведении позволяет составить мнение о том, как видел Ду Гуан-тин пути, ведущие к бессмертию, и на каких направлениях ему казались возможными конфликты повседневной обыденности и запредельных сфер бытия. Те новеллы, где описаны бессмертные дамы, представляют отдельный интерес. Внимание Ду Гуан-тина к женщинам, достигавшим разных степеней бессмертия с помощью самосовершенствования, а также к чудесным девам, не обладавшим человеческим онтологическим статусом, было исключительным. Не случайно именно ему принадлежит первый китайский свод житий бессмертных женщин — «Записи о сонме бессмертных Юнчэна» (*Юнчэн 壙城* — крепость бессмертной царицы Си-ван-му 西王母).

«Жена Чжан Гао» входила не в «Записи о сонме бессмертных Юнчэна», а в «Истории о благодетных встречах с божественными бессмертными». Она сохранилась в составе 64 *цзюаня* свода «Обширные записи годов Тайпин» (*Тайпин гуан цзи* 太平廣記) и была по нему восстановлена в тексте 6 *цзюаня* «Шэньсянь гань юй чжуань» [2, с. 259; 3, с. 399–400]. Объём «Жены Чжан Гао» относительно невелик в сравнении с текстами, которые в исследовательской литературе обычно принято причислять к танским новеллам (*чуаньци* 傳奇), но она вполне может быть квалифицирована как таковая с учётом её литературных качеств, психологичности и остросюжетности.

В этой новелле в неожиданном ключе обыграна вполне бытовая трагическая ситуация — жена, разочарованная тем, что муж её разлюбил, бросается в колодезь. Приведём её полный перевод:

張鎬，南陽人也。少為業勤苦。隱王房山。未嘗釋卷。山下有酒家，鎬執卷詣之，飲二三盃而歸。一日見美婦人在酒家。揖之與語，命以同飲。欣然無拒色，詞旨明辨，容狀佳麗。既晚告去，鎬深念之，通夕不寐。未明，復往伺之。已在酒家矣。復召與飲，微詞調之。婦人曰。君非常人，願有所託，能終身，即所願也。鎬許諾，與

¹ Об этих сборниках см. [1, с. 491–524].

之歸。山居十年。而鎬勤於墳典。意漸疎薄。時或忿恚。婦人曰。君情若此。我不可久住。但得鯉魚脂一斗合藥。即足矣。鎬未測所用。力求以授之。婦以鯉魚脂投井中。身亦隨下。須臾。乘一鯉自井躍出。凌空欲去。謂鎬曰。吾比待子立功立事。同昇太清。今既如斯。固子之薄福也。他日守位不終。悔亦何及。鎬拜謝悔過。於是乘魚昇天而去。鎬後出山。歷官位至宰輔。為河南都統。常心念不終之言。每自咎責。後貶辰州司戶。復徵用。薨時年方六十。每話於賓友。終身為恨矣。

«Чжан Гао был уроженцем Наньяна. С малых лет он усердно учился. Уйдя отшельником в горы Ванфаншань, он никогда не выпускал из рук книги. У подножия гор был трактир, и Гао ходил туда с книжным свитком в руках. Выпьет две — три чарки и уходит.

Однажды он увидел в трактире красивую женщину, поклонился и заговорил с ней, пригласив выпить с ним. Она была рада и даже не думала отказываться. Речи она вела разумные, собой была прелестна. Стало поздно, и красавица простилась. Она не выходила у Гао из мыслей, и он не спал всю ночь.

Ещё не рассвело, а он снова отправился поджидать её. Она уже была в трактире. Он снова позвал её выпить вместе и стал намекать, что она ему симпатична. Женщина сказала: “Вы человек незаурядный, сударь, и я охотно приму ваше покровительство. Быть с вами всю жизнь, — этого-то я и хочу”. Гао согласился и вернулся домой вместе с ней.

Они прожили в горах десять лет, и Гао, уйдя с головой в горы книг, постепенно отдалился от жены и охладел к ней, а по временам и раздражался. Женщина сказала: “Если таковы ваши чувства, я не могу больше оставаться. Только найдите мне *доу*² карпового жира, чтобы приготовить снадобье, этого хватит”.

Гао не понимал, зачем ей это, но она его упросила; получив требуемое, бросила карповый жир в колодец и сама спустилась туда следом. Через минуту она вылетела из колодца верхом на карпе и перед тем, как взмыть в небо, сказала Гао: “Я всё ждала, когда вы добьётесь успеха и свершите великие дела, и мы вместе поднимемся в Великую чистоту. А оно вот как вышло, — определенно вам не повезло, сударь. Когда вам не удастся сохранить должность, будете жалеть, да где там”. Гао стал кланяться и извиняться, но она верхом на карпе улетела в небеса.

Впоследствии Гао вышел из гор, стал служить и дослужился до министерской должности, был назначен военным наместником

² Около 6 литров.

Хэнани, но, помня предсказание о том, что места он не удержит, постоянно укорял себя. Затем его понизили, и он стал статистиком в Чэньчжоу. Пришло следующее назначение, но вскоре он уже умер, а было ему только шестьдесят.

Всю жизнь, беседуя с гостями или друзьями, он говорил о том, как раскаивается».

В действительности Чжан Гао 張鎬 (ум. в 764 г.) был родом из Бочжоу 博州 (округ на территории современного Шаньдуна). Он был знатоком канонических и исторических сочинений; в юности ему довелось учиться у опального историка У Цзина 吳兢 (670–749), который высоко ценил его. На государственную службу Чжан Гао поступил в 753 или в 754 г., приглашённый тогдашним первым министром Ян Го-чжуном 楊國忠 (700–756), который слышал о его талантах. До этого он довольно долго жил в столице уединённо. Карьерный взлёт Чжан Гао начался очень скоро, со времени, когда он во время восстания Ань Лу-шаня 安祿山 — Ши Сы-мина 史思明 в 756 г. прибыл в Фэнсян 鳳翔 в распоряжение нового самопровозглашённого императора Су-цзуна 肅宗 (Ли Хэн 李亨, на троне с 756 до 762).

Чжан Гао был сделан заместителем главы государственной канцелярии, в 757 г. назначен первым министром и военным наместником Хэнани 河南, но быстро разжалован (в основном — за бескомпромиссность при общении с императором) и отослан статистиком в округ Чэньчжоу 辰州. Впрочем, в 762 г., когда Су-цзун умер и многих пониженных в должностях и сосланных чиновников возвращали ко двору, Чжан Гао ещё успел побыть окружным правителем, получить несколько других хороших должностей и даже титул князя Пинъюаня (Пинъюань-гун 平原公). Эти сведения содержатся в 111 *цзюане* «Старой книге Тан» (*Цзю Тан шу* 舊唐書, X в.) [4, с. 3326–3328].

Ни об одной его жене официальная историография ничего не сообщает, точно так же, как и о как минимум десяти с лишним годах, уединённо проведённых в горах. Однако теоретически и отшельничество, и ранний неудачный брак не противоречат имеющимся данным: Чжан Гао появился в столице, где жил уединённо, предаваясь учёным занятиям, достаточно поздно в жизни; на вопрос, что он делал до этого (кроме того, что учился у У Цзина), — «Старая книга Тан» ответа не даёт. Новелла «Жена Чжан Гао» с первой строчки захватывает внимание читателя, обещая заполнить белые пятна в официальном жизнеописании танского министра.

Короткая карьера Чжан Гао, в начале которой он за три года поднялся до высших постов в государстве, а в середине — перенёс сокрушительное падение до должности окружного статистика, его загадочное прошлое и незаурядные личные достоинства, как и некоторая эксцентричность, интри-

говали не одного Ду Гуан-тина. В составе «Тайпин гуан цзи» есть ещё два фантастических рассказа, посвящённых его жизни: «Пэй Юэ-кэ» 裴越客 из «Собрания записок о странном» (Цзи и цзи 集異記, первая половина IX в.)³ Сюэ Юн-жо 薛用弱 и «Чжан Гао» 張鎬 из непоименованного источника [3, с. 3484–3485, 3742].

В первом говорится о том, как дочь Чжан Гао в период его службы в Чэньчжоу была похищена тигром и возвращена жениху невредимой. Во втором — о том, как Чжан Гао решил отремонтировать городскую стену в Хунчжоу вопреки поверью, обещавшему беду всякому, кто за это возьмётся, и в результате умер. О чудесной же его жене ни в одном из этих текстов упоминаний нет.

Время основного действия мини-новеллы Ду Гуан-тина, как видно из данных «Цзю Тан шу», приходится на 720-е — 730-е гг. Что касается места действия, то в тексте всего четыре топонима: Наньян 南陽, горы Ванфаншань 王房山, Хэнань и Чэньчжоу. Хэнань здесь — это большая провинция (дао 道) со столицей в Бяньчжоу 汴州 (нынешний Кайфэн); она занимала всю территорию современных провинций Хэнань и Шаньдун, а также север Цзянсу и Аньхой. Наньян, откуда по данным Ду Гуан-тина был родом Чжан Гао, соответствует современному г. Наньян на юго-западе провинции Хэнань. Скорее всего, Наньян заменил в тексте округ Бочжоу, действительную родину Чжан Гао, из-за того, что при Су-цзуне Чжан Гао был пожалован титул князя Наньяна (Наньян-гун 南陽公). Чэньчжоу же назывался округ, который находился в районе современного г. Хуайхуа 懷化 в провинции Хунань.

Горы Ванфаншань в других памятниках не упоминаются. Очевидно, при компиляции «Тайпин гуан цзи» или на более раннем этапе была допущена описка. Возможно, Ду Гуан-тин считал, что юный Чжан Гао, удалился для своих занятий в горы Ванфушань 王屋山, которые находились почти в 300 км к северу от Наньяна, тоже в Хэнане: других гор хотя бы с отдалённо похожим названием (王房山 ≈ 王屋山) в разумной досягаемости обнаружить не удаётся. Ванфушань 王屋山 — священные для даосизма горы, из которых, как предполагалось, можно было проникнуть в пещерные небеса Чистой пустоты (Цинсюй 清虛) [5, с. 317].

Расположенные недалеко от столичного Лояна и пользовавшиеся вниманием двора, горы Ванфушань были усеяны даосскими храмами. Считалось, что в них регулярно собираются небожители [6]. В том случае, если отождествление Ванфаншань и Ванфушань верно, уже сам выбор места действия

³ Подробно об этом сборнике см. [1, с. 336–341]

должен был подсказать читателю, что красивая любительница вина, с которой Чжан Гао познакомился в трактире, была необычным человеком.

Впрочем, если в тексте первоначально стояло и какое-то другое название, не приходится сомневаться, что это в любом случае были какие-то из «знаменитых гор» (*мин шань* 名山) даосизма.

Ду Гуан-тин сообщает, что Чжан Гао прилежно учился и настолько ценил для своего ученья уединение, что не только ушёл из дома на много лет в горы, но даже и выходя в люди, — в трактир у подножия гор, — не выпускал из рук книги, мало замечая окружающую обстановку.

Чему он учился, — отдельный вопрос. Как мы видим, его жена рассчитывала, что он, закончив штудии, в конечном счёте сможет вместе с ней вознестись в небеса Великой чистоты (*тун шэн Тайцин* 同昇太清). Чжан Гао в новелле, как и в жизни, явно готовился к светской карьере: иначе ему не удалось бы занять такие видные должности. Но в VIII в. знание даосских канонов тоже требовалось для сдачи различных испытаний в ещё не установившейся до конца системе государственных экзаменов, и ответственно подходивший к своей подготовке кандидат на чиновничьи должности должен был ориентироваться не только в конфуцианской, но и в даосской классике [7]. Так что азы Чжан Гао должен был освоить и сам, а с помощью чудесной супруги одновременно с мирскими науками он мог бы узнать и всё необходимое для того, чтобы стать бессмертным.

Женится Чжан Гао в новелле удивительно легко и даже не по своей инициативе. Понравившаяся ему посетительница трактира уже во время второй встречи откровенно говорит, что была бы рада стать его женой, поскольку считает его человеком незаурядным. Он соглашается.

Психологически эта сцена не противоречит тому, что можно узнать о Чжан Гао как о человеке из его официальной биографии. Он никогда не был конформистом, более любил получать знания, чем завязывать полезные знакомства; «по характеру был таков: привержен к вину, любил цитру и всё время держал её рядом» (性嗜酒，好琴，常置座右) [4, с. 3326]. Прямолинейность и нежелание применяться к придворным привычкам стоили ему места. Несложно допустить, что он мог скоропалительно жениться на незнакомой, но умной женщине, умеющей выпить.

Винопитие, вообще говоря, ассоциировалось с жизнью отшельника, свободного от ограничений, которые накладывает государственная служба. Трезвость, соответственно, ожидалась от чиновника; неслучайно в конфуцианских «Внешних главах» «Баопу-цзы» 抱朴子 Гэ Хун 葛洪 (283–343) отводит целую 24 главу для обличения пагубных эффектов пьянства, а в даосских «Внутренних главах» хвалит умение не пьянеть от существенного объёма

выпитого вина (I,15 и I,19). И несчастье в новелле Чжан Гао приносит не его любовь к вину. Вино как раз вносило в его жизнь баланс, позволяя видеть вокруг что-нибудь, кроме книг. Причина неудачи — склонность Чжан Гао концентрироваться на изучаемом и страсть к постоянному поглощению больших объёмов информации. Именно это мешает ему разглядеть чудесную помощницу в жене, которая постоянно находится рядом с ним.

Если от отшельника любовь к вину практически ожидалась, то с незамужними женщинами дело обстояло противоположным образом. Склонность безымянной жены Чжан Гао сидеть с раннего утра за вином в трактире с самого начала маркирует её презрение к условностям. Вспомним, что она была небожительницей, и было бы уместно связать её поведение с тем, что известно о бессмертных дамах. В ранних собраниях жизнеописаний даосских бессмертных маленькую, но заметную группу образуют женщины, имеющие какое-то отношение к вину.

Так, в «Отдельных жизнеописаниях бессмертных» (*Ле сянь чжуань 列仙傳*) рассказывается о дочери Ян Ду 陽都女, торговца вином, ставшей спутницей бессмертного Телёнка (Ду-цзы 犢子), о старой торговке вином — подруге бессмертного Ху Цзы-сяня 呼子先 (позже известной также под именем Винная матушка — Цзю-му 酒母), а также о трактирщице Нюй-цзи 女几, которая угостила бессмертного вином собственного изготовления и получила от него за это книгу с секретами сексуальной алхимии [8, с. 109–111, 148–149, 156–157].

В более поздних «Жизнеописаниях святых-бессмертных» (*Шэнь сянь чжуань 神仙傳*) говорится о том, что вином на дороге торговала Лу Цюань 盧全, также известная как Дева Великого *инь* (*Тай-инь-ньюй 太陰女*): она небезосновательно надеялась встретить бессмертного наставника, который оценит её товар. Возможно, сюда же можно отнести Бань Мэн 班孟, которая питалась вином и киноварью, в результате чего в возрасте четырёхсот с лишним лет выглядела очень молодо [9, с. 156–158, 137–138; 10].

В раннесредневековой сюжетной прозе можно встретить упоминания о том, как бессмертные девы угощают пришельцев вином: так, в «Записках о поисках духов» Гань Бао 干寶 (*Соу шэнь цзи 搜神記*, IV в.) Небесная дева по имени Чжи-цюн 智瓊 подносит вино своему земному супругу [11, с. 16–18]; в «Записях о тьме и свете» (*Ю мин лу 幽明錄*, V в.) Лю И-цина 劉義慶 вино дают путникам, которые забрели в даосскую горную утопию и женились на бессмертных девах [12, с. 1–3].

Дочь Ян Ду, Винная матушка, Нюй-цзи и Дева Великого *инь* успешно использовали вино как приманку для бессмертного партнёра, без которого их совершенствование не удалось бы. Для Нюй-цзи и Бань Мэн само питьё

вина было частью пути совершенствования. Девы же из «Записок о поисках духов» и «Записей о тьме и свете» — это чудесные существа, которые изначально не были смертными людьми. Вино им понадобилось, чтобы облегчить контакт с земными супругами. Именно им наиболее близка по статусу жена Чжан Гао. Она определённо не ищет себе наставника и не нуждается ни в каких дополнительных снадобьях, чтобы стать бессмертной, — по всей видимости, это сошедшая в мир людей небожительница.

Кроме того, по сравнению с дочерью Ян Ду, Винной матушкой, Нью-цзи и Девой Великого *инь* роль жены Чжан Гао инвертирована. Если эти дамы «зависимы от менторов и в способах совершенствования, и в полученных чудесных способностях» [13, с. 71], то жена Чжан Гао, напротив, сама оказывается ментором, без помощи которого усилия адепта не принесут должных плодов.

Первые контакты героини с Чжан Гао демонстрируют поведение, необычное для образованной девицы из хорошей семьи, но вместе с тем и не выходящее за пределы возможного в реальности. Молодая женщина без сопровождения два дня подряд сидит в трактире, пьёт вино, беседует с незнакомцем и сообщает ему, что мечтает стать его женой. Если даже оставить в стороне то, что барышня без сопровождения не должна показываться в общественных местах, замечателен тот факт, что брак обсуждают не родители или брачные посредники. О согласии родителей с обеих сторон даже не заходит речи. Историки Дуань Та-ли 段塔麗 и Хуан Чжао-хун 黃兆宏 видят в этом поведении героини указание на её низкий социальный статус и считают её «девушкой из народа» [14, с. 105], [15, с. 137].

Определённо, перед нами не единственная дочь аристократического семейства, — но, возможно, было бы логичнее видеть в действиях героини отражение впечатлений Ду Гуан-тина о поведении куртизанки, которая смогла купить личную свободу, женщины, отпущенной из императорского дворца, или даже даосской монахини (о последних как авторах любовной поэзии см., например, [16, с. 16–17, 144–146 и далее]).

Подобную непосредственность высказываний можно встретить в стихах куртизанки и даосской монахини Юй Сюань-цзи 魚玄機 (ум. около 868), в которых «героиня из желаемого объекта превращается в желающий субъект» [16, с. 179]. Она характерна также для речи бывшей придворной дамы⁴ из новеллы Ли Иня 李隱 «Хуянь Цзи» 呼延冀 (начало X в.) [3, с. 2726–2727; 17, с. 108–110].

⁴ Которую муж характеризует так: «Моя жена раньше жила в дворцовых покоях, умеет петь, довольно образованна, но любит выпить и склонна к легкомыслию» [17, с. 109].

Итак, жена Чжан Гао — это небожительница, пользующаяся тем, что её возлюбленный пристрастен к вину, чтобы завязать знакомство. Поведением она напоминает ушедшую из монастыря даосскую монахиню или освобождённую куртизанку. Её цель — поддерживать мужа в его ученье и затем в придворной карьере, (по завершении которой они оба смогут вознестись в небеса). Муж, однако, оказывается не в состоянии разглядеть, кто находится рядом с ним. С этого момента реалистическое повествование превращается в историю об обиженной чудесной жене.

Хун Шу-хуа 洪樹華, автор книги о брачных и любовных отношениях со сверхъестественными существами в досунской прозе, отмечает, что брак Чжан Гао оказался весьма продолжительным на общем фоне историй о связях с небожительницами. Гораздо чаще любовные отношения с бессмертной в сюжетной прозе длились более короткое время, будь то ночь или год [18, с. 210–211]. Добавим, что контакт мог быть практически мимолётным: в другом рассказе из «Историй о благостных встречах с божественными бессмертными», посвящённом счастливой встрече полководца Го Цзы-и 郭子儀 (697–781), современника Чжан Гао, с Небесной Ткачихой.

Когда Ткачиха сошла с облаков во всей божественной славе, Го Цзы-и, в противоположность Чжан Гао, немедленно оценил значение встречи, склонился перед богиней и испросил у неё долголетия, богатства и почестей. Она тут же согласилась, «стала медленно подниматься в небеса, неотрывно глядя на Цзы-и, и пропала нескоро» (冉冉昇天，猶正視子儀。良久而隱) [3, с. 132], [19, с. 81]. После такого, конечно, Го Цзы-и всю жизнь сопутствовала удача.

Перед Чжан Гао стояла более сложная задача: распознать бессмертную в женщине, которая ничем себя не выдавала, кроме нестандартного поведения и красоты. Он с ней не справился, примкнув тем самым к многочисленным фольклорным и литературным персонажам, потерявшим чудесную жену по собственной вине (от жены студента Таня в «Записках о поисках духов» [11, с. 202–203] до Ивана-царевича с царевной-лягушкой).

Среди близких по времени и жанру повествований такого типа можно вспомнить о рассказе о чудесной жене с портрета из сборника «Записи удивительных вестей» (*Вэнь ци лу* 聞奇錄, начало X в.)⁵. Этот рассказ сохранился в составе 286 цзюаня «Тайпин гуан ци».

Его герой, учёный Чжао Янь 趙顏, купил у художника волшебную ширму, на которой была нарисована красавица, и по совету мастера звал её по имени — Чжэнь-чжэнь 真真 — в течение ста дней, а когда она отозва-

⁵ Подробно о сборнике см. [1, с. 480–485]. Там же приведён полный перевод рассказа о Чжэнь-чжэнь.

лась, облил её вином, в котором был растворён пепел. Девушка спустилась с ширмы, стала женой Чжао Яня, родила ему сына и прожила с ним три года. Но Чжао Янь согласился взять драгоценный меч-талисман у своего друга, который заподозрил, что Чжэнь-чжэнь — опасный оборотень. Как только меч внесли в дом, жена расплакалась и немедленно призналась, что на самом деле она — горная бессмертная; «Меня зачем-то сначала нарисовали на картине, потом вы, сударь, стали звать меня по имени. Я не стала вам отказывать. А теперь вы меня подозреваете. Я не могу больше с вами оставаться» (無何為人畫妾之形，君又呼妾名，既不奪君願。君今疑妾，妾不可住). Затем она удалилась на ширму вместе с их общим ребёнком [3, с. 2283].

В обоих случаях мы имеем дело с повествованиями о разлуке с чудесной женой из-за нарушения некоторого непроговорённого условия: жена Чжан Гао рассчитывала, что муж никогда не станет выходить из себя в её присутствии, а жена Чжао Яня верила, что её не сочтут оборотнем и не будут подозревать в дурных намерениях⁶. Сюжет в обоих случаях развивается по логике мифа, а не сказки, и поэтому ни Чжан Гао, ни Чжао Янь не вернут себе чудесных жён, как бы ни раскаивались в своём поведении. Такие сюжеты генетически восходят к мифологическим повествованиям о браке с тотемной женой, дарящей удачу в охоте [20, с. 263]. В истории Чжэнь-чжэнь снята такая важная подробность, как подача супругой житейских и прочих благ. В истории жены Чжан Гао она сохраняется: перед тем как оставить мужа, героиня объясняет, что теперь его карьера оборвётся преждевременно и на небо он не попадёт.

Драматический фокус новеллы о жене Чжан Гао — эпизод с вознесением на небо. Он открывается почти комическим требованием героини достать ей кувшин рыбьего жира, на которое озадаченный муж соглашается. Из вылитого в колодец жира восстанавливается крупный карп, на котором женщина улетает в небо. Возможно, такой же карп повёз бы в небо и самого Чжан Гао, если бы тот не обидел жену.

Выбор карпа как средства передвижения неслучаен. Самый известный к этому времени бессмертный, ездивший верхом на карпе, — это Цинь Гао 琴高. В «Ле сянь чжуань» сообщается, что Цинь Гао был мастером игры на цитре, и из-за этого своего умения он был принят на службу к сунскому правителю Кан-вана 宋康王 (ум. в 286 г. до н.э.). Цинь Гао провёл среди людей двести лет с лишним, а по прошествии этого срока отправился ловить драконьего сына в реке Чжошуй 涿水 (в нынешней провинции Хэбэй). Ученики

⁶ О том, как связан брак с чудесной девой с нарушением запрета в более ранней китайской сюжетной прозе, писала К.И. Голыгина (1935–2009) [23, с. 49–51].

ожидали его на берегу, специально построив по этому поводу кумирню. В конце концов Цинь Гао показался на поверхности воды верхом на красном карпе. Вместе с карпом он провёл в кумирне более месяца, и их видели там тысячи людей. Затем Цинь Гао снова ушёл под воду [8, с. 60].

Замечательно, что согласно «Ле сянь чжуань», хотя карп Цинь Гао — сын дракона — мог дышать в атмосфере, в небо он не поднимался. Но в «Записках о землях У» (*У ди цзи* 吳地記) (870-е гг.) Лу Гуан-вэя 陸廣微 уже рассказывается о том, что Цинь Гао со своим другом по имени Дин Фа-хай 丁法海 улетели в небо верхом на карпе своеобразной внешности (однорогом, двуногим и крылатом) [21, с. 459; 22, с. 82].

Имя Чжан Гао созвучно имени Цинь Гао. К тому же Чжан Гао, как и он, согласно «Старой книге Тан», любил играть на цитре. По мысли Ду Гуан-тина, и Чжан Гао тоже мог бы завершить долгую земную жизнь, включавшую придворную службу, таким апофеозом. Однако для этого ему нужна была наставница, которую он потерял, — и поэтому улетела на карпе только она.

Финал большинства даосских историй о небожителях — описание их ухода из мира людей. Этот уход — цель людей — адептов и неизбежная судьба божественных существ, если они решили на время соприкоснуться со смертными. Иногда такой уход бывает двойным: учитель уводит с собой ученика, будь то супруг или простой последователь. Для «женских» историй в таких ранних сводах, как «Отдельные жизнеописания бессмертных» и «Жизнеописания святых-бессмертных», в качестве учителя стандартно выступает мужчина.

В танских повествованиях о бессмертных дамах всё не столь однозначно. На сдвиг акцентов влияют и не одно столетие к этому времени эксплуатируемая в сюжетной прозе тема брака с чудесной женой, связанная с ещё с мифологической картиной мира, где процветание дарил союз с тотемным существом, и существенное изменение статуса образованной женщины, увеличение её социальной активности и степени независимости в определении своей судьбы. Покровительство императорского дома женскому даосизму приводит к большей свободе и для даосских монахинь.

В результате в житийной литературе появляются упоминания о бессмертных дамах, которым для совершенствования не был нужен учитель — мужчина. Легко найти там и истории, где наставница в науке бессмертия — жена. Не всегда у мужа хватает терпения и воли закончить обучение (см., в частности, в «Записях о сонме бессмертных Юнчэна» «Наньянская царица» (*Наньян гун-чжу* 南陽公主), «Жена Чэн Вэя» (*Чэн Вэй ци* 程偉妻) [2, с. 709–710; 19, с. 88–89]). Когда бессмертная в таких нарративах оставляет мир людей, она одновременно уходит от мужа.

В новелле «Жена Чжан Гао» в чертах героини, пусть и божественной по онтологическому статусу, многое напоминает о столичных куртизанках и даосских монахинях нонконформистского склада. Такие женщины в своей вновь обретенной свободе сталкивались с многочисленными вызовами, среди которых было и непонимание со стороны близких людей. Ду Гуан-тин использует знакомый его современникам типаж и вставляет его в архаический сюжет о потере тотемной жены, превратив женщину-зверя или птицу в небожительницу, а удачу в охоте — в успешную карьеру. Основа такого синтеза — признание возможности двойного совершенствования супругов — адептов даосизма, в котором ведущая роль не обязательно принадлежит мужчине.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Алимов И.А. Записи о сокровенных чудесах. Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв. СПб: Петербургское востоковедение, 2017. 853 с.

2. Ду Гуантин цзи чжуань ши чжун цзи цзяо (Десять житийных собраний Ду Гуантина: сводное критическое издание). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. 940 с. 杜光庭記傳十種輯校。北京：中華書局，2013。940頁。

3. Тайпин гуан цзи (Обширные записи годов Тайпин). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. 4106 с. 太平廣記。北京：中華書局，2006。4106頁。

4. Лю Сюй. Цзю Тан шу (Старая книга Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1975. 5585 с. 劉昫。舊唐書。北京：中華書局，1975。5585頁。

5. Филонов С.В. Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана») // Дисс. на соискание степени к.ф.н. СПб, 1999. 422 с.

6. Raz G. Wangwu shan 王屋山. Mount Wangwu (Henan) // Pregadio F. (ed.). The Encyclopedia of Taoism. New York: Routledge, 2008. P. 1025–1026.

7. Чжэн Чуань-цинъ. Тан дай дао цзин жу сюэсяо кэцзюй каоши (Введение даосских канонов в учебные заведения и государственные экзамены в эпоху Тан) // Юньян шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао. №25(2), 2005. С. 110–111. 鄭傳芹。唐代道經入學校科舉試考 // 鄭陽師範高等專科學校學報。2005，25(2)。110–111頁。

8. Ван Шу-минь (сост.). Ле сянь чжуань цзяо цзянь (Сверенный текст «Отдельных жизнеописаний бессмертных» с комментарием). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 238 с. 王叔岷 (撰)。列仙傳校箋。北京：中華書局，2007。238頁。

9. Гэ Хун. Шэнь сянь чжуань цзяо ши («Жизнеописания святых-бессмертных»: критический текст с комментариями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010. 403 с. 葛洪。神仙傳校釋。北京：中華書局，2010。403頁。

10. Бань Мэн. Пер. И. С. Лисевича // Пурпурная яшма. Китайская повествовательная проза I–VI вв. Сост. и комм. Б. Л. Рифтина. М.: Художественная литература, 1980. С. 128.

11. Гань Бао. Соу шэнь цзи (Записки о поисках духов). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 291 с. 千寶。搜神記。北京：中華書局，1985。291頁。

12. Лю И-цин. Ю мин лу (Записи о тьме и свете). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. 236 с. 劉義慶。幽明錄。北京：中華書局，1988。236頁。

13. Старостина А.Б. Женщины в «Ле сянь чжуань»: ранний этап становления даосского пантеона // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С. В. Филонова. М.: ИВ РАН, 2022. Т. 2. С. 59–76.

14. Дуань Та-ли. Тан дай фунюй дивэй яньцзю (Исследования статуса женщин в эпоху Тан). 318 с. 段塔麗。唐代婦女地位研究。北京：人民出版社，2000。318頁。

15. Хуан Чжао-хун. Нань Бэй чао цзи Тан дай нюйсин шэхуэй цюньти яньцзю (Исследования социальных групп женщин в периоды Южных и Северных династий и Тан). Ланьчжоу: Ганьсу жэньминь, 2016. 263 с. 黃兆宏。南北朝及唐代女性社會群體研究。蘭州：甘肅人民出版社，2016。263頁。

16. Jia Jinhua. Gender, Power, and Talent: The Journey of Daoist Priestesses in Tang China. New York: Columbia University Press, 2018. 353 p.

17. Ли Инь. Записи с берегов рек Сяо и Сян. Удивительные события, случившиеся при Великой Тан. Пер. и комм. А. Б. Старостиной. М.: Синосфера, 2019. 253 с.

18. Хун Шу-хуа. Сун цянй вэньсюэ чжун дэ чао сяньши хуньянь юйхэ яньцзю (Исследования сверхъестественных брачных и любовных союзов в досунской литературе). Цзинань: Цилу шушэ, 2011. 414 с. 洪樹華。宋前文學中的超現實婚戀遇合研究。濟南：齊魯書社，2011。414頁。

19. Проза Тан и Сун. Пер. В. М. Алексеева, О. Л. Фишман, А. А. Тишкова, И. А. Алимова, А. Б. Старостиной. СПб: Петербургское востоковедение, 2015. 512 с.

20. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. 408 с.

21. Юань Кэ. Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь (Словарь китайских мифов и преданий). Шанхай: Шанхай цышу, 1985. 540 с. 袁珂。中國神話傳說詞典。上海辭書，1985。540頁。

22. Milburn O. (tr., intr.). Urbanization in Early and Medieval China: Gazetteers for the City of Suzhou. Seattle: University of Washington Press, 2015. 380 p.

23. Голыгина К.И. Новелла средневекового Китая истоки сюжетов и их эволюция, VIII–XIV вв. М.: Восточная литература, 1980. 327 с.

А.Э. Терехов

Институт восточных рукописей РАН

**«Девы-небожительницы»
в рукописи «Ле сянь чжуань»
(«Жизнеописания выдающихся небожителей»)
из коллекции ИВР РАН**

Введение



Хотя женщины в традиционном Китае играли, несмотря на низкое по сравнению с мужчинами положение, важную роль во многих аспектах жизни, мало где это проявлялось так ярко, как в даосизме. Концепция «женственного» являлась одним из важнейших элементов этого учения уже на первых этапах его существования [1], а сами женщины активно проявляли себя уже в первой даосской организации — школе Небесных наставников (Тяньши 天師) [2, с. 257]. В этой связи неудивительно, что они занимали заметное место и среди достигших наивысшей степени совершенства даосских подвижников, называемых «бессмертными» или «небожителями» (сянь 仙).

Заполучившие этот статус дамы появляются уже в первом собрании жизнеописаний небожителей — «Ле сянь чжуань» 列仙傳 («Жизнеописания выдающихся небожителей»), приписываемом жившему в эпоху Хань 漢 (206/202 до н.э.–220 н.э.) Лю Сяну 劉向 (77–6 до н.э.) [3], хотя в этом тексте им посвящено лишь 4 из содержащихся в нём 70 биографий (то есть, всего 5,7%; ещё в 9 историях небожительницы фигурируют в качестве вто-

ростепенных персонажей)¹. Тем не менее, в дальнейшем их число неуклонно растёт.

После эпохи Тан 唐 (618–907) начинают появляться собрания жизнеописаний, специально посвящённые небожительницам. Первым памятником такого рода стал «Юнчэн цзи сянь лу» 壙城集仙錄 («Записи о небожительницах, собравшихся в Юнчэне»²), составленный Ду Гуан-тином 杜光庭 (850–933). Он дошел до нас в составе «Дао цзана» 道藏 («Сокровищница Дао-Пути») [5], однако в неполном виде — в 6 *цзюанях*, включающих 37 жизнеописаний, в то время как изначально *цзюаней* в нём было 10, а жизнеописаний — 109 [6, р. 431].

Ещё одной коллекцией жизнеописаний небожительниц стало составленное Чжао Дао-и 趙道一 (XIII в.) сочинение «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи» 歷世真仙體道通鑑後集 («Последующее собрание [жизнеописаний, дополняющих] “Всеобщее зеркало воплотивших Дао-Путь совершенных небожителей минувших эпох”») в 6 *цзюанях*, в котором было собрано уже 120 жизнеописаний [7]³.

В некоторых памятниках, посвящённых небожителям в целом, биографии женщин помещались в специальные разделы. Так, в собрании «Ли дай шэнь сянь ши» 歷代神仙史 («История божественных небожителей минувших династий») Ван Цзянь-чжана 王建章 (1645–1718), содержащем в общей сложности 466 жизнеописаний, им посвящён последний, 8 *цзюань* памятника, содержащий 130 биографий (что составляет 27.9% от общего числа) [10, цз. 8, с. 209–246].

Заметную роль небожительницы играют и в одном из наиболее поздних собраний подробного рода — в иллюстрированной рукописи «Ле сянь чжуань», хранящейся в собрании ИВР РАН [11]. Несмотря на совпадение названия, она не тождественна «Ле сянь чжуань», приписываемому Лю Сяню, и представляет собой компиляцию подвергшихся редактуре биогра-

¹ Роли женских персонажей в этом тексте посвящено специальное исследование А.Б. Старостиной [4].

² Юнчэн 壙城 — обитель Си-ван-му 西王母, мифической царицы Запада и покровительницы небожительниц, располагавшаяся, как считалось, на легендарной горе Куньлунь 崑崙 далеко на западе.

³ Этот сборник представляет собой дополнение к двум другим работам того же автора, посвящённым небожителям-мужчинам — «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи» 歷世真仙體道通鑑 («Всеобщее зеркало воплотивших Дао-Путь совершенных небожителей минувших эпох») в 53 *цзюанях*, включающих 746 жизнеописаний [8], и «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь сюй бянь» 歷世真仙體道通鑑續編 («Продолжение “Всеобщего зеркала воплотивших Дао-Путь совершенных небожителей минувших эпох”») в 5 *цзюанях*, содержащих 34 жизнеописания [9]. Об этих текстах см. [6, р. 887–893].

фий небожителей из более ранних источников. Насколько можно судить, она была создана после 1821 г. для придворной библиотеки империи Цин 清 (1644–1912). Имена её составителя (составителей?) и художника неизвестны. В нынешнем виде рукопись состоит из 14 томов, все из которых (кроме двух) содержат по 16 листов (всего их насчитывается 209⁴). На каждом листе размещается одно жизнеописание и портретное изображение его главного героя (иногда в сопровождении других персонажей). Объём биографий строго фиксирован — все они содержат ровно по 288 знаков (12 вертикальных строк по 24 иероглифа каждая). Это обстоятельство привело к тому, что подавляющее большинство включённых в собрание жизнеописаний хотя и восходят к более ранним коллекциям подобного рода, однако в процессе сокращения или (чаще) расширения подверглись определённой (в некоторых случаях, довольно значительной) переработке, которая и делает текст памятника уникальным.

Главным источником материалов для составителей рукописи послужил также сопровождающийся иллюстрациями сборник «Ле сянь цюань чжуань» 列仙全傳 («Полное [собрание] жизнеописаний выдающихся небожителей») в 9 *цзюанях* [12], приписываемый книжнику эпохи Мин 明 (1368–1644) Ван Ши-чжэню 王世貞 (1526–1590) и впервые изданный в виде ксилографа в 1600 г. Ван Юнь-пэном 汪雲鵬 (XVI–XVII вв.)⁵: из этой книги заимствовано 166 биографий (79,4%), в том числе 149 (71,3%) — вместе с портретами. Женщинам в рукописи посвящено 41 жизнеописание⁶, что составляет 19.6% от общего числа содержащихся в нём на сегодняшний день биографий.

Стоит отметить, что в отличие от небожителей-мужчин, которые в жизнеописаниях чаще всего называются по фамилии и имени (реже — титулами или прозвищами), в случае с женщинами используется несколько различ-

⁴ Изначально жизнеописаний в рукописи явно было больше: на выполненной из дерева крышке одного из дошедших до нас томов указан номер 16, и если предположить, что этот том был последним, а в каждом из них изначально содержалось по 16 листов, это значит, что всего их было 256.

⁵ По мнению китайского исследователя Вэй Ши-миня 魏世民, именно Ван Юнь-пэн, указанный в «Ле сянь цюань чжуань» в качестве редактора его лишённого иллюстраций 9-го *цзюаня*, мог быть истинным составителем всего текста, приписавшим авторство более известному современнику для того, чтобы повысить продажи книги [13].

⁶ Не считая случаев их появления в биографиях небожителей-мужчин, где они нередко играли важную роль. Так, например, в жизнеописании Лю Гана 劉綱 значительное внимание уделено его супруге госпоже Фань (Фань *фу-жэнь* 樊夫人), также занимавшейся самосовершенствованием и ставшей небожительницей раньше своего мужа [11, т. 7, л. 14].

ных моделей именования, многообразие которых демонстрирует и рукопись «Ле сянь чжуань». Чаще всего (в 11 случаях) небожительницы в ней обозначаются при помощи слова *нью* 女 («девушка», «женщина», «дочь»), которое может присоединяться к родовому имени (*ши* 氏), к имени отца или к описанию небожительницы: так, среди героев жизнеописаний встречаются девушка из рода Ту (Ту-ши *нью* 屠氏女), дочь Ян Шэна (Ян Шэн *нью* 魯生女) и девушка, собирающая лотосы (*цай лян* *нью* 採蓮女). Близко к *нью* по значению и слово *гу* 姑 («дева»), которым обозначается известная бессмертная Ма-гу 麻姑 («Конопляная дева»). Восемь дам, как и подавляющее большинство героев-мужчин, названы по фамилиям и именам, одна — только по фамилии в сочетании со словом *ши* 氏 («[женщина] из рода...»), а ещё одна (принцесса Нань-ян — Нань-ян *гун-чжу* 南陽公主) — титулом. В шести случаях для обозначения небожительниц используются родственные термины: среди героинь жизнеописаний из «Ле сянь чжуань» встречаются две «матушки» (*му* 姆)⁷, две бабушки (*лао* 姥)⁸ и две «жены» (*ци* 妻)⁹; формально к ним же можно отнести и Си-ван-му, чьё имя можно перевести как «Мать-царица Запада» или «Бабка Запада». Ещё три небожительницы названы «госпожами» (*фу-жэнь* 夫人), причём в двух случаях это слово (вместе с титулом) применено к изначально божественным персонажам, а в одном (в сочетании с фамилией) — к достигшей статуса небожительницы обычной женщине. Наконец, наименования ещё девяти женских персонажей включают в себя слово *сянь* 仙 («небожительница»): «старушка-небожительница Цао» (Цао *сянь-ао* 曹仙媼), «небожительница женского [пола по фамилии] Цай» (Цай *нью-сянь* 蔡女仙) и «небожительница, любующаяся цветами» (*вань хуа сянь* 玩花仙). Своеобразную подкатегорию среди них составляют шесть «дев-небожительниц» (*сянь-гу* 仙姑), обычно называемых по фамилиям (хотя, как мы увидим далее, в одном случае вместо фамилии используется имя).

Насколько можно судить, термин *сянь-гу* появляется достаточно поздно. Наиболее ранние случаи его употребления, которые мне удалось обнаружить, относятся ко второй половине эпохи Тан. Так, он встречается в заглавиях двух стихотворений: «Бу ши *сянь-гу* шань фан» 不食仙姑山房 («Горное жилище девы-небожительницы, отказавшейся от пищи») Чжан Цзи 張籍

⁷ В обоих случаях это слово используется вместе с фамилиями.

⁸ В отличие от «матушек», обе «бабушки» названы описательно: «Августейшая великая бабушка» (Хуан-тай *лао* 皇太姥) и «[торговавшая] чаем бабушка из Гуанлина» (Гуанлин ча *лао* 廣陵茶姥).

⁹ Слово «жена» в обоих случаях добавляется к имени и фамилии мужа.

(767?–830?)¹⁰ и «Цэн Ши сянь-гу» 贈施仙姑 («Дарю деве-небожительнице Ши») Ши Цзянь-у 施肩吾 (780–861)¹¹ [14, цз. 384, с. 4324; цз. 494, с. 5607]. Кроме того, он появляется в приведённой в энциклопедии «Тай-пин юй лань» 太平御覽 («Высочайше одобренная [энциклопедия, составленная в годы правления под девизом] Тай-пин [син-го]»), создание которой относится к 977–983 гг., цитате из сочинения «Маошань цзи» 茅山記 («Записи [о горах] Маошань»)¹², где рассказывается о деве-небожительнице Хоу (Хоу сянь-гу 侯仙姑)¹³:

開成中，高修女真人侯仙姑，絕穀六十余年，壽逾百歲，常棲息此山，入洞府，獲睹征祥。

В [годы правления под девизом] Кай-чэн 開成 (836–841) высокая подвижница, совершенный человек, [известный как] дева-небожительница Хоу, [которая] перестала [принимать в пищу] злаки на шестьдесят с лишним лет и [чьё] долголетие превысило сто лет, часто останавливалась на отдых в этих горах, заходила в пещерные палаты¹⁴ и получила [возможность] лицезреть счастливое предзнаменование¹⁵ [15, цз. 41, с. 196].

В дошедшей до нас версии «Юнчэн цзи сянь лу» биографии небожительниц, обозначенных как сянь-гу, отсутствуют, однако в утраченной части текста таковых было как минимум две (см. далее). Постепенно число посвящённых девам-небожительницам жизнеописаний растёт: в «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи» Чжао Дао-и их уже 9, а в «Ли дай шэнь сянь ши» — целых 17. Тем не менее, в «Ле сянь цюань чжуань» их значительно меньше — всего пять.

¹⁰ Стихотворение тяготеет к пейзажной лирике и о самой «деве-небожительнице, отказавшейся от пищи» (бу ши сянь-гу 不食仙姑) в нём не говорится. Под ней, вероятно, имеется в виду реальная даосская подвижница: насколько можно судить, ей посвящено другое стихотворение Чжан Цзи, «Бу ши гу» 不食姑 («Дева, отказавшаяся от пищи») [14, цз. 384, с. 4306].

¹¹ Ши сянь-гу 施仙姑 по другим источникам неизвестна; в стихотворении говорится, что она являлась родственницей поэта: так, он характеризует её как «одну небожительницу из моей семьи» (у цзя и нью сянь 吾家一女仙) [14, цз. 494, с. 5607].

¹² Само это произведение не сохранилось. Время его составления неизвестно, однако в том же месте «Тай-пин юй лань» цитируется другой его фрагмент, в котором рассказывается о событиях времён правления под девизом Сянь-тун 咸通 (860–874) [15, цз. 41, с. 196]; таким образом, текст был создан в конце эпохи Тан или в период Пяти династий и десяти царств (У дай ши го 五代十國, 907–960).

¹³ Другой информации об этом персонаже мне найти не удалось.

¹⁴ Пещерные палаты (дун фу 洞府) — обитель небожителей, располагающаяся в горах.

¹⁵ О каком именно «счастливом предзнаменовании» (чжэн-сян 征祥) идёт речь в тексте, неясно.

В рукописи «Ле сянь чжуань» дев-небожительниц, как уже было сказано, шесть: Сюй *сянь-гу* 徐仙姑, Гоу *сянь-гу* 緱仙姑, Хэ *сянь-гу* 何仙姑, Сунь *сянь-гу* 孫仙姑, Гоу* *сянь-гу* 苟仙姑¹⁶ и Лю *сянь-гу* 劉仙姑, причём из «Ле сянь цюань чжуань» взяты биографии только двух из них, в то время как жизнеописания других четырёх были заимствованы из других источников.

Ниже будет приведён перевод и краткий анализ жизнеописаний этих шести дев-небожительниц и сделаны некоторые выводы о категории *сянь-гу*, как она представлена в рукописи. Хотя в нынешнем виде эти биографии разбросаны по тексту в произвольном порядке, я располагаю их в хронологической последовательности, установить которую позволяют как привязки к эпохам, содержащиеся в самих жизнеописаниях (или, в некоторых случаях, в их версиях в более ранних источниках), так и «Ли дай шэнь сянь ши», где жизнеописания разбиты по периодам¹⁷. В результате выходит, что первые две небожительницы относятся к эпохе Тан (хотя временем рождения Сюй *сянь-гу* в жизнеописании названа эпоха Суй 隋, 581–906), две следующие — к эпохе Сун, а две последние — к эпохе Мин.

Сюй *сянь-гу*

徐仙姑，隋僕射徐之才女也。修真得道。年數百歲，而雪膚花貌，恆如十七八女子。善禁咒之術。其行若飛，獨遊海內名山勝境。多宿岩巖林窟之中。一日有樵者入林伐木，瞥目見之，而心動焉。心曰：「是女光豔如此，而獨宿於岩巖。豈其無家歟？不然，定是淫奔者。我若得之，用奉箕帚，何欣幸如之？」將向前以言挑動，忽足不能移，口不能言，但覺心疼癢。立良久，而女頓失所在。少焉醒視，則一骷髏也，大異之。遂荷擔而歸。至家，病目，數日禱祝尋愈。後出遇友人趙自新者，晤談及此。趙曰：「相聞徐仙姑年數百而顏色動人。嘗憩宿林巖之下，且術能禁咒。今子遇之，得母是仙歟？斯時子若虔心向道叩首，而祈靈丹，吾知徐仙定有以度子也。惜子心不淨蒙蔽一時，且多妄念。得禁咒片刻，不綦幸乎？」樵聞言大懼，自是洗心。復往林巖採薪，向徐仙臥處叩首而去。¹⁸

¹⁶ Фамилия этой небожительницы в нормативной русской транскрипции совпадает с фамилией первой Гоу *сянь-гу* (в современном языке *путунхуа* они читаются в разных тонах), и чтобы не путать их, здесь и далее я добавляю к фамилии второй Гоу *сянь-гу* астериск.

¹⁷ Можно отметить, что в целом из 17 небожительниц, обозначенных как *сянь-гу*, жизнеописания которых содержатся в «Ли дай шэнь сянь ши», одна отнесена к эпохе Цинь 秦 (221–107 до н.э.), по 6 — к Тан и Сун 宋 (960–1279) и 4 — к Мин.

¹⁸ В оригинале текст лишён разметки; здесь и далее в переводах жизнеописаний из рукописи разметка выполнена мной.

Дева-небожительница Сюй была талантливой дочерью [императорского] слуги-стрелка¹⁹ Сюя, [жившего в эпоху] Суй. Она взращивала [в себе] совершенство и обрела Дао-Путь. Возраст [её составлял] несколько сотен лет, но кожа [её] была белоснежной, а внешность цветущей. [Она] всегда [выглядела] как девушка семнадцати-восемнадцати лет [и была] хороша в искусстве заклинаний. Ходила она [так], словно летела, в одиночестве странствовала по именитым горам и живописным землям в пределах [четырёх] морей и часто останавливалась на ночлег у подножия скал и в лесных пещерах. Однажды некий дровосек отправился в лес рубить деревья, в мгновение ока увидел её и возымел на неё намерения. В сердце [он] сказал [себе]: «Эта девушка настолько прекрасна, а ночует в одиночестве у подножия скалы. Неужто у неё нет семьи? [Если же это] не так, [то она] наверняка сбежала [из дома, чтобы] предаваться разврату. Если я заполучу её, [чтобы она] служила [мне с] совком и метлой, какая [ещё] перспектива может быть] настолько радостной?» [Только он] собрался подойти [к ней, чтобы] соблазнить [её своими] речами, [как] внезапно [обнаружил, что] ноги [его] не могут двигаться, а рот не может говорить, и только [почувствовал, как] сердце [его] заболело и онемело. Простоял [он так] очень долго, а девушка вдруг исчезла с того места, где находилась. Через некоторое время [дровосек] очнулся, [и когда] посмотрел [туда, где стояла девушка], то [увидел] иссохший скелет и очень удивился этому. Тогда [он] взвалил [на себя свою] ношу и вернулся [в деревню]. [Когда он] дошёл до дома, то заболел глазами и несколько дней молился, добиваясь [их] исцеления. Позже [он] вышел [из дома и] встретил друга [по имени] Чжао Цзы-синь 趙自新. [Они] разговорились и [дровосек] дошёл до этой [истории]. Чжао сказал: «Ходят слухи, что дева-небожительница Сюй [достигла] возраста в несколько сотен [лет], но внешность [её всё ещё] волнует людей. Некогда [она] останавливалась на отдых и ночлег [на покрытых] лесом [горных] склонах, и к тому же [благодаря своему] искусству способна [творить] заклинания. Ныне Вы повстречали эту [девушку, и] разве же не [была она] той [самой]

¹⁹ Слуга-стрелок (иу-е 僕射) — чиновничья должность, возникшая ещё в эпоху Цинь. Несмотря на скромное название, она была весьма высокой: изначально так назывались главы различных ведомств, но со временем сфера употребления этого термина сузилась до обозначения руководителей надзора Ведающих документами (*шан шу шэн* 尚書省, в переводе В.М. Рыбакова — «Правительствующего надзора»), одного из важнейших административных органов традиционного Китая вплоть до эпохи Мин. Подробнее об этой должности и об обязанностях занимавших её чиновников в чуть более поздний период см. [16, с. 210–211].

небожительницей? Если бы в это время Вы с почтительным сердцем отвесили бы земной поклон и [стали бы] умолять [её даровать Вам] чудесный киноварный [эликсир, то] я знаю, что небожительница Сюй непременно нашла бы, чем Вас вознаградить. [Но], к сожалению, Ваше сердце было нечистым и на какое-то время одурманенным [похотью], да к тому же [породило] множество вздорных мыслей. Разве не стоит сильно радоваться тому, что Вы пребывали под действием заклинания [лишь] короткое время?» Дровосек, услышав [его] речи, сильно испугался и с тех пор очищал [свое] сердце. [Когда он] снова отправился на [покрытый] лесом [горный] склон собирать хворост, [то] отвесил [тому] месту, где лежала небожительница Сюй, земной поклон и ушёл [прочь] [11, т. 13, л. 13].

В «Ле сянь цюань чжуань» жизнеописание Сюй *сянь-гу* отсутствует. Оно содержалось в «Юнчэн цзи сянь лу», однако располагалось в одном из последних *цзюаней* этого памятника, которые не дошли до наших дней. Тем не менее, его текст сохранился в составе сунского собрания «Тай-пин гуан цзи» 太平廣記 («Обширные записи [годов правления под девизом] Тай-пин [син-го]»), составленного в 978 г. под руководством Ли Фана 李昉 (925–996) [17, цз. 70, с. 435]. Можно предположить, что именно оттуда его и заимствовали составители «Ле сянь чжуань». Тем не менее, эта версия хотя и близка к той, что приведена в рукописи, по объёму (250 знаков), значительно отличается от неё по содержанию. Главное различие двух историй заключается в антагонистах — в жизнеописании из «Юнчэн цзи сянь лу» это не дровосек, а банда монахов, напавших на деву, когда она остановилась на ночлег в буддийском монастыре:

忽為豪僧十輩，微詞所嘲，姑罵之。群僧激怒，欲以力制，詞色愈悻。姑笑曰：「我女子也，而能棄家雲水，不避蛟龍虎狼，豈懼汝鼠輩乎。即解衣而臥。遽徹其燭。僧喜，以為得志。遲明，姑理策出山，諸僧一夕皆僵立尸坐，若被拘縛，口噤不能言。姑去數里，僧乃如故。」

Внезапно [её] стали высмеивать [посредством грязных] намёков десять человек разбойников-монахов, и дева [начала] бранить их. Монахи разозлились и решили подчинить её силой, [и их] слова и внешний вид стали ещё более угрожающими. Дева, смеясь, сказала: «Я — девушка, а смогла покинуть [родной] дом [и странствовать, подобно] облакам и водам, не пряталась от драконов-цзяо, драконов-лун, тигров и волков, разве же [я] испугаюсь вас, крысиные [вы] отродья?» Тогда она сняла одежду, улеглась [спать] и сразу же потушила свою свечу. Монахи обрадовались и решили, что достигли желаемого. Когда рассвело, дева, опираясь на посох, вышла из гор, а монахи

всю ночь простояли в оцепенении и просидели, [словно] мертвецы, как будто были связаны, [а их] рты [были] закрыты, [так что они] не могли говорить. Лишь когда дева удалилась [от них] на несколько *ли*²⁰, монахи [почувствовали себя] как прежде [17, цз. 70, с. 435].

Почему монахи в рукописи были заменены на дровосека, неясно. Можно было бы предположить, что её составители не хотели компрометировать буддизм, к эпохе Цин тесно сросшийся с даосизмом (как мы увидим в последних двух историях, в поздних биографиях небожителей буддийские элементы играют заметную роль); тем не менее, в следующем жизнеописании, в изначальной версии которого в качестве антагонистов также выступают буддийские монахи, эта роль остаётся за ними и в тексте рукописи. Возможно, значимым оказалось то обстоятельство, что в данной истории монахи движимы похотью, что с точки зрения составителей рукописи могло быть более позорным, чем желание наживы, которым они, судя по контексту, руководствовались в следующей биографии.

Сцена с другом дровосека в версии «Юнчэн цзи сянь лу», само собой, отсутствует. Вместо этого история продолжается рассказом о том, как дева странствовала по правобережью Янцзы, где местные жители встречали её на протяжении сорока с лишним лет, отмечая, что её внешность со временем не менялась; куда бы она ни пришла, люди испытывали перед ней благоговейный страх, как перед божеством, и не осмеливались насмехаться над ней и оскорблять её. Заканчивается жизнеописание из «Юнчэн цзи сянь лу» рассказом самой девы о том, почему она смогла стать небожительницей:

咸通初，謂剡縣白鶴觀道士陶蕢雲曰：「我先君仕北齊，以方術聞名，陰功及物，今亦得道。故我為福所及，亦延年長生耳。」

В начале [годов правления под девизом] Сянь-тун 咸通 (860–874) [дева] сказала даоске Тао Куй-юнь²¹ из обители Белого журавля (Байюнь-гуань 白鶴觀) в уезде Шань²²: «Мой покойный отец служил Северной Ци²³ и прославился благодаря [магическим] рецептам

²⁰ *Ли* 里 — традиционная китайская мера длины, в эпоху Тан составлявшая 559,8 м [18, с. 227].

²¹ Тао Куй-юнь 陶蕢雲 — никаких сведений об этом персонаже (если он вообще существовал) не сохранилось; пол его также неизвестен, однако исходя из того, что в его имя входит знак *куй* 蕢 («красный амарант»), можно предположить, что речь идёт о женщине.

²² Уезд Шань (Шаньсянь 剡縣) — уезд, располагавшийся к юго-западу от совр. г. Шэньчжоу 嵊州 в пров. Чжэцзян [19, с. 2197].

²³ Северная Ци (Бэй Ци 北齊) — государство, существовавшее в северном Китае в 550–577 гг. О том, что отец Сюй *сянь-гу* служил именно в этом государстве, а не в Суй, как в рукописи, говорится и в начале её жизнеописания из «Юнчэн цзи сянь лу».

и искусствам. [Его] тайные заслуги достигали [множества живых] существ и ныне [он] также обрёл Дао-Путь. Поэтому на меня распространилось [дарованное ему] счастье, [и я] также [смогла] продлить годы и жить долго, только и всего» [17, цз. 70, с. 435].

Подытоживая сказанное в жизнеописании, стоит отметить, что информации о самой Сюй *сянь-гу* в нём достаточно мало: она, как мы узнаём из версии «Юнчэн цзи сянь лу», стала небожительницей благодаря благодеяниям отца, однако о том, что делала она сама для достижения этого статуса, не говорится; неясно, был ли у неё наставник или наставница (в версии «Юнчэн цзи сянь лу» сообщается, что «её наставник неизвестен», *бу чжи ци ши* 不知其師); она достигла возраста в несколько сотен лет, при этом сохраняя молодость, странствовала по миру и обладала магическими способностями, позволявшими ей, в частности, сковывать невидимыми узами тех, кто посягал на её честь.

Гоу *сянь-гу*

緱仙姑，長沙人。生而貞靜，尤好仙術。入衡山修道，年八十餘。了然無侶，居近南嶽魏夫人仙壇。不時往仙壇領教，本魏夫人仙術。又虔修數載，覺道益進矣。閒遊衡下，於翠竹敲金戛玉間。忽一青鳥飛來自言：「我南嶽夫人使也。以姑修道精苦，命我特來相伴。」姑手撫青鳥背，曰：「青鳥，青鳥！來自仙島。靈爽非常，獲益不少。」因相伴甚親，朝夕不離左右，不飲不啄，日以修翎翮為事。每有人遊山，青鳥必預言其姓名。一日向姑曰：「今夕有暴客至，姑無怖。」移時果有羣僧持火挺刃而來。索財物，欲害姑。姑在牀上，見之恐恐。青鳥即飛牀上，僧不得見矣。相繼而出，行至舍旁，為虎所殺。姑因徙居湖南，青鳥亦隨之。忽又向姑曰：「南嶽夫人不久見訪。」已而果然當夫人初至也。青鳥前去，若相迎者。不離左右，若相親者。及去而迴，翔林外，又若相送然。後姑仙遊，亦隨去。

Дева-небожительница Гоу была уроженкой Чанша²⁴. От рождения была [она] честной и скромной и особенно любила искусства [превращения в] небожителя. [Она] отправилась [на гору] Хэншань²⁵ возвращать Дао-Путь, и лет [ей было] восемьдесят с лишним. [Она была] полностью лишена компании, а рядом с [её] жилищем [располагался]

²⁴ Чанша 長沙 — уезд на терр. одноимённого совр. города в пров. Хунань [19, с. 430].

²⁵ Хэншань 衡山 (тж. Южный пик, Наньюэ 南嶽) — гора на терр. совр. района Наньюэ 南嶽 городского округа Хэнъян 衡陽 пров. Хунань, один из пяти священных пиков Китая (у юэ 五嶽) [19, с. 2918].

алтарь небожителей госпожи Вэй с Южного пика²⁶. [Дева] нередко отправлялась к алтарю небожителей получать наставления и основывалась на искусствах [превращения в] небожителя, [испытанных] госпожой Вэй. Также [она] почтительно [занималась] взращиванием [совершенства на протяжении] нескольких лет и почувствовала, что ещё сильнее продвинулась [на стезе обретения] Дао-Пути. [Однажды она] прогуливалась у подножия [горы] Хэн[шань], среди [звонкого и ритмичного, как] удары в металлический [гонг] и постукивания по нефритовой [дощечке, шелеста] изумрудного бамбука. Внезапно [к ней] прилетела зелёная птица и сказала о себе: «Я — посланница госпожи с Южного пика. Поскольку [Вы], дева, взращивали Дао-Путь прилежно и настойчиво, [она] повелела мне специально прибыть [к Вам, чтобы] составить [Вам] компанию». Дева рукой стала гладить зелёную птицу по спине и приговаривать:

[Ах], зелёная птица, [моя ты] зелёная птица!

С островов небожителей [ты] прилетела [ко мне].

[Столь] чудесна, открыта [душой и весьма] необычна,

Будет пользы немало получено [мною от тебя].

Тогда [птица стала] сопровождать её, [словно] близкая родственница, днём и ночью [ни на шаг] не отходила от неё, [ничего] не пила и не клевала и изо дня в день занималась [лишь тем, что] приводила в порядок свои перья и крылья. Каждый раз, [когда] в горах путешествовали какие-то люди, зелёная птица непременно заранее сообщала [деве] их фамилии и личные имена. Однажды [она], обращаясь к деве, сказала: «Сегодня вечером [к Вам] придут разбойники, но [Вы], дева, не бойтесь». Вскоре [к дому] действительно подошла толпа буддийских монахов, державших в руках факелы и обнаживших клинки. [Они] искали ценности и хотели навредить деве. [В это время] дева лежала на кровати и, увидев их, сильно испугалась. Зелёная птица немедленно взлетела на кровать, [и из-за этого] монахам не удалось увидеть [деву]. [Тогда разбойники] один за другим вышли [за ворота, и когда] дошли до [места] рядом с [её] жилищем, были убиты тигром. Из-за [этого] дева переселилась в Хунань²⁷, и зелёная птица тоже последовала за ней. Внезапно [она] снова, обращаясь к деве, сказала: «Вскоре [Вас] наве-

²⁶ Госпожа Вэй с Южного пика (Наньюэ Вэй *фу-жэнь* 南嶽魏夫人) — Вэй Хуа-цунь 魏華存 (252–334), полупоэтическая основательница даосской школы Шанцин 上清 («Высшей чистоты»), на склоне лет поселившаяся на горе Хэншань.

²⁷ Хунань 湖南 — имеется в виду регион к югу от совр. г. Чанша, ограничивающийся р. Ляньцзян 連江 на терр. совр. пров. Гуандун [19, с. 2604].

стит госпожа с Южного пика». После этого [к деде] действительно тут же впервые пришла госпожа [Вэй]. Зелёная птица полетела вперёд, словно бы встречая её. [Она ни на шаг] не отходила от неё, словно бы [была] её родственницей. Когда [госпожа Вэй] ушла, [чтобы] вернуться [обратно, птица стала] порхать за пределами леса, опять же словно бы провожая её. Позже дева, став небожительницей, отправилась [в горный мир, и птица] тоже улетела вслед [за ней] [11, т. 10, л. 5].

Это жизнеописание встречается и в «Ле сянь цюань чжуань», однако в значительно более кратком варианте (121 знак) [12, цз. 2, с. 156]. Вероятно, источником для составителей рукописи в данном случае послужил не этот текст, а его более полная (381 знак) версия из сборника «Тай-пин гуан цзи», восходящая, как и в предыдущем случае, к утраченной части «Юнчэн цзи сянь лу». Она подверглась меньшей переработке, чем история Сюй *сянь-гу*, однако содержит ряд любопытных подробностей, отсутствующих в «Ле сянь чжуань»: например, птица сообщает деде, что та относится к числу потомков Си Ван-му, которая якобы тоже носила фамилию Гоу. Кроме того, в «Юнчэн цзи сянь лу» иначе представлена мотивация антагонистов: они не просто «искали ценности», а намеревались уничтожить алтарь небожителей госпожи Вэй, и в результате понесли наказание именно за это — тиграми были растерзаны девять из десяти творивших бесчинства монахов, и спасся только тот из них, который не принимал участия в попытках разрушить его. О визите госпожи Вэй и последующем превращении Гоу *сянь-гу* в небожительницу в этой версии не говорится. Вместо этого история заканчивается сообщением о том, что дева взяла в ученики опального сановника Чжэн Тяня 鄭畋 (821/825–883), пребывавшего в ссылке в Учжоу²⁸, а впоследствии, предупредив его о грядущих бедствиях, ушла в горы Цзюй²⁹.

Возраст Гоу *сянь-гу* значительно скромнее, чем у Сюй *сянь-гу* — всего 80 лет. Хотя в жизнеописании из «Юнчэн цзи сянь лу» говорится, что «внешностью [она] была очень молода» (*жун сэ шэнь шао* 容色甚少), в версии рукописи эта фраза отсутствует, а на портрете (равно как и на иллюстрации в «Ле сянь цюань чжуань», где о её молодой внешности также не сообщается) она изображена в виде пожилой женщины. У неё нет наставников (хотя в опосредованном виде в этом качестве выступает госпожа Вэй), она лишена магических способностей (от разбойников её чудес-

²⁸ Учжоу 梧州 — область на терр. совр. одноимённого совр. города и уезда Цанъу 蒼梧 в пров. Гуанси [19, с. 2317]. Чжэн Тянь занимал должность его начальника (*цзыши* 刺史) в 870–873 гг.

²⁹ Цзюй 九疑 — горы на территории совр. уезда Нинъюань 寧遠 в пров. Хунань [19, с. 45].

ным образом укрывает волшебная птица) и становится небожительницей только в конце истории (в «Юнчэн цзи сянь лу», повторюсь, об этом напрямую не говорится).

Хэ сянь-гу

何仙姑，零陵市人女也。生而聰秀，仙書外別無所好。日以修真為念。有女伴，嘗與相處，朝夕談論仙術，云某仙以服丹上昇，某仙以採藥得道，羨慕弗已。年十三，隨女伴入東山採藥。俄雲峰繚繞，莫辨西東。女伴相失，獨行。晁晁至是，欲歸未得，欲行未能。忽於峯下見一人，得得而來。道貌修髯，欲與接談。姑心異之，因亟拜焉，問曰：「此峯何名？前途何往？有美一人，先生曾見之否？」髯者曰：「汝年幼，得非零陵市人何善修女乎？」曰：「然。」曰：「然則何故獨行至此？」曰：「從女伴入雲峰採藥。女伴失去，獨行迷路。」髯者又曰：「休問女伴。汝仙根不淺。我有一桃，可賜汝。食之須食盡，他日當飛昇。」姑僅食其半，留半復還。髯者指路，俾之歸家，轉身不見。姑即遵路而行，覺不一日至零陵處所。乃數十日矣。後知所遇者，即純陽祖師也。自是不飢，洞曉人事休咎。又數年尸解，果飛昇。

Дева-небожительница Хэ была дочерью уроженца города Линлин³⁰. [Она] от рождения была умной и прекрасной и не любила ничего, кроме книг о небожителях. Изю дня в день [она] думала [лишь] о возвращении совершенства. [У неё] была подруга, с [которой] она некогда жила, и [они] с утра до вечера рассуждали об искусстве [превращения в] небожителей, говоря, что такой-то небожитель принял киноварный [эликсир] и вознёсся ввысь, а такой-то небожитель собирал лечебные [травы] и обрёл Дао-Путь, и без конца завидовали [им]. В возрасте тринадцати [лет она] вслед за подругой отправилась в Восточные горы собирать лекарственные [травы]. Вдруг [тропа] на Облачном пике (Юньфэн 雲峰) стала петлять, [так что] никто не [мог] определить, где запад, где восток. [Хэ с] подругой потеряли [друг друга из виду, и Хэ] пошла [дальше] в одиночестве. Одна-одинёшенька [она] добралась до некоего [места, и] хотела вернуться [домой, но] не могла, хотела идти [дальше, но] не была на это способна. Внезапно [она] увидела у подножия пика человека, [который] беззаботно направился [к ней]. [У него была] внешность даоса и длинная борода, [и он] захотел встретиться и поговорить с [ней]. Дева в сердце удивилась этому, и тогда тороп-

³⁰ Города с таким названием в Китае не существовало, однако одноимённый уезд (сянь 縣), являвшийся административным центром одноимённой области (цзюнь 郡), располагался на территории совр. города Юнчжоу 永州 в провинции Хунань [19, с. 2684].

ливо поклонилась ему и, спрашивая, сказала: «Как называется этот пик? Куда ведёт лежащий впереди путь? [Тут] была одна красавица, пришлось ли учителю встретить её или нет?» Бородач сказал: «Ты годами юна, не иначе как уроженка города Линлина, умело взращивающая [в себе совершенство] девушка Хэ?» [Дева] сказала: «[Всё] так». [Бородач] сказал: «Раз так, то по какой причине [ты] в одиночку пришла сюда?» [Дева] сказала: «[Я], сопровождая подругу, отправилась на Облачный пик собирать лекарственные [травы]. Подруга потерялась, [а я] пошла [дальше] в одиночестве и заблудилась». Бородач снова сказал: «Незачем спрашивать о подруге. Твоя врождённая [предрасположенность к превращению в] небожительницу не слаба. У меня есть один персик, [и я] могу подарить [его] тебе. [Если] съесть его — [а его] нужно съесть целиком — в будущем вознесёшься [на небо]». Дева [смогла] съесть только [одну] половину, [а другую] половину оставила и вернула обратно. Бородач указал ей дорогу и велел возвращаться домой, [а сам] повернулся и исчез. Дева сразу же пошла по дороге, и [ей] показалось, что не прошло и дня, как [она] прибыла [к своему] жилищу в Линлине. Тогда [только выяснилось, что отсутствовала она] несколько десятков дней. Позже [она] поняла, что тот, кого [она] повстречала, был патриархом-наставником Чунь-яном³¹. С тех пор [она] не испытывала голода и [стала] обстоятельно разбираться в счастливых и несчастливых [предзнаменованиях, связанных с] делами людей. Спустя ещё несколько лет [она] «освободилась от труп»³² и действительно вознеслась [на небо] [11, т. 10, л. 5].

Дева-небожительница Хэ является, пожалуй, наиболее известной из всех *сянь-гу* благодаря включению в когорту Восьми небожителей (*ба сянь* 八仙), пользовавшуюся в Китае широкой популярностью начиная с эпохи Юань 元 (1271–1368)³³.

Биография, содержащаяся в рукописи, радикально отличается от жизнеописания Хэ *сянь-гу*, приведённого в «Ле сянь цюань чжуань» [12, цз. 6, с. 429]: в последнем говорится, что она была уроженкой Гуанчжоу 廣州, во времена императрицы У Цзэ-тянь 武則天 (690–705) во сне увидела «божественного

³¹ Патриарх-наставник Чунь-ян (Чунь-ян цзу-ши 純陽祖師) — Люй Дун-бинь 呂洞賓 (Люй Янь 呂岳/巖), легендарный даосский подвижник, один из наиболее известных небожителей-сяней.

³² «Освобождение от труп» (ши цзе 尸解) — один из путей достижения бессмертия, предполагавший смерть с последующим воскресением в преображённом теле.

³³ Помимо неё в число Восьми небожителей включались Люй Дун-бинь, Ли Те-гуай 李鐵拐, Чжунли Цюань 鍾離權, Хань Сян-цзы 韓湘子, Цао Го-цзю 曹國舅, Чжан Го-лао 張果老 и Лань Цай-хэ 藍采和. Подробнее об этой когорте см. [20, р. 220–222].

человека» (*шэнь жэнь* 神人), который научил её питаться дарующим бессмертие слюдяным порошком (*юнь му фэнь* 雲母粉), а в годы правления под девизом Цзин-лун 景龍 (707–710) среди бела дня поднялась на небо и с тех пор несколько раз появлялась среди людей.

Ясность в эту ситуацию вносит «Ли дай шэнь сянь ши», где указывается, что под именем Хэ *сянь-гу* скрывается две разных девушки, первая из которых (очевидно, та, о которой говорится в «Ле сянь цюань чжуань») жила в эпоху Тан [10, цз. 8, с. 223], а вторая (которой посвящено жизнеописание из рукописи «Ле сянь чжуань») — в эпоху Сун [10, цз. 8, с. 235]³⁴. Таким образом, составители рукописи взяли текст биографии сунской Хэ *сянь-гу*, сопроводив его, однако, копией портрета танской Хэ *сянь-гу* из «Ле сянь цюань чжуань».

Из какого именно источника составители рукописи «Ле сянь чжуань» заимствовали жизнеописание Хэ *сянь-гу*, неясно. Её история, хотя и в значительно сокращённом виде (жившая в Юнчжоу девушка из рода Хэ встречает «необычного человека», который дарует ей персик, после чего она перестаёт испытывать голод и получает способность предвидеть счастье и несчастье), появляется уже в «Дун сюань би лу» 東軒筆錄 («Заметки кистью из Восточной террасы») Вэй Тая 魏泰 (XI–XII вв.) [21, цз. 14, с. 497]. Впоследствии её биография (в значительно более пространным виде — 1192 знака) встречается в «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи», где она, однако, названа девой-небожительницей Чжао (Чжао *сянь-гу* 趙仙姑), носившей личное имя Хэ 何 [7, цз. 6, с. 483–484]³⁵. Кроме того, это жизнеописание заметно отличается от версии рукописи как по содержанию, так и по формулировкам, и потому едва ли послужило для неё основой. Не исключено, что источником помещённого в «Ле сянь чжуань» текста стал небольшой (174 знака) рассказ, содержащийся в составленном Мяо Шань-ши 苗善時 (XIV в.) произведении «Чунь-ян ди-цзюнь шэнь хуа мяо тун цзи» 純陽帝君神化妙通記 («Записи о таинственной всепроницаемости божественных превращений императора-государя Чунь-яна») [22, цз. 3, с. 714]. Хотя он тоже не полностью совпадает с версией «Ле сянь чжуань», но всё же заметно ближе к ней, чем её варианты, упомянутые выше.

³⁴ Не очень понятно, какая именно из этих двух Хэ *сянь-гу* впоследствии включается в состав когорты «восьми небожителей», однако появление в истории сунской девы Люй Дун-биня, также причисляемого к *ба сянь*, заставляет предположить, что последняя.

³⁵ Любопытно, что в «Ли дай шэнь сянь ши» биография Чжао *сянь-гу* приведена наряду с жизнеописанием сунской Хэ *сянь-гу* (явно являющимся её сокращённым вариантом) и помещена непосредственно перед ней [10, цз. 8, с. 234–235].



Рис. 1. Сюй сянь-гу // «Жизнеописание выдающихся небожителей»
(«Ле сянь чжуань 列仙傳»). ИВР РАН, фонд NOVA, H56/13, л. 13.



Рис. 2. Гоу сянь-гу // «Жизнеописания выдающихся небожителей»
(*Ле сянь чжуань* 列仙傳). ИВР РАН, фонд NOVA, H56/12, л. 3



Рис. 3. Хэ сянь-гу // «Жизнеописания выдающихся небожителей»
(*Ле сянь чжуань* 列仙傳). ИВР РАН, фонд NOVA, H56/10, л. 5.



孫仙姑雲海人名不二號清淨散人適馬宜甫生三子咸教以
義方宜甫以家財濟貧乏孫承順而輔之年五十一師重陽子
學直初王祖自終南來宜甫持於南園建庵供事名曰全真時
姑雖敬禮尚未能盡家從之一日忽見重陽大醉徑入卧已寢
室姑大怒鎖門使僕人呼宜甫告之宜甫曰師與我投道未幾
凡席宜有此事及開鎖其室已空復至全真庵見祖師睡正濃
也姑愈敬信乃作庵修煉後還洛陽復從風仙姑修道兼行化
度人六年功成一日忽謂弟子曰師真有命當赴瑤池遂沐浴
更衣趺坐而化香氣氤氳竟日不散時宜甫居雲海環堵中忽
謂門人曰今日當有非常之喜歡歌舞自娛俄聞仙樂飄空仰
視之見仙姑束彩雲而過仙童玉女旌節儀仗擁導前後俯而
告曰吾先歸蓬島矣宜甫自是益加修煉不十年亦起昇天路

Рис. 4. Сунь сянь-гу // «Жизнеописания выдающихся небожителей»
(*Де сянь чжуань* 列仙傳). ИВР РАН, фонд NOVA, H56/8, л. 2



荷仙姑明世廟時人名正覺本感連耕父負於桃源遂家焉仙
 姑甫許適石門陳父整無何歸省父一日雨後入觀園山樹野
 蔬遇老婦取菜餚之覺異歸感感若塵者父招黃冠為解姑思
 起坐誘舉頓易為黃冠談二乘父與黃冠感驚異之於是遠近
 聞者爭來觀仙姑座中有冠披仙姑又與談史談經人益異之
 從此辟穀惟飲水茹素而已入丹雲洞結庵以居叩禱者漸盛
 馬路連路不絕仙姑晝休各驗若合符因呼曰雲英仙姑久之
 頗厭眾欲憩不言日夜惟聞關梵誦人不得見以是來者漸少
 越數年有玉女持幡至庵前曰奉高極夫人命請姑一往隨玉
 女來紫雲而去復陳父整知之虔誠拜禱求一面乃坐靜室
 三晝夜遙見空際雲氣往來則仙姑至也將欲父談忽為雲影
 遮蔽徒懷望而已回視座側遺黃金一鉤書一玉函感戴五中

Рис. 5. Гоу* сянь-гу // «Жизнеописание выдающихся небожителей»
 (Ле сянь чуань 列仙傳). ИВР РАН, фонд NOVA, H56/9, л. 6.



劉仙姑漸之遊人初母夢五色雲自天賴一絳衣女至其家遂
 孕凡十月異香氤氳不絕復夢白衣婦送女來生後看蓋甚遠
 名香姑姑貌端肅智慧異常而孝敬自具天性幼時偶出蓬蓬
 賴白衣婦抱至其家閉門忽不見姆自週歲至十五齡常含掌
 胸前高叫喜慶不絕母問之曰喜慶歡我如此急於二月十九
 日問母曰今非喜慶誕辰乎曰然語未畢異香勃發姑頓頓作
 迎神狀已復作送神狀知為喜慶來也起視几壁皆成甘露若
 粟賴曰大士所灑楊枝水也如是歲二十年姑被甘露大化覺
 身輕漸能飛昇一日謂母曰蒙大士起度已登兒於仙籍矣明
 日喜慶誕辰當別母身昇上界次旦忽然雲氣達漫陰如霧靜
 姑乃騰身入雲見大士端坐雲霄中若有指使者姑即虔向叩
 拜呼曰祈大士垂度末幾雲氣冥濛而姑與大士頓失所在矣

Рис. 6. Лю сянь-гу // «Жизнеописание выдающихся небожителей»
 (Ле сянь чжуань 列仙傳). ИВР РАН, фонд NOVA, H56/11, л. 6

Так или иначе, в рукописи Хэ *сянь-гу* представлена как молодая девушка, изначально интересующаяся достижением бессмертия. Она обладает «врождённой [предрасположенностью к превращению в] небожительницу» (досл. «корнем небожителя», *сянь гэн* 仙根) и становится ею благодаря волшебному персику, полученному от Люй Дун-биня. В результате она перестаёт испытывать голод, обретает способность «разбираться в счастливых и несчастных [предзнаменованиях]» и вскоре возносится на небо — хотя, по логике самого текста, не могла этого сделать, поскольку съела лишь половину дарованного ей персика³⁶.

Сунь *сянь-гу*

孫仙姑，甯海人。名不二，號清淨散人。適馬宜甫，生三子，咸教以義方。宜甫以家財濟貧乏，孫承順而輔之。年五十一，師重陽子學道。初王祖自終南來，宜甫特於南園建庵供事，名曰全真。時姑雖敬禮，尚未能棄家從之。一日忽見重陽大醉，徑入臥己寢室。姑大怒，鎖門，使僕人呼宜甫告之。宜甫曰：「師與我談道，未離几席。豈有此事？」及開鎖，其室已空。復至全真庵，見祖師睡正濃也。姑愈敬信，乃作庵修鍊。後遊洛陽，復從風仙姑修道，兼行化度人。六年成功，一日忽謂弟子曰：「師真有命，當赴瑤池。」遂沐浴，更衣，跌坐而化。香氣氤氳，竟日不散。時宜甫居甯海環堵中，忽謂門人曰：「今日當有非常之喜。」輒歌舞自娛。俄聞仙樂駭空，仰視之，見仙姑乘彩雲而過。仙童玉女旌節儀仗，擁導前後。俯而告曰：「吾先歸蓬島矣！」宜甫自是益加修鍊，不十年亦超昇天路。

Дева-небожительница Сунь была уроженкой Нинхая³⁷. Личное имя [её было] Бу-эр 不二, а прозвище — Вольнолюбивый Человек Чистоты и Покоя (Цин-цзин сян-жэнь 清淨散人). [Она] вышла замуж за Ма И-фу³⁸, родила трёх сыновей и всех [их] обучила принципам долга-справедливости. И-фу [тратил] состояние семьи на помощь бедным и нуждающимся, и Сунь подчинялась и помогала ему. [Когда она достигла] возраста в пятьдесят один [год, то] стала

³⁶ В версии жизнеописания из «Ли ши чжэнь сян-ти дао тун цзянь хоу цзи» Люй Дун-бинь специально оговаривает, что если дева не съест персик целиком, то останется на земле [7, цз. 6, с. 483].

³⁷ Нинхай 寧海 (в рукописи первый слог записан омонимичным знаком *нин* 甯) — местность, располагавшаяся к востоку от р. Дагу 大沽 на терр. совр. пров. Шаньдун [19, с. 846].

³⁸ Ма И-фу 馬宜甫 (1123–1183, личное имя — Ма Юй 馬鈺, прозвище — Ма Дянь-ян 馬丹陽) — чиновник из богатой семьи, впоследствии — видный даосский деятель.

изучать Дао-Путь под руководством мудреца Чун-яня³⁹. Поначалу, [когда] патриарх Ван пришёл [с гор] Чжуннань⁴⁰, И-фу специально построил в Южном саду скит, [чтобы в нём] вместе [с женой] служить [Чун-яню как наставнику], и назвал [его скитом] Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真). В это время дева хотя и оказывала [Чун-яню] знаки уважения, однако всё ещё не могла оставить семью и последовать за ним. Однажды [она] внезапно увидела, что Чун-ян сильно напился, зашёл прямо [в их с мужем жилище] и улёгся в её спальне. Дева сильно разгневалась, заперла дверь и отправила слугу позвать И-фу, сообщив ему [о том, что произошло]. И-фу сказал: «Наставник [только что] говорил со мной о Дао-Пути и не покидал столика и циновки. Разве же возможно такое дело?» Когда [он] отпёр дверь, в той комнате уже [было] пусто. [Тогда они с Сунь] вернулись к скиту Полного совершенства и увидели, что наставник-патриарх крепко спит. [После этого] дева стала ещё больше почитать [его] и верить [ему], и тогда построила [собственный] скит, [где стала заниматься] взращиванием [совершенства] и очищением [тела]. Позже [она] посетила Лоян и вновь стала взращивать Дао-Путь, [на сей раз] — под руководством девы-небожительницы Фэн⁴¹, и одновременно [с этим] занималась обращением и спасением людей. [Спустя] шесть лет [она] преуспела [в своих трудах, и] однажды внезапно обратилась к ученикам, сказав: «Наставница-совершенная⁴² отдала [мне] повеление, [и я] должна отправиться к Нефритовому

³⁹ Мудрец Чун-ян (Чун-ян-цзы 重陽子, он же «патриарх Ван», Ван-цзу 王祖) — Ван Чун-ян 王重陽 (1113–1170), знаменитый даос, основатель школы Цюаньчжэнь 全真 («Полного совершенства»).

⁴⁰ Горы Чжуннань 終南 — участок горной цепи Цинлин 秦嶺, располагающийся на терр. совр. пров. Шэньси [19, с. 1738].

⁴¹ Дева-небожительница Фэн (Фэн сянь-гу 風仙姑) — об этой женщине известно очень мало. Она прибыла в Лоян, где, притворяясь безумной, просила милостыню, из земель к западу от заставы Ханьгу (Ханьгу-гуань 函谷關, на терр. совр. уезда Линбао 靈寶 в пров. Хэнань) в годы правления под девизом Хуан-тун 皇統 (1141–1149). Её фамилия, возраст и место рождения неизвестны (не исключено, что знак фэн 風, «ветер», в её имени использован вместо близкого по звучанию фэн 瘋, «безумный»), но, судя по её речи, происходила она из земель Цинь 秦 (терр. совр. пров. Шэньси) [7, цз. 6, с. 488]. См. также [23, с. 34].

⁴² Наставница-совершенная (ши чжэнь 師真) — кто имеется в виду в данном случае, неясно. Возможно, речь идёт о Фэн сянь-гу, но однозначно это утверждать нельзя. Более того, это сочетание можно перевести и в мужском роде — «наставник-совершенный», и в таком случае под ним может подразумеваться, например, Ван Чун-ян.

пруд⁴³». Тогда [она] помыла голову, искупалась, сменила одежду, резко села и преобразилась. [В этот момент] раздалось благоухание, [которое] не рассеивалось весь день. В это время И-фу жил в убогой лачуге в Нинхае и внезапно сказал последователям: «Сегодня должно [произойти] необычайно радостное [событие]!» — и тут же стал петь и плясать в своё удовольствие. Вдруг [он] услышал, как по небу разлилась музыка небожителей, посмотрел вверх [в поисках причины] этого и увидел, как мимо на разноцветном облаке пролетает дева-небожительница. Спереди и сзади [от неё], охраняя [её] и указывая [ей] путь, [располагался] эскорт из отроков-[свитских] небожителей и нефритовых дев, [державших в руках] верительные флажки и бирки. [Дева] опустила голову и, обращаясь [к И-фу], сказала: «Я, упреждая [Вас], отправляюсь на острова Пэн[лай]!⁴⁴» С тех пор И-фу [стал] ещё активнее [заниматься] возвращением [совершенства] и очищением [себя], и не [прошло и] десяти лет, [как он] тоже вознёсся [и пошёл по] небесной стезе⁴⁵ [11, т. 8, л. 2].

В отличие от прочих дев-небожительниц, историчность которых подтвердить невозможно, Сунь Бу-эр 孫不二 (Сунь Фу-чунь 孫富春, 1119–1182) является реально существовавшей женщиной; она сыграла важную роль в истории развития даосизма и считается основоположницей даосских методов совершенствования для женщин, известных как «женская алхимия» (*нью дань* 女丹)⁴⁶.

Её жизнеописание из рукописи близко к тексту повторяет сопоставимую с ним по объёму (230 знаков) версию «Ле сянь цюань чжуань» [12, цз. 8, с. 549–550], основанную, в свою очередь, на значительно более пространной (1243 знака) биографии Сунь Бу-эр, приведённой в «Ли ши чжэнь сянь ти

⁴³ Нефритовый пруд (*яо чи* 瑤池) — водоём, располагавшийся, как считалось, на волшебной горе Куньлунь.

⁴⁴ Пэнлай 蓬萊 — мифический архипелаг в Восточно-Китайском море, считался одной из обителей небожителей.

⁴⁵ В действительности Ма И-фу «вознёсся» на следующий год после Сунь Бу-эр. Почему здесь говорится о «десяти годах», неясно. В других источниках эта фраза отсутствует, поэтому можно предположить, что ошибка допущена составителями «Ле сянь чжуань». Впрочем, не исключено, что мы имеем дело с опiskой, и вместо знака ши 十 («десять») в тексте должен стоять и 一 («один»).

⁴⁶ Личности и письменному наследию Сунь Бу-эр посвящена специальная монография И.В. Белой «Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин», см. [23].

дао тун цзянь хоу цзи» [7, цз. 6, с. 487–489]⁴⁷. Стоит отметить, что именно оттуда заимствована последняя часть жизнеописания (явление ставшей небожительницей Сунь Бу-эр своему мужу), в «Ле сянь цюань чжуань» отсутствующая.

Главное отличие этой биографии от предыдущих заключается в том, что Сунь *сянь-гу* не является девой — она представлена как жена и мать, причём супруг играет в её становлении как небожительницы важную роль. Она обращается к даосизму лишь в 51 год и долго обучается — сначала у наставника-мужчины (Ван Чун-яна), а потом у наставницы-женщины (Фэн *сянь-гу*) — и становится небожительницей уже в преклонном возрасте. Тем не менее, никаких сверхъестественных способностей (не считая «стандартного» для небожителей умения летать на облаках) она не демонстрирует.

Гоу* *сянь-гу*

苟仙姑，明世廟時人。名正覺，本威遠籍。父商於桃源，遂家焉。仙姑甫笄，適石門陳文鰲，無何歸省父。一日雨後入觀國山擷野蔬，遇老婦，取葉餌之。覺異，歸感疾若魔者。父招黃冠為解。姑忽起生，語聲頓易，為黃冠談二乘。父與黃冠咸驚異之。於是遠近聞者爭來視仙姑。座中有縫掖，仙姑又與談史談經，人益異之。從此辟穀，惟飲水，茹栗而已。入丹霞洞，結庵以居。叩禱者軒蓋馬跡連絡不絕。仙姑談休咎，驗若合符，因呼曰靈爽仙姑。久之，頗厭囂雜，忽不言，日夜惟閉關梵誦。人不得見，以是來者漸少。越數年有玉女持幡至庵前曰：「奉南極夫人命，請姑一往。」隨玉女乘紫雲而去。後陳文鰲知之，虔誠拜禱，欲求一面。乃坐靜室三晝夜，遙見空際雲氣往來，則仙姑至也。將欲交談，忽為雲影遮蔽，徒悵望而已。同視座側，遺黃金一鎰、書一函，遂感戴五中。

Дева-небожительница Гоу* [была] человеком времён [императора] Ши-цзуна [эпохи] Мин⁴⁸. Личное имя [её было] Чжэн-цзюэ 正覺, и изначально [она была] зарегистрирована в Вэйюане⁴⁹. [Её] отец торговал в Таююане⁵⁰ и поэтому переселился туда. Как только [будущая]

⁴⁷ Её пересказ см. в [23, с. 23–37].

⁴⁸ Император Ши-цзун 世宗 эпохи Мин — Чжу Хоу-цун 朱厚燄 (1507–1567), правивший под девизом Цзя-цин 嘉靖 (1521–1567). В тексте вместо знака *цзун* 宗 («предок») стоит *мяо* 廟 («храм»); вероятно, это результат табуирования знака, входившего в изначальное имя основателя Мин Чжу Юань-чжана 朱元璋 (1328–1398, пр. 1368–1398) — Син-цзун 興宗 [24, с. 692]; это может служить свидетельством того, что составители рукописи заимствовали данный текст из сочинения эпохи Мин.

⁴⁹ Вэйюань 威遠 — уезд на терр. совр. пров. Сычуань [19, с. 1845].

⁵⁰ Таююань 桃源 — уезд на терр. совр. пров. Хунань [19, с. 2094].

дева-небожительница [достигла возраста, когда закалывают] шпильку, [её] выдали замуж за Чэнь Вэнь-ао 陳文鰲 [из] Шимэня⁵¹, [но] вскоре [она] отправилась навестить отца. Однажды после дождя [она] отправилась в горы Гуаньго⁵² собирать дикорастущие растения [и там] повстречалась с пожилой женщиной, [которая] сорвала [с дерева] лист и [дала] ей [его] съесть. Цзюэ удивилась, [и], вернувшись [домой], почувствовала [себя] больной, словно бы одержимой [духом]. Отец позвал [даоса] в желтой шапке избавить её [от болезни]. Внезапно дева поднялась [с кровати], голос [её] вдруг изменился, [и она стала] рассказывать [даосу] в желтой шапке о «двух колесницах»⁵³. [Её] отец и [даос] в желтой шапке оба изумились и удивились этому. Тогда те, кто слышали [о ней, будь они] далеко или близко, стали наперебой приезжать посмотреть на деву-небожительницу. На [её] сидении было [платье с] широкими рукавами, и дева-небожительница рассуждала с [ним] об истории и рассуждала о канонических [книгах]. [Глядя на это], люди ещё сильнее удивлялись ей. С тех пор [она] отказалась от злаков, пила лишь воду и питалась каштанами, да и только. [Она] ушла в пещеру Киноварной зари (Данься 丹霞), возвела [там] скит и стала жить [в нём]. Отбивавшие [ей] земные поклоны и [обращавшиеся к ней] с молитвами [приезжали на] экипажах с балдахинами, и следы [запряжённых в них] коней шли чередой и не прерывались. Дева-небожительница рассказывала о счастливых и несчастливых [предзнаменованиях, и всё ею сказанное] подтверждалось, словно бы соединялись [две половинки] верительной бирки, и тогда [её] прозвали «Девой-небожительницей Чудесной прямоты» (Лин-шуан *сянь-гу* 靈爽仙姑). [По прошествии] долгого [времени она] пресытилась шумом, внезапно перестала разговаривать, и днём и ночью [занималась] лишь [тем, что сидела] за закрытыми дверьми и декламировала сутры. Людям не удавалось увидеть [её], и потому [число] прибывавших [к ней] постепенно уменьшилось. Спустя несколько лет к её скиту при-

⁵¹ Шимэнь 石門 — уезд на терр. совр. пров. Хунань [19, с. 572].

⁵² Горы Гуаньго (Гуаньгошань 觀國山) — согласно словарю географических названий, горы с таким названием находятся к западу от совр. г. Юйхан 餘杭 на терр. пров. Чжэцзян [19, с. 1157]. Тем не менее, более вероятно, что в данном случае имеются в виду одноимённые горы, располагающиеся к югу от уезда Шимэнь, места жительства мужа Гоу* *сянь-гу*.

⁵³ «Две колесницы» (эр шэн 二乘) — две основных школы буддизма: Махаяна («большая колесница», да шэн 大乘) и Хинаяна («малая колесница», сяо шэн 小乘).

была, держа в руках знамя, нефритовая дева и сказала: «Во исполнение приказа госпожи Южного полюса⁵⁴ прошу деву немедленно отправиться [на небо]». [Тогда Цзюэ] вслед за нефритовой девой поднялась на пурпурное облако и улетела [прочь]. Позже Чэнь Вэнь-ао узнал об этом и стал почтительно и искренне кланяться и молиться, желая добиться встречи [с ней]. Тогда [он] просидел в тихой келье три дня [и три] ночи и [когда] вдалеке, в небе, увидел [движущуюся] туда-обратно облачную дымку, то [понял, что это] явилась дева-небожительница. [Он] хотел было поговорить [с ней, но] внезапно тень от облака заслонила [её, так что он] лишь смотрел с отчаянием [на то место, где она была], да и только. [Когда он] оглянулся, [то увидел, что] рядом с тем местом, [где он] сидел, остались один *и* золота⁵⁵ и письмо, и тогда стал благодарен ей до глубины души⁵⁶ [11, т. 9, л. 6].

Данная история отсутствует в «Ле сянь цюань чжуань», однако встречается (в более пространным виде — 761 знак) в другом сочинении эпохи Мин — «Эр тань» 耳談 («Услышанные беседы») Ван Тун-гуя 王同軌 (1535–1615?) [25, цз. 1, с. 540–541], откуда, вероятнее всего, и была заимствована составителями рукописи. Тем не менее, в двух версиях этой истории совпадает лишь первая половина: после фразы о том, что «[число] прибывавших [к ней] постепенно уменьшилось» в «Эр тань» говорится об одном визитёре, добившемся встречи с девой, но не получившем от неё ответов на свои вопросы, о её призывах к добродетельному поведению, о её загадочных предсказаниях, сбывавшихся спустя долгое время, а также о её сопровождающих — пожилой фрейлине из Хуаяна⁵⁷ и даоске, приходившейся деве племянницей. Следом идёт рассказ о встреченной ею старухе, которая, согласно этому тексту, оказывается «совершенномудрой матушкой» (шэн му 聖母) — жившей в эпоху Тан девушкой из рода Чжоу 周, в годы правления под девизом Чжэнь-гуань 貞觀 (627–649) повстречавшей буддийского монаха

⁵⁴ Госпожа Южного полюса (Нань-цзи *фу-жэнь* 南極夫人) — четвёртая дочь Си-ван-му, известная в первую очередь тем, что некогда передала священные даосские писания Ван Бао 王褒 (р. 36 до н. э.), впоследствии получившему титул «Совершенный человек Чистой пустоты» (Цин-суй *чжэнь-жэнь* 清虛真人) и ставшему наставником госпожи Вэй.

⁵⁵ *И* 鎰 — мера веса, составлявшая, по разным версиям, 20 или 24 *лянов* 兩; один *лян*, в свою очередь, был равен 1/16 *цзиня* 斤 (в эпоху Мин — 590 гр.), т. е. 36,9 гр. Таким образом, один *и* составлял 738 или 885,6 гр.

⁵⁶ Дословно — «до пяти внутренностей» (у *чжун* 五中).

⁵⁷ Хуаян 華陽 — местность к югу от горы Хуашань 華山 в совр. пров. Шэньси 陝西; включала в себя южную часть Шэньси, а также территории совр. пров. Сычуань, Гуйчжоу, Юньнань и ГЦП Чунцин.

Ся-шаня 夾山⁵⁸, который передал ей свои искусства. Завершается жизнеописание двумя поучительными историями о чиновниках, в своё время также обращавшихся к деде за советом, но не получивших ответа. Оба они ради карьеры утаили информацию о смерти родственников и в конечном итоге поплатились за это жизнью. О явлении нефритовой девы, вознесении главной героини и раскаянии её мужа в «Эр тань» не рассказывается.

Гоу* сянь-гу, как и Сунь Бу-эр, оказывается замужней дамой, хотя живёт с мужем совсем недолго. Подобно Хэ сянь-гу, она лишена наставника и становится небожительницей благодаря единственной встрече с необычным человеком, который дарует ей волшебную пищу, приняв которую, она получает способность «рассказывать о счастливых и несчастливых [предзнаменованиях]». Тем не менее, в то время как Хэ сянь-гу «изо дня в день думала [лишь] о возвращении совершенства» и «с утра до вечера рассуждала об искусстве [превращения в] небожителя», о Гоу* сянь-гу ничего подобного не говорится. Более того, в отличие от героинь предыдущих описаний, к даосизму она не проявляет вообще никакого интереса. В то же время важную роль в этом жизнеописании играют буддийские элементы: вернувшись домой после встречи с таинственной старухой, дева начинает рассуждать о «двух колесницах», а впоследствии «декламирует сутры» (фань юн 梵誦). Однако же, присутствуют в её биографии и специфически даосские мотивы, в частности, отказ от злаков (пи гу 辟穀), с древности являвшийся характерной частью рассказов о небожителях⁵⁹, а также появление одной из нефритовых дев (юй нюй 玉女), часто входящих в свиту даосских божеств и бессмертных.

Лю сянь-гу

劉仙姑，浙之慈人。初母夢五色雲自天擁一絳縫衣女至其家。遂孕凡十月，異香氤氲不絕。復夢白衣姆送女來。生後香益甚，遂名香姑。姑貌端肅，智慧異常，而孝敬自其天性。幼時偶出迷道，賴白衣姆抱至其家。開門忽不見姆。自週歲至十五齡，常合掌胸前，高叫菩薩不絕。母問之，曰：「菩薩教我如此。」忽於二月十九日問母曰：「今非菩薩誕辰乎？」曰：「然。」語未畢，異香勃發，姑頓顙作迎神狀；已復作送神狀。知為菩薩來也。起視几壁，皆成甘露若粟顆。曰：「大士所灑楊枝水也。」如是幾二十年。姑被甘露大化，覺身輕漸能飛昇。一日謂母曰：「大士超度，已登兒於仙籍矣。明日菩薩誕

⁵⁸ Видимо, имеется в виду чаньский наставник Ся-шань Шань-хуэй 夾山善會 (805–881), живший, однако, на два столетия позже периода, к которому текст относит события, о которых идёт речь.

⁵⁹ Об «отказе от злаков» как важном элементе даосских агиографий см. [26, p. 62–87].

辰，當別母，身昇上界。」次但忽然雲氣迷漫，陰如嚮晦。姑乃騰身入雲，見大士端坐雲霧中，若有指使者。姑即虔向叩拜，呼曰：「祈大士垂度。」未幾，雲氣冥濛，而姑與大士頓失所在矣。

Дева-небожительница Лю была уроженкой [местности] Цы⁶⁰ в [регионе] Чжэ⁶¹. Поначалу [её] матери приснилось, как пятицветное облако с неба прилетело к её дому, неся [на себе] девушку в платье с широкими рукавами. Тогда [она] забеременела и [носила плод] в общей сложности десять месяцев, [и всё это время] дивный аромат благоухал, не прекращая. [Позже ей] снова приснился [сон, в котором] матушка в белых одеждах⁶² привела [к ней] девочку. После того, как [дева] родилась, аромат стал ещё сильнее, и тогда [ей] дали имя Сян-гу 香姑 («Ароматная дева»). Дева была внешне строга и серьёзна, мудрость и сообразительность [её были] необычайными, а почтительность и уважение [к старшим исходили] из её [данной] небом природы. В детстве [она] случайно вышла [из дома], заблудилась [и смогла вернуться обратно] благодаря матушке в белых одеждах, [которая], держа [девочку] на руках, подошла к её дому. [Однако, когда] ворота открылись, матушка внезапно исчезла. С [тех пор, как] деве исполнился [полный год, и до пятнадцати лет] [она] часто складывала ладони перед грудью и громко звала бодхисаттву, не переставая. [Когда] мать спросила её [почему она так делает, дева] сказала: «Поступать таким [образом] меня научила бодхисаттва». Внезапно в 29-й день второй луны [она], спрашивая мать, сказала: «Сегодня, [случаем], не день рождения бодхисаттвы?» [Мать в ответ] сказала: «[Всё] так». Не успела [она] договорить, как [вокруг] распространился дивный аромат, и чело девы вдруг приняло [такой] вид, [словно она] встречает божество; [когда же это] закончилось, [чело её] вновь [изменилось и] приняло [такой] вид, [словно она] провожает божество. [Так мать] поняла, что это приходила бодхисаттва. [Она] встала посмотреть на столик и стены, и все [они] оказались покрытыми сладкой росой, похожей на

⁶⁰ Цы 慈 — вероятно, имеется в виду уезд Цыси 慈谿, располагавшийся на месте совр. посёлка Цычэн 慈城, располагающегося к северо-западу от города Нинбо 寧波 в пров. Чжэцзян [19, с. 2750–2751].

⁶¹ Чжэ 浙 — судя по всему, речь идёт об «Управлении проводящего политику по Высочайшему повелению посланца [в местности] Чжэцзян» (Чжэцзян чэн сюань бу чжэн ши сы 浙江承宣布政使司), административной единицы, располагавшейся в эпоху Мин на терр. совр. пров. Чжэцзян [19, с. 2203].

⁶² Матушка в белых одеждах (бай и му 白衣姆) — как следует из дальнейшего повествования, имеется в виду бодхисаттва Гуань-инь 觀音, один из главных персонажей в пантеоне дальневосточного буддизма и китайской народной религии.

зёрнышки проса. [Дева] сказала: «Это — вода, которой Великий муж⁶³ орошает ивовые веточки [для чистки зубов]». Так [продолжалось] около двадцати лет. Благодаря сладкой росе дева сильно преобразилась [и] почувствовала, что тело [её становится] лёгким, [и сама она] постепенно [становится] способной вознестись [на небо]. Однажды [она], обращаясь к матери, сказала: «[Я] удостоилась помощи Великого мужа, [который] уже внёс [Вашу] дочь в реестры небожителей. На следующий день будет день рождения бодхисаттвы, [и я] должна буду проститься с [Вами], мать, и телом вознестись в горний мир». На следующее утро [всё вокруг] внезапно застлала облачная дымка, [и вокруг стало] темно, как на закате. Тогда дева телом воспарила в облака и увидела, что среди облаков и туманов сидит с прямой [спиной] Великий муж, словно бы давая [ей] указания. Дева тут же [стала] почтительно отвешивать ей земные поклоны [и], крича, говорить: «Молю Великого мужа даровать [мне] помощь!» Вскоре облачная дымка потемнела и обволокла [их], и девушка с Великим мужем вдруг исчезли с того места, где находились [11, т. 11, л. 6].

Эта история, как и предыдущая, отсутствует в «Ле сянь цюань чжуань» и, по-видимому, также заимствована составителями рукописи из «Эр тань» [25, цз. 1, с. 538–539]. Там она изложена в значительно более просторном виде (674 знака), однако первая её часть в целом совпадает с тем, что мы видим в «Ле сянь чжуань»; из значимых отличий можно выделить наличие временной привязки — сообщается, что дева родилась в год *гуй-хай* 癸亥 эры правления под девизом Цзя-цзин 嘉靖 (1563 г.) — и упоминание о том, что девочка часто болела. Тем не менее, после фразы об «ивовых веточках» повествование в «Эр тань» оказывается значительно более мрачным: когда девочке исполнилось 11 лет, болезнь её усилилась, и она, сказав матери, что сегодня за ней придёт бодхисаттва⁶⁴, умерла и была похоронена около буддийского монастыря. Тем не менее, впоследствии, когда её родственникам грозила опасность, она появлялась и помогала им. Ни про «реестры небожителей» (*сянь цзи* 仙籍), ни про «вознесение в горний мир» (*шэн шан цзе* 昇上界) в этой версии не говорится; отсутствует в ней и сама сцена вознесения. Можно предположить, что составители «Ле сянь чжуань» просто решили сделать конец истории более оптимистичным. Труднее объяснить,

⁶³ Великий муж (*да ши* 大士) — одно из обозначений бодхисаттвы, в данном случае используемое в отношении Гуань-инь несмотря на то, что в этой истории (как и в подавляющем большинстве текстов, начиная, по крайней мере, с эпохи Сун) она выступает в женском облики.

⁶⁴ Интересно, что «Великим мужем» она в версии «Эр тань» не называется.

с какой целью был изменён возраст, в котором дева ушла из мира: согласно рукописи, она вознеслась уже во взрослом возрасте (спустя двадцать лет после явления бодхисаттвы «в 29-й день второй луны»), что подтверждается и сопровождающим жизнеописанием портретом, на котором она изображена в виде девушки, а не ребёнка.

Лю *сянь-гу* появляется на свет чудесным образом и с рождения оказывается связанной с бодхисаттвой Гуань-инь, благодаря заступничеству которой и становится небожительницей. Она не проходит специального обучения и не прибегает к традиционным даосским практикам; ближе всего к ним оказывается употребление «сладкой росы», хотя о том, что дева питалась ею, в тексте напрямую не говорится. Более того, собственно даосские элементы в истории практически отсутствуют: к ним можно отнести только упоминание о «реестрах небожителей» и сцену вознесения, которых не было в изначальной истории и которые были добавлены составителями рукописи. В то же время ключевую роль в жизнеописании играет буддизм, а скорее даже его преломление в рамках народной религии традиционного Китая.

Заключение

Принимая во внимание данные рассмотренных выше шести жизнеописаний, можно сделать вывод, что категория *сянь-гу* в рукописи «Ле сянь чжуань» является достаточно аморфной.

Обозначаемые таким образом небожительницы имеют мало общего. Неодинакова продолжительность их земной жизни: Хэ *сянь-гу*, Гоу* *сянь-гу* и Лю *сянь-гу* возносятся на небо, будучи молодыми девушками, Сунь *сянь-гу* и Гоу *сянь-гу* — в пожилом возрасте, а Сюй *сянь-гу* на момент описываемых событий и вовсе оказывается «несколько сотен лет», причём в то время как последняя сохраняла юную внешность, о предыдущих двух этого не сказано. Отличаются пути, которыми они достигали статуса небожительниц — если одни шли к этому долгие годы, обучаясь у различных учителей (Сунь *сянь-гу*) или совершенствуясь в одиночестве (Гоу *сянь-гу* и, насколько можно судить, Сюй *сянь-гу*), то другим оказалось достаточно одной встречи с бессмертным (Хэ *сянь-гу* и Гоу* *сянь-гу*) или покровительства божественного персонажа (Лю *сянь-гу*). Одна дева-небожительница (Хэ *сянь-гу*) интересуется даосизмом с юности, другая (Сунь *сянь-гу*) приходит к нему в зрелом возрасте, а некоторые (Гоу* *сянь-гу* и Лю *сянь-гу*) вообще не выказывают к нему никакого интереса, предпочитая буддизм. Какие-то из них обладают магическими способностями: Сюй *сянь-гу* владеет заклинаниями, способными парализовать обидчиков, а Хэ *сянь-гу* и Гоу* *сянь-гу* могут предсказы-

вать будущее; другие же (Гоу *сянь-гу*, Сунь *сянь-гу* и Лю *сянь-гу*) их, судя по всему, лишены. Таким образом, выделить черты, которые объединяли бы всех шестерых дев-небожительниц, оказывается невозможно. Более того, некоторые из них (Сунь *сянь-гу* и Гоу* *сянь-гу*) даже не являются девами — к моменту превращения в *сяней* обе состоят в браке, хотя в определённый момент и уходят от своих мужей.

Стоит также отметить особенность, характерную именно для рассматриваемой рукописи: в ней практически все истории (за исключением рассказа о Сюй *сянь-гу*, которая становится небожительницей в самом начале посвящённого ей жизнеописания) заканчиваются вознесением главной героини, даже если подобная сцена отсутствовала в источнике, из которого заимствовано жизнеописание. Можно сделать вывод, что с точки зрения составителей рукописи она являлась важным элементом биографии *сянь-гу*.

С другой стороны, никакие черты дев-небожительниц не являются для них исключительными: все они в том или ином виде встречаются и в жизнеописаниях других бессмертных дам, содержащихся в рукописи. Таким образом, можно сделать вывод, что категория *сянь-гу* в «Ле сянь чжуань» лишена каких-либо специфических черт. Тем не менее, неоднородность причисляемых к ней персонажей со всей полнотой показывает многообразие женских образов в даосской агиографии.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ДЦ — Дао цзан (Сокровищница Дао). В 36 тт. Шанхай: Шанхай шудянь чубаньшэ, 1988. 道藏。36冊。上海：上海書店出版社，1988年。

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Торчинов Е.А. Даосское учение о «женственном» // Страны и народы Востока, 1982, № 6. С. 99–107.
2. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб.: Издательство «Лань», 1998. 448 с.
3. Ле сянь чжуань цзяо цзянь (Сверенный [текст] «Жизнеописаний выдающихся бессмертных» с пояснениями) / Сост. Ван Шу-минь (1914–2008). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 4+2+4+4+220 с. 列仙傳校箋 / 王叔岷撰。北京：中華書局，2007年。4+2+4+4+220頁。
4. Старостина А.Б. Женщины в «Ле сянь чжуань»: ранний этап становления даосского пантеона // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С.В. Филонова. В 2 т. Т. 2. Даосизм, ислам, традиционная культура / Отв. ред. И.В. Белая. М.: ИВ РАН, 2022. С. 59–76.

5. Юнчэн цзи сянь лу (Записи о небожительницах, собравшихся в Юнчэне) / Сост. Ду Гуан-тин (850–933). 壺城集仙錄 / 杜光庭集 [ДЦ, т. 18, с. 165–200].
6. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by K. Schipper and F. Verellen. 3 vols. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2004. xxii+1637 pp.
7. Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи (Последующее собрание [жизнеописаний, дополняющих] «Всеобщее зеркало воплотивших Дао-Путь совершенных небожителей минувших эпох») / Сост. Чжао Дао-и (XIII в.). 歷世真仙體道通鑑後集 / 趙道一編 [ДЦ, т. 5, с. 448–489].
8. Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь (Всеобщее зеркало воплотивших Дао-Путь совершенных небожителей минувших эпох) / Сост. Чжао Дао-и (XIII в.). 歷世真仙體道通鑑 / 趙道一編 [ДЦ, т. 5, с. 99–414].
9. Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь суй бянь (Продолжение «Всеобщего зеркала воплотивших Дао-Путь совершенных небожителей минувших эпох») / Сост. Чжао Дао-и (XIII в.). 歷世真仙體道通鑑續編 / 趙道一編 [ДЦ, т. 5, с. 414–448].
10. Ли дай шэнь сянь ши (История божественных небожителей минувших династий) / Сост. Ван Цзянь-чжан (1645–1718). Тайбэй: Синь вэнь фэн чубань гунсы, 1979. 248 с. 歷代神仙史 / 王建章纂輯. 臺北：新文豐出版公司，1979年。248頁。
11. Ле сянь чжуань (Жизнеописания выдающихся небожителей). Рукопись. В 14 тт. ИВР РАН, ф. NOVA, H53. 16+12+16+5+16+16+16+16+16+16+16+16+16+16 л. 列仙傳. 手稿。14冊。藏於俄羅斯科學院東方文獻研究室，館藏 NOVA，代號 H53. 16+12+16+5+16+16+16+16+16+16+16+16+16+16頁。
12. Ле сянь цюань чжуань (Полное [собрание] жизнеописаний выдающихся небожителей) / Сост. Ван Ши-чжэнь (1526–1590). В 2 тт. Пекин: Вэнью чубаньшэ, 2018. 4+644 с. 列仙全傳 / 王世貞撰。2冊。北京：文物出版社，2018年。4+644頁。
13. Вэй Ши-минь. «Ле сянь цюань чжуань» цзочжэ као (Исследование авторства «Полного [собрания] жизнеописаний выдающихся небожителей») // Мин Цин сяошо яньцзю (Исследования прозы [эпох] Мин и Цин). 2013. № 3 (вып. 109). С. 188–193. 魏世民。《列仙全傳》作者考 // 明清小說研究。2013年第3期（總第109期）。第188–193頁。
14. Цюань Тан ши (Полное [собрание] стихотворений [эпохи] Тан). В 25 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1979. 42+16+26+28+36+30+36+26+34+34+36+32+26+30+34+36+32+34+30+28+34+32+34+34+26+28+10222 с. 全唐詩。25冊。北京：中華書局，1979年。42+16+26+28+36+30+36+26+34+34+36+32+26+30+34+36+32+34+30+28+34+32+34+34+26+28+10222頁。
15. Тай-пин юй лань (Высочайше одобренная [энциклопедия, составленная в годы правления под девизом] Тай-пин [син-го]) / Сост. Ли Фан (925–996) и др. В 4 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 4+46+12+12+28+4427 с. 太平御覽 / 李昉等撰。4冊。北京：中華書局，1985年。4+46+12+12+28+4427頁。
16. Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 512 с.
17. Тай-пин гуан цзи (Обширные записи [годов правления под девизом] Тай-пин [син-го]) / Ли Фан (925–996) и др. В 10 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986. 4+2+4+106+4106 с. 太平廣記 / 李昉等編。10冊。北京：中華書局，1986。4+2+4+106+4106頁。

18. Кроль Ю.Л., Романовский Б.В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии // Страны и народы Востока. Вып. XXIII. Дальний Восток (История, этнография, культура). М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 209–243.

19. Чжунго лиши димин да цыдянь (Большой словарь исторических топонимов Китая) / Гл. ред. Ши Вэй-лэ. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2005. 12+22+255+2990 с. 中國歷史地名大辭典 / 史為樂主編。北京：中國社會科學出版社，2005年。12+22+255+2990頁。

20. The Encyclopedia of Taoism / Ed. by F. Pregadio. N.Y.: Routledge, 2008. xlviii+1551 pp.

21. Дун сюань би лу (Заметки кистью из Восточной террасы) / Сост. Вэй Тай (XI–XII вв.) // Вэньюаньгэ сыку цюаньшу (Полное [собрание] книг четырёх хранилищ из павильона Хранилища изящной словесности). Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1986. Т. 1037. С. 415–505. 東軒筆錄 / 魏泰撰 // 文淵閣四庫全書。台北：台灣商務印書館，1986年。第1037冊，第415–505頁。

22. Чунь-ян ди-цзюнь шэнь хуа мяо тун цзи (Записи о таинственной всепроницаемости божественных превращений императора-государя Чунь-яна / Сост. Мяо Шань-ши (XIV в.). 純陽帝君神化妙通記 / 苗善時編 [ДЦ, т. 5, с. 703–733].

23. Белая И.В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин. М.: Ганга, 2020. 352 с.

24. Ли дай би хуэй цзы хуэй дянъ (Словарь табуированных имён минувших династий) / Сост. Ван Янь-кунь. Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ, 1997. 6+2+2+12+865 с. 歷代避諱字彙典 / 王彥坤編。鄭州：中州古籍出版社，1997年。6+2+2+12+865頁。

25. Эр тань (Услышанные беседы) / сост. Ван Тун-гуй (1535–1615?) // Сыку цюаньшу цуньму цуншу: цзы бу (Антология книг, упомянутых в каталоге [императорской библиотеки, но не включённых в] «Полное [собрание] книг четырёх хранилищ»). Цзинань: Ци Лу шу шэ, 1995. Т. 248. С. 535–708. 耳談 / 王同軌撰 // 四庫全書存目叢書：子部。濟南：齊魯書社，1995年。第248冊，第535–708頁。

26. *Campany R.F. Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. xviii+300 pp.

Инь обнимает Ян: к проблеме гендерного совершенствования в даосизме



На заре второго тысячелетия даосизм входит в новую фазу своего развития, которая характеризуется постепенным отказом от визуализации божеств и преобладанием методов «внутренней алхимии» (*нэй дань* 內丹), использующих компоненты собственного тела человека для достижения состояния небожителя-сяня 仙 [1, с. 48]. Чуть позже, в даосских сочинениях по «внутренней алхимии» конца XII в. появляются фрагменты, посвященные практическим методам, ориентированным на женщин (*ньюй гун нэй дань* 女功內丹)¹. Выделение методов самосовершенствования для женщин в отдельное направление в историческом развитии даосизма приводит к тому, что ко второй половине эпохи Цин (1644–1911) безгендерное по своей сути учение «внутренней алхимии» начинает подразделяться на две противоположные традиции — «мужскую» и «женскую алхимию» — *нань дань* 男丹 и *ньюй дань* 女丹 [4, р. 150]. «Женская алхимия» — символическое обозначение специального комплекса даосских методов, учитывающих специфику женского организма и направленных на его преобразование с помощью метода

¹ История развития традиции «женской алхимии» обстоятельно рассматривается в монографии К. Деспё и Л. Кон «Женщины в даосизме» [2], а также в статье Е. Валусси, см. [3].

«обезглавливания Красного дракона» (*чжань/дуань чи лун* 斬/斷赤龍) для обретения статуса небожительницы (*нью сянь* 女仙) и получения ранга в мире бессмертных (*сянь цзин* 仙境). В традиции «женской алхимии» фраза «обезглавить Красного дракона» указывает на «алхимическое» преобразование грязной *иньской* менструальной крови в чистое *янское ци* (*лянь сюэ хуа ци* 煉血化氣), посредством методов визуальной медитации, дыхательных упражнений и массажа.

Теоретические и методологические принципы «женской алхимии» берут за основу различия между мужчиной и женщиной, представляющих, как отмечала французская исследовательница даосизма М. Эспозито, «перевернутые отражения друг друга» [5, р. 218]. Эти отличия были зафиксированы в сочинениях по «женской алхимии» с помощью многообразных символов, образов и метафор, а так же с использованием различных объяснительных моделей для описания мужской и женской природы, бытовавших в пространстве китайской культуры еще до появления даосизма как такового. Учение «женской алхимии» органично соединило в себе принципы космологической концепции «Книги-основы Перемен» (*И цзин* 易經), представления о возрастных изменениях женского организма из терапевтической традиции древнекитайских врачей, зафиксированной в «Книге-основе Желтого императора о внутреннем» (*Хуан-ди нэй цзин* 黃帝內經)² и методы «внутренней алхимии», которые стали главным вектором развития даосизма в эпоху Сун (960–1279).

В XVIII–XIX вв. начинается активное формирование традиции «женской алхимии» — концептуализация, систематизация и унификация методов, ориентированных на даосских подвижниц. Именно в это время возникают самостоятельные произведения, а затем и целые книжные коллекции, посвященные исключительно женской практике³.

Одна из таких коллекций была собрана Хэ Лун-сяном 賀龍驤⁴ и получила название «Собрание работ по женской алхимии» (*Нью дань хэ бянь* 女丹合編). Оно было опубликовано в 1906 г., одновременно с «Заново напечатанным собранием важнейших сочинений из “Дао цзана”» (*Чун кань Дао*

² О влиянии принципов «Хуан-ди нэй цзин» на традицию «женской алхимии» см. дис. китайской исследовательницы даосизма Ли Цуй-чжэнь [6]. Перевод «Хуан-ди нэй цзин» на русский выполнен Б.Б. Виногородским [7].

³ Об одной из таких коллекций, созданной в горах Цзиньгайшань 金蓋山, рассказано в нашей статье, см.: [8]. О развитии даосизма в горах Цзиньгайшань и даосском книжном собрании «“Дао цзан” сюй бянь» обстоятельно писала М. Эспозито, см.: [5].

⁴ Хэ Лун-сян, второе имя — Цзин-сюань 靜軒, был родом из Цзинъяна 井研, пров. Сычуань, получил ученую степень *цзюйжэня* 舉人 в 1891 г.

цзан цзи яо 重刊道藏集要)⁵, при поддержке влиятельной даосской обители Эрсяньань 二仙庵, г. Чэнду. В предисловии Хэ Лун-сян приводит основные принципы «женской алхимии», в которых выделены различия между мужской и женской врожденной природой (*бин син* 秉性), физической формой (*син ти* 形体) и практическими методами (*гун фа* 功法)⁶:

Различия во врожденной природе (*бин син* 秉性):

如男屬陽，陽則清；女屬陰，陰則濁，男性剛，女性柔；男情急，女情緩；男念雜，女念純。男主動，動則氣易洩；女主靜，靜則氣易斂。男為離，如日，一年一周天；女為坎、如月，一月一周天。男氣難伏，女氣易伏。

- Мужчина олицетворяет собой «светлое» *янское* начало, *янское* начало — чистое; женщина олицетворяет собой «темное» *иньское* начало, *иньское* начало — грязное;
- Мужской природе присуща твердость, женской природе присуща мягкость;
- Чувства мужчины взбудоражены, чувства женщины спокойны;
- Мужские мысли спутаны, женские мысли ясны;
- Мужчина считает главным движение, и движение способствует растрате *ци*, женщина считает главным покой, и покой способствует накоплению *ци*;
- Мужчина связан с триграммой *Ли* 離 (символ Огня) и его жизненный цикл соответствует Солнцу, совершающему полный кругоборот по небу за один год; женщина связана с триграммой *Кань* 坎

⁵ «Нюй дань хэ бянь» не входит непосредственно в сам «Чун кань “Дао цзан” цзи яо». Однако в последнем *цзюане* содержится перечень сочинений и предисловие Хэ Лун-сяна. Краткое содержание сочинений, входящих в эту коллекцию, представлено в нашей статье, см.: [9], а так же в статье «Made in Emei: “Собрание работ по женской алхимии”» данного сборника. С историей создания «Нюй дань хэ бянь» и ее создателями можно познакомиться в публикации Е. Валусси, см.: [10].

⁶ Несмотря на то, что Е. Валусси приписывает Хэ Лун-сяну авторство всего предисловия, вторая и третья части являются цитатами из «Книги-основы о первоизданном женском начале-кунь» (*Кунь юань цзин* 坤元經) (не путать с *Кунь юань цзин* 坤元經 из собрания Фу Цзинь-цюаня и Хэ Лун-сяна) — сочинения по «женской алхимии» в *двух цзюанях*, возникшего немногим ранее коллекции Хэ Лун-сяна, см.: [НДЦЦ, с. 319–401]. Основная часть этого сочинения представляет собой наставления в «женской алхимии», последовательно изложенные в восьми главах. Как само сочинение, так и четыре открывающих его предисловия были получены через алтари и, согласно традиции, были переданы божествами. Фрагмент о различиях между мужчинами и женщинами находится во втором предисловии «Кунь юань цзин», переданном, согласно традиции, Гуан-хуа Да-ди 廣化大帝 [НДЦЦ, с. 325–327].

(символ Воды) и ее жизненный цикл соответствует Луне, совершающей полный кругооборот по небу за один месяц;

- Мужчине сложнее подчинить свое *ци*, а женщине легче.

Различия в физической форме (*син ти* 形体):

男喉有結女喉無結，男乳無汁，小，女乳有汁，大；男基凸，女基凹。男曰精室，女曰子宮；男命在炁穴中，女命在乳房中；男以腰為腎，女以血為腎；男為精，其色白，名“白虎”；女為血，其色赤，名“赤龍”。男精陽中有陰，女血陰中有陽；男精之炁充足，女血之炁些微。

- У мужчины есть «узел в трахее» (т. е. кадык — *И.Б.*), а у женщины нет;
- В мужской груди нет молока и она маленькая, в женской груди есть молоко и она большая;
- Мужское «основание» выпуклое (*ту* 凸), женское «основание» вогнутое (*ао* 凹);
- У мужчины «выпуклый орган» называют «Палатой эссенции» (*Цзин-ши* 精室), у женщины «вогнутый орган» называют «Дворец детей» (*Цзы-гун* 子宮);
- У мужчины жизненная сила расположена в Логове *ци* (*Ци-сюэ* 氣穴), у женщины жизненная сила расположена в Грудных покоях (*Жу-фан* 乳房);
- У мужчины детородная функция происходит из почек, у женщины детородная функция происходит из крови;
- У мужчины детородной сущностью является семя-*цзин* 精, его цвет — белый и зовется оно «Белый тигр» (*бай ху* 白虎), у женщины детородной сущностью является кровь (т. е. менструальная кровь — *юэ сюэ* 月血, *юэ цзин* 月經 — *И.Б.*), ее цвет — красный и зовется она «Красный дракон» (*чи лун* 赤龍);
- Мужская эссенция-*цзин* 精 — это «*инь* внутри *ян*», женская кровь — это «*ян* внутри *инь*»;
- У мужчины *ци* его эссенции-*цзин* более чем достаточно, у женщины *ци* ее крови недостаточно.

Различия в практических методах (*гун фа* 功法):

男先煉本元后鍊形質，女先鍊形質后煉本元，男陽從下洩，女陽從上升。男修成不漏精，謂之降白虎；女修成不漏經，謂之斬赤龍。男精逆行而成仙，女血直騰歸心竅。男七蓮難放易收，女七蓮易放易收，男修曰“太陽鍊氣”，女修曰“太陰鍊形”，男曰“胎”，女

曰“息”。男白虎降則莖縮如童體，女赤龍斬則乳縮如男體；男出神遲成道亦遲，女出神速成道亦速。男可自升，女必待度。男必面壁，女必還虛。男成為真人，女成為元君。

- Мужчина сначала очищает (лянь 煉) «основное первоначало» (бэнь юань 本元), а после очищает тело/форму и природные особенности (син чжи 形質), женщина же прежде очищает тело/форму и природные особенности, а лишь после — «основное первоначало»⁷;
- У мужчины янское начало стремится стечь вниз, у женщины янское начало устремляется вверх⁸;
- Когда мужчина завершил совершенствование, его эссенция-цзин больше не проливается (бу лоу цзин 不漏精) — это называется «укрощение Белого тигра» (сян бай ху 降白虎), когда женщина завершила совершенствование, ее менструальная кровь больше не проливается (бу лоу цзин 不漏經) — это называется «обезглавливание Красного дракона» (чжань чи лун 斬赤龍)⁹;

⁷ Даосский наставник и исследователь даосизма Чэнь Ин-нин 陳櫻寧 (1880–1969) поясняет: «[У женщин] “тело” или “форма” (син 形) означает “грудь”, “природные особенности” (чжи 質) означают “менструальную кровь” (юэ цзин 月經), “основное первоначало” (бэнь юань 本元) означает “Прежде небесное ци” (сянь тянь ци 先天氣). Мужчине, приступая к практике, сперва необходимо собрать Прежде небесное ци, а после сделать так, чтобы “цзинское отверстие” было прочно закрыто и никогда больше не проливалось и не протекало (бу се лоу 不泄漏). Это и есть то, о чем говорят “прежде очистить основное первоначало, а после очистить тело и природные особенности”. Когда женщина приступает к практике, первоочередно “обезглавливает Красного дракона” (чжань чи лун 斬赤龍). После того как в ее теле месячные будут очищены, прервутся и больше не возникнут, ее груди уменьшатся и станут как у юной девицы (чу ньюй 處女). Затем она снова приступает к собиранию Прежде небесного ци и завязывается “внутренняя киноварь” (нэй дань 內丹). Это и значит “прежде очистить тело и природные особенности, а после очистить основное первоначало» [11, с. 339].

⁸ Согласно Чэнь Ин-нину: «То, что у женщины называют “янским началом”, указывает на дыхание-ци, которое рождается в ее теле. “Поднимается вверх” — означает подниматься вверх, к грудям. Когда женщина еще девочка (тун ньюй 童女), то у нее нет грудей, поэтому ее янское ци скапливается внутри. После достижения возраста старше 10 лет ее груди начинают постепенно увеличиваться и становятся большими. Когда с ней произойдут эти изменения, только тогда она может использовать янское ци» [Там же].

⁹ О методе «обезглавливания Красного дракона» (чжань чи лун 斬赤龍) обстоятельно писала Е. Валусси [12], а так же китайская исследовательница даосизма Ли Цуй-чжэнь [6]. «Обезглавливание Красного дракона» является частью метода «Великое иньское начало очищает форму» (Тай инь лян син 太陰煉形). Включает в себя массаж груди, поясницы и нижней области живота, дыхательные упражнения и элементы визуализации. Примеры выполнения этого упражнения приведены далее в статье, а также в других наших публикациях, см.: [13; 14; 15].

- Когда у мужчины эссенция-цзин обращается вспять, он становится небожителем-сянем, женщина же становится сянем, когда ее кровь напрямик устремляется обратно к отверстиям в сердце;
- Мужчине сложно проявлять свои чувства (досл. «Семь лотосов»¹⁰), но легко ими управлять; женщине легче проявлять свои чувства, но сложнее ими управлять;
- Мужские методы совершенствования называют «Великое янское начало очищает ци» (*Тай ян лянъ ци* 太陽煉氣), женские методы совершенствования называют «Великое иньское начало очищает форму» (*Тай инь лянъ син* 太陰煉形)¹¹;
- В процессе практики мужчина должен визуализировать «эмбрион» (*тай* 胎), который формируется в его теле, а женщина должна сосредоточиться на «эмбриональном дыхании» (*тай си* 胎息);
- Когда мужчина «укротил Белого тигра», его «стебель» (*цзин* 莖) уменьшается и становится как у мальчика, когда женщина «обезглавила Красного дракона», ее груди уменьшаются и становятся плоскими, как у мужчины¹²;
- Мужчина медленно продвигается вперед, когда его бессмертный дух-шэнь 神 должен выйти наружу из смертного тела, и также медленно достигает Дао, женщина на этом этапе продвигается быстро и быстрее достигает Дао;
- Мужчина может самостоятельно «подняться на Небеса», женщина же вынуждена ждать «спасения»;
- Мужчина должен «повернуться лицом к стене» (*мянъ би* 面壁) для самосозерцания, женщина должна «возвратиться в Пустоту» (*хуанъ сюй* 還虛);
- Мужчина зовется «Совершенным человеком» (*чжэнь жэнь* 真人), а женщина — «Изначальной владычицей» (*юань цзюнь* 元君) [НДХБ, с. 3–4; 3, р. 178–179; 17, с. 195].

Заимствуя символический язык «И цзина» «женская алхимия», так же как и «внутренняя алхимия», представляет мужчин и женщин частью космологического процесса, где им соответствуют светлое начало *ян* и темное — *инь*, олицетворяющие Солнце и Луну; Прежде небесные триграммы — Небо (*Цянь* 乾), состоящая из одних «положительных», сплошных, *янских*

¹⁰ «Семь лотосов» (*ци лянъ* 七蓮) — будд. Семь чувств (радость, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть, половое влечение).

¹¹ Варианты выполнения метода «Тай инь лянъ син» подробно разъясняются ниже.

¹² О древнекитайских концепциях мужского и женского начал, их взаимопревращении одного в другое см. статью А.И. Кобзева, посвященную китайской эротологии [16].

черт и Земля (*Кунь* 坤), состоящая из одних «отрицательных», прерванных *иньских* черт; Посленебесные триграммы — Вода (*Кань* 坎) и Огонь (*Ли* 離), где две *иньские* черты «обнимают» *янскую* и наоборот. Эти символы были заимствованы для описания даосских методов «внутренней алхимии», где «...Небо и Земля — *Цянь* и *Кунь* означают чистые Преждебесные пневмы *инь* и *ян*, которые должны быть использованы для создания треножника, сосуда внутриалхимического действия, расположенного в нижнем Киноварном поле (*дань тянь*) тела» [18, с. 350]. В то же время, мужчина и женщина, как их представляло самосознание китайской культуры, органично соединяли в себе как *иньское* так и *янское* начала, менявшие свои позиции, сообразно полу, с лица на изнанку: мужчина — снаружи *ян*, а внутри *инь*; женщина — снаружи *инь*, а внутри *ян*. Такую же полярность носят базовые ингредиенты, необходимые для «алхимического» преобразования — мужская эссенция-*цзин* — это *инь* внутри *ян*, женская менструальная кровь — это *ян* внутри *инь*.

В сочинениях по «женской алхимии» представления о женском и мужском началах получили обширные символические корреляции и были интерпретированы с различных точек зрения. Согласно «Десяти правилам правильного пути женского совершенствования, [по традиции] Матушки-владычицы Запада» (*Си-ван-му нью сю чжэн ту ши цзэ* 西王母女修正途十則)¹³:

蓋言文子陰質也，月象也。當十三四五歲時，元炁充足，真血盈滿，有陰中之一陽，月圓之光正旺，至天癸一降，元炁遂破，真血遂泄。若到婚嫁之後或生男女，元炁漸損，真血漸虧，雖月月有信水復生，即月月有信水復傷，女命難修在此一著。蓋以女命還在天癸，天癸不化命何能保？

Ведь сказано, что [женщина] олицетворяет собой *иньское* начало, а луна является ее образом. В возрасте 13–15 лет у нее достаточно Изначального *ци* (*юань ци* 元氣), а Совершенная кровь (*чжэнь сюэ* 真血) в изобилии. [Это и есть то, о чем говорится] «внутри *инь* содержится *ян*». Когда свет полной луны особенно ярк, начинает сходить Небесная вода (*тянь гуй* 天癸) (т. е. месячные — И.Б.), тогда Изначальное *ци* повреждается и разрушается, а Совершенная кровь выливается. После того, как женщина выходит замуж и рождает детей, Изначальное *ци* постепенно разрушается, а Совершенная кровь постепенно убывает. И хотя месяц за месяцем Вода-вестница (*синь шуй* 信水) вновь нарождается, так же месяц за месяцем Воде-вестнице

¹³ Подробно с содержанием этого источника можно познакомиться в нашей статье, см.: [19].

наносится урон и именно в этом заключается трудность совершенствования женской жизненной силы. Так как восстановление жизненной силы у женщины заключается в месячных, то если не заниматься преобразованием месячных, как тогда сохранить жизненную силу? [20, с. 534].

Итак, согласно процитированному отрывку, Луна является символом женского начала и символом месячных, которые, как и Луна, убывают и снова возникают каждый лунный месяц. Когда девушка молода, крови и *ци* достаточно, но постепенно Совершенная кровь и Изначальное *ци* убывают и исчерпываются. Их растрата является причиной увядания и смерти. Поэтому женщина должна сделать так, чтобы ее месячные не претерпевали изменений, потому что ее жизненная сила (*мин* 命) заключена в месячных. Что касается «женской алхимии», в ней менструальная кровь женщины — основной компонент для создания «киновари» или «бессмертного эмбриона». Поэтому в методе «обезглавливания Красного дракона» речь идет не о прекращении месячных, а о том, чтобы кровь не выливалась в виде месячных, так как она становится непригодной для «алхимического преобразования». Вместе с этим, «грязную» *иньскую* кровь нужно очистить и превратить в чистое *янское ци*, которое и станет так называемой «киноварной основой» для возвращения духа-*шэнь*. И это только первый этап «обращения к *сяньскому*», на котором женщина трансформирует свое тело и «природные особенности» (т. е. физиологические свойства). Следующий шаг к «бессмертию» — «очищение основного первоначала» или «основы», т. е. работа с дыханием-*ци*. Тексты по «женской алхимии» предупреждают, что если в процессе практики даоска не будет достаточно прилежно выполнять методы контроля за дыханием, то *ци* рассеется и кровь снова начнет выливаться наружу, тогда «основа киновари» разрушится (что можно сравнить с выкидышем при беременности, только потерян будет плод «бессмертного эмбриона»).

В символах триграмм мужчина будет представлен триграммой *Ли* (Огонь), которая в своей Посленебесной позиции (согласно квадратно-круговому расположению триграмм по Вэнь-вану) занимает место триграммы *Цянь* — Неба, а женщина — триграммой *Кань* (Вода), занявшей место триграммы *Кунь* — Земли. Как указывает А.И. Кобзев, «*Ли* и *Кань* — вторая и единственная после *Цянь* и *Кунь* пара внутренне симметричных и находящихся друг к другу в самой сильной противоположности (*дуй*) триграмм. Наличие в каждой из них противоположной черты, т. е. качества другого “пола”, делало их более точными символами реальных мужчин и женщин, нежели однородные *Цянь* и *Кунь*. Теоретически они также полностью соот-

ветствовали идее присутствия в *инь* зародыша *ян* и наоборот, служившей главным основанием для алхимической трансмутации противоположенных веществ...» [16, с. 456].

Эти космологические особенности оказали влияние на различия мужской и женской практики, которые стали активно обсуждаться в даосских сочинениях для женщин. В «Дополнении к “Методам женской алхимии”» (Фулу нью дань фа 附录女丹法) говорится:

男子以陽生為火。火回就水成功。女人陰生為水。水回就火成功。何為陰生。陰生者潮信是也。男子煉氣。女人煉形。男降白虎。女斬赤龍。虎者神而氣也。赤龍者精而血也。男子陽生在子。女人陰生在午。子乃腎經。午乃心經。午是陰之根。子是陽之苗。男子外陽而內陰。女人外陰而內陽。男子奪外陽以點陰。女人奪外陰以點陽。此乃女人修仙之道。

- Мужчина рассматривает зарождающийся *ян* как Огонь: когда Огонь возвращается, Вода достигает завершения;
- Женщина рассматривает зарождающуюся *инь* как Воду: когда Вода возвращается, Огонь достигает завершения. Что означает «зарождающаяся *инь*»? Зарождающаяся *инь* это «послание о приливе» — *чао синь* 潮信 (т. е. «послание о месячных» (*юэ синь* 月信) — И.Б.);
- Мужчина очищает дыхание (*лянь ци* 煉氣), женщина очищает физическую форму (*лянь син* 煉形);
- Мужчина укрощает Белого тигра (*сян бай ху* 降白虎), женщина обезглавливает Красного дракона (*чжань чи лун* 斬赤龍);
- Белый тигр — дух-*шэнь* и дыхание-*ци*, Красный дракон — эссенция-*цзин* и кровь-*сюэ*;
- Для мужчины периодом зарождения *ян* является [циклический знак] *цзы* 子 (с 23 до 1 ч.), для женщины периодом зарождения *инь* является [циклический знак] *у* 午 (с 11 до 13 ч.);
- [Циклический знак] *цзы* связан с Каналом почек (*шэнь цзин* 腎經), [циклический знак] *у* связан с Каналом сердца (*синь цзин* 心經);
- [Циклический знак] *у* — корень *инь*, [циклический знак] *цзы* — ростки *ян*;
- Мужчина — *ян* снаружи и *инь* внутри, женщина — *инь* снаружи и *ян* внутри;
- Мужчина захватывает «внешний *ян*», чтобы стимулировать *инь*, а женщина захватывает внешнюю *инь*, чтобы стимулировать *ян*¹⁴.

Таков путь возвращения в себе *сяньского*, присущий женщине [21, с. 301–302].

¹⁴ Имеется в виду, что Огонь стимулирует движение Воды и наоборот.

В сочинениях по «женской алхимии» для обозначения месячных используется не только «Красный дракон» (*чи лун* 赤龍), но и другие термины, такие как: «кровь месячных» (*юэ сюэ* 月血), «месячный цикл» (*юэ цзин* 月經), «красный канал» (*чи май* 赤脈), «месячная» или «лунная вода» (*юэ шуй* 月水) и т.д. Также употребляется термин «Небесная вода» или «Небесная десятица» (*тянь гуй* 天癸), где иероглиф «тянь» (Небо) символизирует наличие «ян в инь» и указывает на момент, в который можно извлечь *янскую* черту из двух *иньских*. Что касается второго иероглифа — «гуй» (десятый циклический знак, символизирующий Воду), то он олицетворяет «*инь* в *инь*», т. е. *иньскую* черту между двумя *иньскими* и символизирует начало месячных. Если месячные уже начались, то *иньская* энергия менструальной крови больше не может использоваться для преобразования в *янскую*. Поэтому тексты по «женской алхимии» указывают, что начинать «обезглавливать Красного дракона» нужно непосредственно перед приходом месячных, пока *иньская* кровь еще содержит частицу *ян*.

Когда у женщины должны прийти месячные, то за день до их начала обязательно будет «послание о месячных» (*юэ синь* 月信). Иероглиф «синь» указывает на прибытие «послания», которое сообщает симптомами о начале месячных. Другие его обозначения в текстах «женской алхимии» — «вестница» (*синь шуй* 信水) и «послание о приливе» (*чао синь* 潮信). Если в это время их приход повернуть вспять, тогда можно будет создать «киноварь». Таким образом, появление «послания о месячных» является решающим временем для создания «киновари» у женщин. Когда ощущается боль в пояснице, появляется чувство тревоги, не хочется принимать пищу, то нужно приступить к «обезглавливанию Красного дракона». Тогда можно очистить кровь и преобразовать ее в дыхание-*ци* (*лянь сюэ хуа ци* 煉血化氣), и через какое-то время регулы сами прервутся. Время с 11 до 13 часов, на которое приходится циклический знак у 午, считается наиболее подходящим для женской практики.

Связь космологической символики и практических методов, а также их различие для мужчин и женщин продолжает рассматриваться в «Иллюстрированном разъяснении женского мастерства самоочищения и восстановления киновари» (*Нюй гун лянъ цзи хуань дань ту шо* 女功煉己還丹圖說):

午是陰之根，子乃陽之苗。”男子外陽而內陰，女子外陰而內陽。男子奪外陽而點內丹，女子奪內陰而點外丹也。女子行功，第一要明采身中之陰，補身中之陽。陽者，精與炁也。陰者，神與血也。

[Циклический знак] у 午 это корень *инь*, [циклический знак] цзи 子 это ростки *ян*.

Мужчина снаружи *ян*, а внутри *инь*, женщина снаружи *инь*, а внутри *ян*. Мужчина отбирает снаружи *ян* и добавляет к «внутренней киновари», женщина отбирает изнутри *инь* и добавляет к «внешней киновари». В женской практике нужно извлечь из себя *инь* и восполнить в себе *ян*. *Ян* — это эссенция-*цзин* и дыхание-*ци*, *инь* — это дух-*шэнь* и кровь-*сюэ* [22, с. 430].

Так как мужчина снаружи *ян*, то он добавляет две *янские* черты к *янской* черте триграммы *Кань* (Вода), чтобы образовать триграмму *Цянь* (Небо), состоящую из трех *янских* черт. Женщина снаружи *инь*, поэтому она добавляет *иньскую* черту триграммы *Ли* (Огонь), чтобы образовать триграмму *Кунь* (Земля), состоящую из трех *иньских* черт.

Согласно М. Эспозито, «женщина работает таким образом, чтобы извлечь настоящий *инь* внутри *Ли* чтобы восстановить свою природу чистого *инь* или *Кунь*, в то время как мужчина работает над настоящим *ян* внутри *Кань* чтобы восстановить свою природу чистого *ян* или *Цянь*. Мы, следовательно, [говорим] о присутствии доли Огня женского рода или “Водянистого огня”, который скрывается в груди женщины и, под влиянием его внутренней *иньской* черты, стремится к тому, чтобы спуститься, и, с другой стороны, о мужской Воде или “Огненной воде”, которая скрывается в тестикулах мужчины, и которая, под влиянием ее внутренней *янской* черты, наоборот стремится к тому, чтобы подняться» [5, р. 220].

Почему женщина работает с триграммой *Ли*, которая, согласно космологическим представлениям, присуща мужчине, а мужчина — с триграммой *Кань*, олицетворяющей женщину? Как упоминалось в предыдущем источнике, циклический знак *цзы* связан с почками, а циклический знак *у* связан с сердцем. Согласно учению «внутренней алхимии», жидкости сердца (*синь е* 心液) относятся к *янскому* началу, а *ци* почек к — *иньскому*. Жидкости сердца принадлежат к стихии Огня и соответствуют триграмме *Ли* (между двумя *янскими*, цельными чертами находится одна *иньская*, прерванная), свойство огня — вздыматься вверх, *ци* почек принадлежат к стихии Воды и триграмме *Кань* (между двумя *иньскими* чертами одна *янская*), свойство воды — стекать вниз. В естественных условиях эти физические явления никогда не смогут пересечься. А в «даосской алхимии» нужно сделать так, чтобы жидкости сердца и *ци* почек друг с другом соединились. Тогда Изначальное *ци* начнет бурлить-клубиться (*инь юнь* 氤氲) подобно его состоянию до Великого предела (*Тай цзи* 太極), еще не разделенное на *инь* и *ян*. Как только дыхание-*ци* соберется, а дух-*шэнь* спустится, образуется Киноварное снадобье. Это и будет означать возвращение человека от Посленебесного (*хоу тянь* 後天) к Преждеднебесному (*сянь тянь* 先天) состоянию всего сущего в первоиздан-

ном хаотичном единстве, которое символизирует триграмма *Цянь* (Небо) из трех сплошных *янских* черт, означающая «чистый *ян*» (*чунь ян* 純陽) или «бессмертие».

Об этом говорится в сочинении «Суть женской алхимии» (*Нюй дань цо яо* 女丹撮要):

又女子內陽外陰，先須斬赤龍以全其體，則坎化為乾矣。然後用男子之工，修之一年即得以金丹在其中，故也。

Сказано, что женщина внутри *ян*, а снаружи *инь*. Прежде всего ей нужно обезглавить Красного дракона, чтобы восстановить целостность своего тела и тогда [триграмма] *Кань* (Вода) совершит превращение в [триграмму] *Цянь* (Небо). После этого [она] использует те же упражнения, что и мужчина. Совершенствуясь в течение одного года, вскоре создаст в себе золото и киноварь (*цзинь дань* 金丹) [23, с. 512].

Как указывал Е.А. Торчинов, «внутренняя алхимия, направленная на обретение бессмертия, стремится, исходя из закономерности Посленебесного порядка, восстановить несущий бессмертие Прежденебесный порядок» [18, с. 368]. Механизм Посленебесного и Прежденебесного порядка разъясняется в «Книге преобразований» (*Хуа шу* 化書) даосского деятеля конца эпохи Тан Тань-цзы 譚子:

“虛化神，神化氣，氣化血，血化形，形化嬰，嬰化童，童化少，少化壯，壯化老，老化死。”此言順則成人。若達道之士，能逆而行之，使血化氣，氣化神，神化虛，則成仙矣。

«Пустота преобразуется в дух-*шэнь*, дух-*шэнь* преобразуется в дыхание-*ци*, *ци* преобразуется в кровь, кровь в тело, тело в ребенка, ребенок в юнца, юнец в молодого, молодой во взрослого, тот в старика, старик в мертвеца». В соответствии с вышесказанным, тогда свершится [Путь] человека. Если же постиг Дао-Путь, то можно пойти вспять и кровь преобразовать в *ци*, *ци* в дух, дух в Пустоту, тогда свершится [Путь] небожителя-*сяня* [11, с. 157].

Чэнь Ин-нин поясняет: «Посленебесное *ци* во “внутренней алхимии” называют Водой; Прежденебесное *ци* во “внутренней алхимии” называют Металлом. Согласно [теории] Пяти элементов (*у син* 五行), Металл может порождать Воду, потому Прежденебесное превращается в Посленебесное. А во “внутренней алхимии” применяют обратное преобразование и используют Воду, чтобы воспроизвести Металл, так из Посленебесного восстанавливается Прежденебесное. Прежде это называли “Девятью круговращениями восстановить киноварь” (*цзю чжуань хуань дань* 九轉還丹), где девять — это предельное число *ян*, или число Золота-Металла, поэтому

и называют “восстановление девятки”, а не потому, что ограничивают круговращения [киновари] девятью циклами» [11, с. 157].

Согласно учению «внутренней алхимии», для того, чтобы стать Небожителем-сянем 仙, даосу нужно восстановить (хуань 還) изначальное (юань 元), т. е. Прежденебесное состояние Трех сокровищ (сань бао 三寶) своего тела — эссенции-цзин 精, дыхания-ци 氣 и духа-шэнь 神, которым он обладал до рождения. Для этого он сначала должен «очистить цзин и преобразовать его в ци» (лянь цзин хуа ци 煉精化氣). Процесс трансформации эссенции-цзин в дыхание-ци получил название «Великое янское начало очищает дыхание-ци» (Тай ян лян ци 太陽煉氣). Когда эссенция-цзин обращается вспять и больше не изливается наружу, это называется «укрошение» или «подчинение Белого тигра» (фу бай ху 伏白虎) и отмечается уменьшением тестикул. Затем мужчина преступает к «очищению ци и преобразованию его в дух-шэнь» (лянь ци хуа шэнь 煉氣化神) и «очищению духа-шэнь и преобразованию его в пустоту-отсутствие» (лянь шэнь хуа сюй 煉神化虛). В результате инверсии этих трех составляющих посредством «совершенствования» (сю 修) и «очищения-переплавки» (лянь 煉/鍊) практикующий получает Прежденебесные Изначальный цзин (юань цзин 元精), Изначальное ци (юань ци 元炁) и Изначальный шэнь (юань шэнь 元神), соединение которых воедино образует его новое тело из «пустоты и света», состоящее из «чистого» начала ян (чунь ян 純陽) — «бессмертный» дух (ян шэнь 陽神) и становится Небожителем-сянем.

Для того, чтобы стать сянем, женщина, также как и мужчина, стремится получить «чистый» янский дух, однако, из-за космологических и физиологических различий женская практика отличается от мужской на первом этапе «внутриалхимического» процесса. Согласно даосским представлениям, женское тело имеет слабую, влажную конституцию, принадлежащую мутному, грязному иньскому началу, которое воплощается в менструальной крови. Поэтому, вместо того, чтобы очищать эссенцию-цзин и преобразовывать ее в дыхание-ци, женщина очищает менструальную кровь — «обезглавливает Красного дракона» (чжань чи лун 斬赤龍, дуань чи лун 斷赤龍) и преобразовывает ее в ци (лянь сюэ хуа ци 煉血化氣). Различия в выполнении «алхимической работы» (дань гун 丹功) у мужчин и женщин зафиксированы в «Обсуждении различий и общих черт в алхимическом мастерстве мужчин и женщин» (Нань нью дань гун и тун бянь 男女丹功異同辨):

男子陽從下洩，女子陽從上升，男子體剛，女子體柔。男子用丹田陽精，常常保守，不致外洩，積之既久，用火煅煉，使精化為氣，氣化為神，神化為虛，由漸而進，工完了道飛升。若女子則不同，女子乃是陰濁之體、血液之軀，用乳房靈脂，變化氣質，久久運煉，自然

赤反為白，血化為氣，血既化氣，仍用火符煅煉，亦能氣反純陽，了道歸真。

У мужчины *янское* начало стремится стечь вниз, у женщины *янское* начало стремиться подняться вверх. Мужское тело твердое, женское тело мягкое. Мужчина [начинает работу] с *янской* эссенцией в [нижнем] Киноварном поле. Он регулярно сохраняет ее [там], не давая ей излиться наружу. Он длительное время накапливает ее, а затем, с помощью «огня» раскаляет¹⁵ и очищает, заставляя эссенцию-*цзин* совершить преобразование в дыхание-*ци*, дыхание-*ци* совершить преобразование в дух-*шэнь*, дух-*шэнь* совершить преобразование в отсутствие-пустоту. Постепенно продвигаясь вперед, завершит упражнения, пройдет свой Дао-Путь и вознесется в Небеса. Что касается женщины, то ее принципы [совершенствования] отличаются. Женщина представляет собой грязное *иньское* начало, ее тело состоит из крови и жидкости. Используя Чудесный жир (лин чжи 靈脂)¹⁶ грудей она изменяет качество своего дыхания-*ци*. В течение продолжительного времени перемещает и очищает его, и самоестественно красное обратится в белое — кровь совершит превращение в *ци*. Как только кровь превратилась в *ци*, только тогда [женщина] с помощью «огня и амулета» (хо фу 火符)¹⁷, обжигая и закаляя его, также [как и мужчина] сможет обратить *ци* в чистый *ян*, завершить Дао-Путь и возвратиться к Совершенству (т. е. к своему Преждеднебесному состоянию — И.Б.) [24, с. 167].

Вследствие этой алхимической трансмутации происходят изменения в ее физиологии — грудь становится плоской как у мужчины, месячные прекращаются и Красный дракон превращается в Белого феникса (*чи лун хуа бай фэн* 赤龍化白鳳), т. е. в бесцветное жидкостное начало-*цзин* 精. Этот процесс получил название «Великое *иньское* начало очищает форму» (*Тай инь лян син* 太陰煉形). Только после того, как ее тело «очистилось» от грязных секретов — менструальная кровь была преобразована в *ци*, даоска может начинать работу с дыханием — «очищать основное первоначало» (*лян бэнь*

¹⁵ Раскаливание огнем — символическое обозначение дыхательных упражнений, которыми сопровождается очищение эликсира в теле даоса.

¹⁶ Чудесный жир — это так называемое «грудное молоко» (*жу чжи* 乳汁).

¹⁷ Огонь и амулет — символическое обозначение *ци* сердца (символом которого является Огонь и начало *ян*) и *ци* почек (символом которого является Вода и начало *инь*). Таким образом, в данной фразе «амулет» это символическое обозначение Воды. В «женской алхимии» использование «огня и воды» необходимо для закрепления результатов метода «обезглавливания Красного дракона».

юань 煉本元) и в дальнейшем ее практика не будет иметь особых отличий от мужской.

夫形者，天地之所生，父母之所養；稟五行之氣而成；感陰陽之變而產。未受此身，先具此形，是形之與性命相生相感，而有得焉。然形既為我有，何必用煉？女子之體原屬陰濁，不若男子之體實秉陽剛，苟不陶煉不能使血還為氣，如何孕得出先天？產得出真氣？若不得真氣，仍然一片純陰，又焉能復得了還丹？成得了大道？故女子之形，是必先煉而後可。

Форма (*син* 形) — это то, что Небо и Земля породило, отец и мать вскормили, получило *ци* Пяти элементов (*у син* 五行) и завершилось, ощутило перемены начал *инь* и *ян* и на свет появилось. Еще не получив это тело (*шэнь* 身), [ты] уже обладала этой формой (*син*). Эта форма дает внутренней природе (*син* 性) и жизненной силе (*мин* 命) друг друга порождать, друг в друге возникать... «Если у меня уже есть форма, зачем нужно заниматься очищением (*лянь* 煉)»? Исток женского тела происходит из грязного *иньского* начала. Если полностью не приобретет *янскую* твердость, присущую мужскому телу, если его не обжигать и не выплавлять, то не сможешь заставить кровь обратиться в *ци*. Как тогда, забеременев [бессмертным эмбрионом], получить Прежденебесное? Родив, извлечь Совершенное *ци*? Если не извлечешь Совершенное *ци*, по-прежнему целиком [останется] чистейший *инь* (*чунь инь* 純陰). Каким образом тогда сможешь осуществить восстановление киновари (*хуань дань* 還丹)? Как свершишь великий Даопуть? Поэтому женщине необходимо сначала очистить форму (*лянь син* 煉形) и после этого [она] сможет [обрести Дао] [25, с. 457].

Выражение «очистить физическую форму» означает «скрыть свою форму» (*инь син* 陰形), т. е. полностью нивелировать внешние половые различия между мужчиной и женщиной, приближаясь, таким образом, к андрогинному идеалу, соединяющему воедино и приводящему в гармонию два противоположных начала — *инь* и *ян*.

夫形何以煉？當其坐時，用神機運動，候口中液滿，微漱數遍，俟其清澄，然後用鼻引清氣，隨同玉液嚥然咽下重樓，入於心舍下降黃房，至關元血海而止，略凝一凝，從血海運至尾閭，升上夾脊，透頂門逕入泥丸，仍從泥丸復行下降至兩乳間而止，停聚良久，使津化為氣，是為一轉。如是者三三轉既畢，方用兩手運兩乳迴轉三十六轉畢，以兩手捧至中間，輕輕運至血海而止，仍又依前運煉一番，三轉三番，共得九轉鍊形。倘女子沉潛莊重，行之不過百日，而形已煉成，長生有路矣。大丹可期。

Как очищать форму? Во время сидения [в созерцании] используй движение Чудесного механизма (*шэнь цзи* 神機)¹⁸ и подожди, пока рот наполнится жидкостью (*е* 液). Чуть-чуть прополощи его весь, пока она не станет чистой и прозрачной. После этого втяни носом чистое *ци*. Вместе с этим сглотни Нефритовую жидкость (*юй е* 玉液)¹⁹, проглотив, спусти по Многоярусной пагоде (*Чун-лоу* 重樓)²⁰. Введи в Палаты сердца (*Синь-шэ* 心舍)²¹, опусти вниз в Желтые покои (*Хуан-фан* 黃房)²². Доведи до начала Заставы (*Гуань-юань* 關元) и Моря крови (*Сюэ-хай* 血海)²³ и останови. Ненадолго задержи [ее там] и из Моря крови перемести к [заставе] *Вэй-люй* 尾閭²⁴. Затем подними вверх к [заставе] *Цзя-цзи* 夾脊²⁵, проведи через [точку] *Дин-мэнь* 頂門²⁶ и введи во [дворец] *Ни-вань* 泥丸²⁷. Снова начинай передвигать из [дворца] Ни-вань, опуская вниз до области между грудей и останови [там]. Надолго приостанови собирание [жидкости], сделав так, чтобы слюна преобразовалась в *ци*. Это и есть один кругооборот. Точно также [сделай] трижды три оборота и закончи. Только тогда обеими руками вращай груди, 36 кругооборотов. Закончив кругообороты, придерживай руками в середине²⁸. Немного [*ци*] перемести до Моря крови и остановись. Еще

¹⁸ Чудесный механизм — в данном сочинении образное название языка, которым перемешивается слюна во рту.

¹⁹ Нефритовая жидкость — слюна.

²⁰ Многоярусная пагода — трахея.

²¹ Палаты сердца — собственно, сердце как таковое.

²² Желтые покои — другое название сакральной области тела, известное как Желтый дворик (*Хуан-тин* 黃庭), расположенной в среднем Киноварном поле (*чжун Дань-тянь* 中丹田).

²³ Море крови — образное название матки, также именуемой «Дворец детей» (*Цы-гун* 子宮).

²⁴ Застава *Вэй-люй* — досл. Хвостовые врата. Первая из трех застав, расположенных вдоль позвоночника. Находится в области копчика.

²⁵ Застава *Цзя-цзи* — досл. Щипцы. Вторая застава, расположенная между лопаток.

²⁶ Застава *Дин-мэнь* — досл. Врата на макушке.

²⁷ Дворец *Ни-вань* — досл. Глиняный шарик. Название одного из Девяти дворцов головного мозга. В данном тексте обозначает сакральную область в головном мозге в целом.

²⁸ Чэнь Ин-нин поясняет: «Смысл “придерживать руками в середине” в том, что обе груди сжимаются в ладонях как мяч, не позволяя им свешиваться вниз, к тому же обе груди сжимаются с боков к центру, что не позволяет им расходиться в стороны. Одновременно дух-*шэнь* мысленно помещается между грудей, где расположена [область] *тань-чжун*, а 36 вращений — это руками легонько 36 раз по кругу гладить каждую грудь, а не перемещать по кругу. Сами груди остаются на месте, а не передвигаются по сторонам. Молодым женщинам этот метод не нужен» [11, с. 187].

раз перемести и очисти. Три кругооборота по три раза — всего и получится «Девять кругооборотов очищают форму» (*цзю чжуань лян син 九轉鍊形*). Если женщина проникнет [в этот метод] со всей серьезностью, то пройдет не более ста дней и форма уже очистится-переплавится, путь к долгой жизни обретется и можно надеяться [получить] Великую киноварь [25, с. 457].

Метод «Великое *иньское* начало очищает форму» (*Тай инь лян син 太陰煉形*) также описан в сочинении «Суть женской алхимии» (*Нюй дань цо яо 女丹撮要*):

使心靜息調而後凝神入炁穴。(在兩乳間心窩上)將兩手交叉捧乳，輕輕揉摩三百六十遍，將氣自下丹田微微吸起二十四口，仍用手捧乳返照調息，久久自然真息往來，一開一合，養成鄴鄂，神氣充足，真陽自旺，其經水自絕，乳縮如男子，是謂斬赤龍。如此久久行持后，不必捧乳吸氣，只凝神於炁穴，迴光返照是謂玄牝之門也。真息悠悠，虛極靜篤，陽氣薰蒸河車逆轉，萬朵紫雲朝玉宇，千條百脈種泥丸，自覺一點靈光，不內不外，由下田上升絳宮泥丸，下重樓歸於金胎神室。十月工夫陽神出現，與男子同功無彼此之別也。

Успокой сердце и выровни дыхание, а затем сосредоточь дух и направь его в Логово *ци* (*Ци-сюэ 炁穴*) (оно находится между грудей, выше солнечного сплетения). Скрестив руки, придерживай груди и легонько массируй [обе груди] 360 раз. Когда *ци* само спустится в Киноварное поле, неглубоко вдохни и выдохни ртом 24 раза. По-прежнему руками придерживая груди, возврати [*ци*] обратно и отрегулируй дыхание. Долго-долго Совершенное дыхание будет приходить и уходить. Раз открылось, раз закрылось (образно о вдохе и выдохе — И.Б.). Так и Изначальный дух вскормится, да дух-*шэнь* и дыхание-*ци* переполнятся, Совершенное *янское* начало самоестественно будет в изобилии, месячные сами прервутся, и груди уменьшатся, уподобившись мужским. Это то, что называют «обезглавить Красного дракона». Также, после долгого времени применения [этого метода] уже не нужно придерживать груди, делая вдох, только сосредоточить дух в Логове *ци*, где [он] засияет отраженным светом. Это то, что называют «врата Сокровенной женственности» (*Сюань-пинь чжи мэнь 玄牝之門*)²⁹. Совершенное дыхание станет едва различ-

²⁹ Сокровенная женственность — то же самое, что Дворец детей (*Цзы-гун 子宮*). Однако в «даосской алхимии» считается, что эта полость не материальна и только во время «очищения киновари» (*лян дань 煉丹*) возникает некое подобие ее образа. Как пояснял Е.А. Торчинов: «Под сокровенным (темным, черным) понимается Небо и соответственно *ян ци*, а под женственным — Земля и *инь ци*» [18, с. 395]. В «Алхимических

мым, в пустоты предельности, в подлинной неподвижности поднимутся пары *янского ци*, Водяное колесо (Хэ-чэ 河車)³⁰ повернется вспять, десять тысяч цветов и пурпурных облаков появятся утром в Нефритовых чертогах, тысячи прутьев и прожилок прорастут во [дворце] Глиняного шарика (Ни-вань 泥丸). И тогда ты ощутишь, как одна искра одухотворенного света (лин гуань 靈光) не внутрь и не наружу [не стремится], а из нижнего Киноварного поля поднимается вверх, в Вишневый дворец (Цзян-гун 絳宮)³¹, [и оттуда проходит] во [дворец] Глиняного шарика, [затем] спускается вниз по Многоярусной пагоде (Чун-лоу 重樓) (т. е. трахее — И.Б.), возвращается к Золотому эмбриону (*цзинь тай* 金胎) в Покои духа (Шэнь-ши 神室)³². Десять лунных месяцев выполняя упражнение это и *ян шэнь* появится. У мужчин выполнение этого метода не имеет каких-либо отличий [23, с. 236].

Рассмотренные примеры метода «Великое *иньское* начало очищает форму» свидетельствуют о важнейшем месте груди, которое ей отводится в женской практике:

— Грудь — символ персика бессмертия, которыми Матушка-владычица Запада — Си-ван-му 西王母 угощала императора У. Грудь покрыта кожей как персик и скрывает в себе *янское* дыхание-*ци*, словно косточку (в *инь* содержится *ян*).

— Согласно представлениям традиционной китайской медицины, у женщины менструальная кровь зарождается в груди. Считалось, что после родов эта кровь превращалась в грудное молоко.

наставлениях [по традиции] Чистой тонкости» (Цин вэй дань цзюэ 清微丹訣) даосской школы Божественных небес Чистой тонкости (Цинвэй шэньсяо пай 清微神霄派) поясняется: «Врата Сокровенной женственности (Сюань-пинь чжи мэнь 玄牝之門) находятся между двумя почками. Они именуются “Великое море” (да хай 大海), еще это “Слабая вода” (жо шуй 弱水), они расположены в [нижнем] Киноварном поле. Слева [от них] синее, справа белое, сверху красное, внизу черное, в центре желтое. Мужчины хранят там эссенцию-*цзин*, женщины хранят там кровь. Это место, где зачинают и вынашивают [ребенка], это исток [из которого происходит] человек, так же это источник Пяти *ци* (т. е. *ци* Пяти внутренних органов (у цзан 五臟) — И.Б.). 玄牝之門, 在兩腎中間, 名曰大海, 又為弱水, 其為丹田. 左青右白, 上赤下黑中黃. 男以藏精, 女以藏血, 乃孕毓之地, 為人根本, 五炁之元始也。 [26, с. 8]

³⁰ Водяное колесо (или Речная повозка) — здесь символическое обозначение круговорота Изначального *ци*, который подобен вращению колес на водяной мельнице.

³¹ Вишневый дворец (он же Багряный дворец) — сердце.

³² Покои духа — область в груди, где происходит «вскармливание» бессмертного эмбриона.

— В даосских методах совершенствования для женщин прерывание менструального цикла («обезглавливание Красного дракона») связано с символической беременностью «бессмертным эмбрионом». В результате такой «беременности» менструальная кровь преобразуется в «грудное молоко», которым будет «вскармливаться» «бессмертный эмбрион». Это символическое «вскармливание грудью», как считали даосы, приводит к уменьшению груди.

— В «женской алхимии» «грудное молоко» — это менструальная кровь, которая преобразовалась в бесцветную эссенцию. Другие обозначения в текстах «женской алхимии» — Молочный ручей (*жу си 乳溪*), Чудесный жир (*лин чжи 靈脂*) и Белый феникс (*бай фэн 白鳳*).

— Грудь — место актуализации *янского ци*, а Море крови — грязной *иньской* крови, которая выливается как месячные. Из *иньской* крови надо извлечь *янское ци* («внутри *инь* содержится *ян*»). Его извлечение и будет символизировать уменьшение груди.

— В грудь поступают сверху секреты сердца и легких, снизу — печени и почек, затем, преобразуясь в кровь, попадают в матку или Море крови. Левая грудь соединена с печенью, правая — с легкими, Молочный ручей с сердцем и почками.

— Растрата *янского ци* напрямую связана с убывание крови в виде месячных. Остановка менструации и утечки грязной *иньской* крови приводит к увеличению духовной энергии и чистого *янского* дыхания-*ци*. Женщина становится как девочка-подросток, у которой еще не было месячных.

— Причина прекращения месячных у женщин и уменьшения *ци* заключается в застое крови и секретов в Двойной заставе, которые вместо того, чтобы превращаться в менструальную кровь, попадают в печень и преобразуются в кишечную кровь. Устранение этих застоев, которые не дают *ци* и крови свободно циркулировать в теле, приведет, как считали даосы, к восстановлению «Красного дракона» и возобновлению месячных.

Именно поэтому в традиции «женской алхимии» уделяется особое внимание массажу груди. Один из методов, включающий массаж груди, описан в «Женском мастерстве совершенствования и очищения из “Книги-основы Цяо-яна”» («Цяо-ян цзин» *ньюй гун сю лян* 樵陽經女功修煉). В нем массаж груди необходимо производить перекрещенными руками в количестве двадцати кругооборотов:

使心靜息調，而後凝神入於氣穴，將兩手交叉捧乳，輕輕揉摩二十遍，將氣自下丹田微微吸起三十六口，…久久自然真氣往來，一開一闔，養成鄴鄂，神氣充足，真陽自旺，經水自絕。

Сделай так, чтобы сердце успокоилось, а дыхание стало ровным, а после сосредоточь дух-шэнь и введи в Пещеру ци. Скрестив руки, придерживай груди, слегка массируя их 20 раз. Когда дыхание-ци само опустится в Киноварное поле, неслышно вдохни 36 раз. <...> Какое-то продолжительное время Совершенное ци будет самоестественно приходить и уходить, раз раскрылось, раз закрылось (обр. в знач. вдоха и выдоха — И.Б.), так и вскормишь инь е (здесь — означает Изначальный дух — И.Б.). Дух и ци восполнятся, Совершенное янское начало само преисполнится, регулы сами прервутся [27; 13, с. 50]).

Еще один способ массажа приведен в главе «Грудь» из «Десяти правил правильного пути женского совершенствования [по традиции] Матушки-владычицы Запада» (Си-ван-му нью сю чжэн ту ши цзэ 西王母女修正途十則):

若欲化血返白，莫如意注溪房，口齒緊咬加意，虛寂心念，炁自歸溪達房，加用兩掌分揉兩乳，先緩后急，先輕后重，其行百四零四，炁泉倍旺，加意後退分注兩腰，更以目神分率炁旋左右，其成七十有二息，必得炁烘若灸，更以意導繞輪不計其數，必得下極若沸，則此赤化新白，必自化氣穿閭升脊踰枕透谷。斯時內現三山玄圖，不如淨境急須從事忘忘，忽又冥冥成夜，我自寂守久之，必自得有電擊雷轟，露灑若注，華池充滿，咽不勝咽，油然降闕達臍，遍體清和，吾仍寂體以視之，如是百日不間，兩乳中壯者平如小子，兩乳中空者實若核桃，一如處子。

Если хочешь преобразовать кровь и вернуть белое, нет ничего лучше, чем мысленно сосредоточиться на [Молочном] Ручье и на груди. С особой тщательностью плотно сомкни зубы во рту, сделай пустыми и тихими сердце и мысли. Тогда дыхание-ци само преобразуется в Ручей и растечется по груди. Затем надо обеими ладонями по отдельности поглаживать груди. Сначала медленно, потом быстро, сначала слегка, потом сильнее. Сделай так 144 раза и источник дыхания-ци восполнится многократно. Вместе с этим, мысленно отведи [дыхание-ци] назад и раздельно сосредоточь по обеим сторонам поясницы. Еще больше сосредоточив взгляд, раздельно заставь дыхание-ци вращаться слева и справа, пока делаешь 72 вдоха, до тех пор, пока ци не станет горячим, как если бы его нагрели. Затем мысленно направь [ци в область пупка] и вращай по кругу, а сколько раз — не важно. Когда в самом низу [живота ты почувствуешь жар], как при кипении [воды], тогда красное преобразуется и снова станет белым. Оно непременно само преобразуется в ци, пробьет [Заставу Вэй]-люй, поднимется до [Заставы Цзя]-цзи, переправится через [Заставу

Юй]-чжэнь³³, проникнет в [Небесную] долину³⁴. Если в это время перед внутренним взором предстанут Три горы и [Небесный сад] Сюаньпу 玄圃³⁵, поторопись придать их забвению, так как это не настоящее место [где небожители обитают]. Когда внезапно опять потемнеет и стихнет, как ночью, тогда и в самой себе долго оберегай покой, пока сами собой не раздадутся удары молнии и раскаты грома. Тогда ароматная эссенция польется ручьем. Она наполнит до краев Цветочный пруд (Хуа-чи 华池)³⁶ — глотаешь — невозможно [все] проглотить. [Чудесный] жир сам спустится [из груди] через [Красные] врата и дойдет до пупка. Все тело чисто и безмятежно. Продолжай неподвижно созерцать свое тело. Если таким образом [делать это упражнение] 100 дней подряд, то та, у которой груди были большие, станут плоскими как у маленькой девочки. Та, у которой груди были пустыми, станут упругими как косточка персика, совсем как у юной девушки [20, с. 537].

Другой способ массажа груди представлен в «Иллюстрированном разъяснении женского мастерства самоочищения и восстановления киновари» (Нюй гун лянъ цзы хуань дань ту шо 女功煉己還丹圖說). Его следует начинать с правой груди и только потом переходить к левой, массируя каждую грудь по 12 раз. К массажу груди нужно прибавить массаж живота и пупка, выполняя поглаживание этой области тела по 36 раз. Затем даоска 3 раза проглатывает образовавшуюся слюну и погружается в самосозерцание. В это время она должна полностью отрешиться от внешнего мира, чтобы достичь абсолютного покоя во всем теле. Если женщина будет выполнять это упражнение каждый день в полдень и в полночь, то через месяц, как обещает источник, Красный дракон будет «обезглавлен».

先將右乳揉轉十二次，后揉左乳十二次，摩臍腹三十六次，口中咽津液三次，咽畢，仍照前迴光返照，虛極靜篤以守之。如此每日子午二時行持不怠，不上一月自有動機，則可采煉。至真陰盡化為陽炁，乳頭縮而赤龍斬，變成男體，則真陰鍊形之功畢矣。

Сначала поглаживай по кругу правую грудь 12 раз, потом поглаживай левую грудь 12 раз. Разотри пупок и живот 36 раз. Во рту проглотить слюну 3 раза, когда полностью [всю слюну] проглотишь, <...> сохраняй предельную отрешенность и глубокую тишину. Если упражнение

³³ Застава Юй-чжэнь — досл. Нефритовая подушка. Третья застава на позвоночном столбе, находится у основания черепа.

³⁴ Небесная долина — образное название головы.

³⁵ Три горы и Небесный сад Сюаньпу — вотчина Небожителей.

³⁶ Цветочный пруд — образное название ротовой полости.

это будешь выполнять каждый день без перерыва, в часы *цзы* и *у*, то не пройдет и одного месяца, как механизм [преобразований] сам придет в движение. В результате этого Совершенное *иньское* [*ци*] полностью преобразуется в *янское* *ци*. Вершины грудей сожмутся и Красный дракон [будет] обезглавлен, станешь телом подобна мужчине. Тогда метод «Совершенное *иньское* начало очищает форму» (*Чжэнь инь лян син*) завершен [22, с. 431].

Как можно заключить из процитированных фрагментов, в женских методах самосовершенствования массаж груди не имел унифицированной методики исполнения и варьировался в деталях от источника к источнику. Если в «Си-ван-му нью сю чжэн ту ши цзэ» обе груди нужно массировать одновременно, то в «Нью гун лян цзы хуань дань ту шо» даоска массирует каждую грудь отдельно, начиная с правой груди. В «“Цяо-ян цзин” нью гун сю лян» и «Нью дань цо яо» массаж обеих грудей должен производиться одновременно, но уже перекрещенными руками. Массировать груди авторы сочинений по «женской алхимии» так же рекомендуют разное количество раз — начиная от 12 оборотов и заканчивая 360 оборотами. Некоторые тексты могут не регламентировать делание массажа количеством оборотов и называют общую протяженность выполнения этого упражнения, например, в течение четверти часа.

Различия между мужчиной и женщиной, существовавшие на начальном этапе совершенствования преодолены: физическая форма очищена, Красный дракон обезглавлен, бессмертный эмбрион вскормлен, готово новое тело из чистого *янского* *ци* и лишь один единственный шаг отделяет женщину от того, чтобы стать Изначальной владычицей — она должна вознестись в Пустоту и получить место в иерархии Небожителей-сяней. Но что же препятствует ей в шаге от Неба?

В «Десяти правилах женской алхимии [с помощью которых обретается] плод внутренней природы Волшебного мира» (*Ху тянь син го нью дань ши цзэ* 壺天性果女丹十則) говорится, что для выхода *янского* духа из бrenного тела женщине нужно накопить определенное количество духовных заслуг:

女丹之工，業已修成，養就純陽之體，出沒自由無拘無束。此時廣行功德，多種善根，切不可因其神出逍遙自得。

Женская алхимическая работа уже сделана, вскармливание тела из чистого *ян* закончено, оно может свободно появляться и исчезать, не ограниченное и не связанное [ничем]. В это время нужно повсеместно совершать добродетельные дела, приумножать семена добрых начинаний. Иначе ее дух не сможет сам выйти [из тела] и странствовать по своему желанию [25, с. 111].

Почему, вместе с утверждением о последующем тождестве в выполняемых ими методах, и даже заявлении о том, что женщина способна достичь результата гораздо быстрее, мужчина может самостоятельно подняться на Небеса, женщина же вынуждена продолжать приумножать заслуги и совершенствовать себя в добродетелях, уповая на то, что однажды будет спасена?

女真修成何以必用待度？因其血弱之軀假內工修鍊以成陽體，體雖成陽而陰凝之性尚未煉盡，故女子工夫少還虛一段，運用未能盡天地之妙化，所以不得超升世外者，悉由體相之不堅，故也。不若男子之體已煉成金剛不壞之身，還虛之工養成神光，充滿天地，故不用待度而可了道成真，親朝上帝游晏蓬萊。若女子則不然，女丹修成務必廣行功德，倘功德行滿，上聖見而憐之，保奏上帝，方得敕旨下頒金書選詔，證得人天無上道果，否則就成一個散仙而已，不能與天地齊壽，終歸運化。女真修此若到出神之後，直待上聖拔度歸真，方可了手。

Если женщина завершила возвращать Совершенство, почему она вынуждена ждать спасения? Причина в ее крови и слабости бренного тела. Применяя внутреннее мастерство совершенствования и очищения, [она] обретет *янское* тело. Но даже если тело стало *янским*, то ее природа, сформированная из *иньского* [начала], еще не очищена до конца. Поэтому женщины редко возвращаются к Пустоте на этом этапе практики, не могут полностью использовать чудесные превращения Неба и Земли. Для них невозможно вознестись [в Небеса] и покинуть бренную жизнь, именно потому, что их тела все еще недостаточно прочны. В этом различия с мужской природой. [Когда мужчина] завершил очищение и обрел алмазное (*цзинь ган* 金剛) нерушимое тело, он закончил этап возвращения в Пустоту, его духовный свет распространится от неба до земли. Поэтому ему незачем ждать спасения, он обретает Дао и становится Совершенным. Он лично [является] ко двору Верховного владыки (*Шан-ди* 上帝) и отправляется на пир-радость на [остров] Пэнлай. По сравнению [с мужчиной] женские принципы [совершенствования] не такие. Когда женщина закончила создавать киноварь, ей действительно необходимо повсеместно совершать добрые дела. Если заслуг и добродетельных деяний достаточно, совершенномудрые увидят это и сжалятся над ней. Они поручатся за нее и сообщат Верховному владыке. Только получив высочайшее повеление, нижестоящие внесут в Золотые книги запись о призвании [на императорскую службу], свидетельствующую о том, что человек обрел небесный, наивысший плод Дао. Иначе станешь всего лишь бессмерт-

ной без чина³⁷ и только! Не сможешь сравняться долголетием с Небом и Землей и, в конце концов, совершишь превращения. Женщина, возвращающая Совершенство подобно этому, после достижения [этапа] выхода духа вплоть до того, как совершенномудрые возьмут за руку и переведут ее на Иной берег, возвратив к Совершенству, только тогда может завершить [практику] [25, с. 112].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Филонов С.В. «Книга Желтого дворика» и даосское учение о бессмертии // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2010. №3(27). С. 40–50.
2. Despeux C., Kohn L. Women in Daoism. Cambridge: Three Pines Press, 2003. 296 p.
3. Valussi E. Female Alchemy and Paratext: How to Read *nudan* in a Historical Context. Asia Major, 2008. Vol. 21 (2). P. 153–193.
4. Valussi E. Female Alchemy: In Introduction // Internal Alchemy: Self, Society and the Quest for Immortality. Ed. by L. Kohn & R. Wong, Three Pines Press, 2009. P. 141–162.
5. Esposito M. La Porte du Dragon–L'école Longmen du Mont Jin'gai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au canon taoïste). Ph.D. diss., Université Paris, 1993. 630 p.
6. Ли Цуй-чжэнь. Чжань чилун яньцзю: даоцзю юй тяньдицзю цзинцзю сюлян чжи бицзю (Исследование метода «обезглавливания красного дракона»: Сравнительный анализ созерцательных практик в даосизме и в учении Тяньдицзю)): Дис. ... магистра. Науч. руководитель — проф. Ли Фэн-мао / Университет Наньхуа. [Тайбэй], Минь го 96 [2007]. 150 с. 李翠珍. 斬赤龍研究—道教與天帝教靜坐修煉之比較: 碩士論文。指導教授為李豐楙 / 南華大學。[台北], 民國 96 [2007]。150 頁。
7. Трактат Желтого императора о внутреннем. В 2 тт. Том первый: Вопросы о простейшем. Том второй: Ось духа / Под ред. Яо Чунь-пэна; пер. с кит. Б.Б. Виноградского. М.: Шанс, 2024. 495 + 335 с.
8. Белая И.В. О развитии традиции «женской алхимии» (*нюй дань*) в горах Цзиньгайшань // Общество и государство в Китае: ХLI научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2011. 440 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 3. / Редколл.: А.И. Кобзев и др.). С. 359–364.
9. Белая И.В. Тексты по даосской алхимии для женщин из собрания Хэ Лунсяна: опыт исторического анализа // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. ДВГУ, 2016. № 1. С. 14–27.

³⁷ Представление о *сянях* как о небесных чиновниках на службе Небесного императора [28]. Отсутствие официального чина в мире Небожителей не позволяло достичь высшего ранга в иерархии сяней и подняться на Небеса, что давало человеку долгую жизнь в бренном мире и только, а также перерождение как ее итог.

10. Valussi E. *The Nudan hebian* (Collection of Female Alchemy), Its Editor and His Women // Nannu: Men, Women and Gender in Early and Imperial China, 2008. № 10. P. 242–278.

11. Чэнь Ин-нин. Даоцзяо юй яншэн (Даосизм и учение о «вскармливании жизни») / Чжунго даоцзяо сехуэй бянь (Сост. Всекитайской ассоциацией последователей даосизма). Пекин: Хуавэнь чубаньшэ, 1989. 2+5+6+478 с. 陳櫻寧。道教與養生 / 中國道教協會編。北京：華文出版社，1989。2+5+6+478 頁。

12. Valussi E. *Beheading the Red Dragon: A History of Female Inner Alchemy in China*. Ph.D. diss. University of London, 2003. 485 p.

13. Белая И.В. О даосских методах для женщин в «Важнейших поучениях по женской алхимии» (Нюй дань яо янь 女丹要言) // Общество и государство в Китае: XLV научная конференция: Ч. 2. / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2015. 1031 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 18. / Редколл.: А.И. Кобзев и др.). С. 143–162.

14. Белая И.В. *Почтения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин*. Москва: Издательство «Ганга», 2020. 352 с.

15. Белая И.В. Как «вернуть тигра в истинное логово» и «приручить тигриный хвост»: метафоры языка женской алхимии // Российское китаеведение. М.: ИКСА РАН, 2023. № 1. С. 134–149.

16. Кобзев А.И. Эротология // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; ИДВ. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, В.Е. Еремеев, А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2009. С. 430–474.

17. Белая И.В. «Нюй дань хэ бянь» («Собрание работ по женской алхимии») // Общество и государство в Китае: XLIII научная конференция: Ч. 1 / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2013. 684 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 8. / Редколл.: А.И. Кобзев и др.). С. 459–467.

18. Торчинов Е.А. *Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова*. СПб. Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. 480 с.

19. Белая И.В. О принципах женской алхимии в «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ» (Десять правил правильного пути женского совершенствования [по традиции] Матушки-владычицы Запада) // Третья Московская международная научная конференция по сравнительной философии. М. Институт философии РАН, 2012. / Философия и наука в культурах Востока и Запада. Серия: Сравнительная философия. М., Наука–Вост. лит, 2013. С. 235–245.

20. Шэнь Тай-сюй. Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ (Десять правил правильного пути женского совершенствования [по традиции] Матушки-владычицы Запада). 沈太虛。西王母女修正途十則 [ЦВДШ, т. 10, с. 533–540].

21. Фу лу нюй дань фа (Дополнение к «Методам женской алхимии»). 附录女丹法 [НДЦЦ, с. 301–302].

22. Эрвэишань жэнь. Нюй гун ляннь цзи хуань дань ту шо (Иллюстрированное разъяснение женского мастерства самоочищения и восстановления киновари). 二我山人。女功煉己還丹圖說 [ЦВДШ, т. 26, с. 428–432].

23. Фу Цзинь-цюань. Нюй дань цо яо (Суть женской алхимии) 傳金銓。女丹撮要 [ЦВДШ, т. 11, с. 512–514].

24. Янь Цзэ-хуань. Нань нюй дань гун и тун бян (Обсуждение различий и общих черт в алхимическом мастерстве мужчин и женщин). 顏澤環。男女丹功異同辨 [ЦВДШ, т. 26, с. 448–455].

25. Цин-ле гу-фо. Ху тянь син го нюй дань ши цзэ (Десять правил женской алхимии [с помощью которых обретается] плод внутренней природы Волшебного мира). 清烈古佛。壺天性果女丹十則 [ЦВДШ, т. 26, с. 455–465].

26. Хуан Шунь-шэнь. Цин вэй дань цзюэ (Алхимические наставления [по традиции] Чистой тонкости). 黃舜申。清微丹訣 [ЧХДЦ, т. 31, с. 7–10].

27. Фу Цзинь-цюань. «Цяо-ян цзин» нюй гун сю лян (Женское мастерство совершенствования и очищения из «Книги-основы Цяо-яна»). 傳金銓。樵陽經女功修煉 [ЦВДШ, т. 26, с. 428; НДЦЦ, с. 123].

28. Филонов С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) // Вестник РХГА. 2009. Т. 10. Вып. 3. СПб., 2009. С. 141–154.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

НДХБ — Нюйдань хэбянь сюаньчжу (Избранные произведения из «Собрания работ по женской алхимии» с комментариями). Сост. Цю Сяо-бо, Цзян Хун. Шанхай: Шанхай фань чубань гунсы. 1991. 3+1+111 с. 女丹合编选注。邱小波, 蒋红选编著。上海: 上海翻译出版公司, 1991。3+1+111頁。

НДЦЦ — Нюй дань цзи цуй (Хрестоматия по женской алхимии). Ред. Тао Бин-фу. Пекин: Цанбэньвэй Бэйцзин шифань дасюэ чубаньшэ / Чжунго цигун вэньсянь яньцзю цзыляо сюаньбянь, 1989. 3+12+4+473 с. 女丹集萃。陶秉福主编。藏本为北京师范大学出版社。中国气功文献研究资料选编。1989。3+12+4+473頁。

ЦВДШ — Цзан вай дао шу (Даосские книги, не вошедшие в «Дао цзан») в 36 тт. Ред. Ху Дао-цзин, Чэнь Яо-тин, Дуань Вэнь-гуй, Линь Вань-цин. Чэнду: Башу шушэ чубань, 1992. 藏外道書。胡道靜, 陳耀庭, 段文桂, 林萬清主編。成都: 巴蜀書社出版, 1992。36冊。

ЧХДЦ — Чжун хуа Дао цзан (Китайский «Даосский канон»). Гл. ред. Чжан Цзи-юй. В 48 тт. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004. 中華道藏。張繼禹編。北京: 华夏出版社, 2004。48冊。

Made in Emei: «Собрание работ по женской алхимии»¹



К началу XX в. была составлена самая большая коллекция сочинений, посвященных даосским методам совершенствования для женщин — «Собрание работ по женской алхимии» (*Нюй дань хэ бянь* 女丹合編). Ее собирателем был эрудит и ученый Хэ Лун-сян 賀龍驤, которого также называли Хэ Цзин-сюань 賀靜軒. Известно, что он был уроженцем Цзинъяня 井研 пров. Сычуань и в 1891 г. получил ученую степень *цзюйжэня*. В 1906 г. «Собрание работ по женской алхимии» издали в даосском монастыре Двух небожителей (Эрсяньань 二仙庵)² (г. Чэнду, пров. Сычуань) вместе с большой даосской книжной коллекцией «Заново напечатанное собрание важнейших сочинений из “Дао цзана”» (*Чун кань дао цзан цзи яо* 重刊道藏輯要)³ [5,

¹ Данная статья является переработанной и дополненной версией статьи «Тексты по даосской алхимии для женщин из собрания Хэ Лунсяна: опыт исторического анализа», см.: [1].

² Обитель Двух небожителей (Эрсяньань 二仙庵) входит в архитектурный ансамбль храмового комплекса дворца Цинъянгун 青羊宮, принадлежащий школе Цюаньчжэнь.

³ «Собрание работ по женской алхимии» (*Нюй дань хэ бянь* 女丹合編) не входит непосредственно в сам «Чун кань Дао цзан цзи яо» 重刊道藏輯要. Однако, в последней *цзюани* из «Дао цзан цзи яо суй бянь цзы му» 道藏輯要續編子目 [2, цз. 57а–69а] содержится перечень сочинений к этой коллекции. С текстами сочинений из «Собрания работ по женской алхимии» на китайском языке можно познакомиться по современному переизданию коллекции «Избранные произведения из “Собрания работ по женской алхимии” с комментариями», см.: [3], а также в приложении к диссертационному исследованию С. Нэсвальд, см.: [4, р. 441–562].

р. 245]⁴. Многие сочинения по «женской алхимии» стали известны нам именно благодаря усилиям Хэ Лун-сяна. Приведенные в содержании коллекции сведения позволяют определить локальное происхождение вошедших в нее текстов — горы Эмэйшань 峨眉山, Суйшань 綏山, Цинчэншань 青城山, окрестности Пуяна, Чэнду, Пэншуй, Цзинъяня, а так же географический ареал их распространения — провинция Сычуань.

В историческом развитии даосизма эта местность была связана с даосом Чжан Дао-лином 張道陵 (ок. 34–156) и школой Небесных наставников (Тяньши 天師)⁵. Хотя Чжан Дао-лин начал проповедовать свое учение в горах Цинчэншань, его учение быстро распространилось и на горах Эмэйшань. Однако из-за организационной структуры своего учения школа Небесных наставников не уделяла особого внимания постройке монастырей, так как большинство даосов этой школы вело семейный образ жизни.

Пик своего расцвета в горах Эмэйшань даосизм достиг в эпоху Тан (618–907). Именно с этого времени началось широкомасштабное строительство обителей на Эмэйшань. В эпоху Юань (1279–1368) лидерство перешло к наиболее влиятельной на тот момент школе Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真), последователи которой начали активно устанавливать монастыри и распространять учение Ван Чун-яна 王重陽 (1113–1170)⁶ в провинции

⁴ История создания «Нюй дань хэ бянь» рассматривается в ряде статей Е. Валусси [5; 6]. На русском языке см. публикации автора этих строк [7; 8].

⁵ Школа Небесных наставников — одно из первых организованных даосских религиозных движений, возникшее во II в. на территории совр. пров. Сычуань. Небесными наставниками (*тянь ши* 天師) называли себя руководители этого религиозного сообщества. У его истоков стояли Чжан Лин (Чжан Дао-лин), его сын Чжан Хэн и внук Чжан Лу. Согласно «Книге-основе, разъясняющей внутреннее устройство Трех небес» (*Сань тянь нэй цзе цзин* 三天內解經), это учение передал Чжан Дао-лину Высочайший Старый владыка (*Тай-шан Лао-цзюнь* 太上老君) и назвал его «Наставником в законе Трех небес» (*сань тянь фа-ши* 三天法師). Так же Старый владыка даровал ему «Дао-Путь Правильного единства и величия, скрепленного клятвой». Отсюда и происходит второе название этой школы — Правильного или Исправленного единства (Чжэнъи 正一). Небесные наставники вжимали со своих прихожан ритуальный взнос из пяти мер риса, поэтому эту даосскую традицию именовали так же «Школой Пяти мер риса» (У доу ми дао 五斗米道).

⁶ Ван Чун-ян — даосский отшельник с гор Чжуннаньшань 終南山 (пров. Шэньси) Ван Чжэ 王嘉, по прозвищу Чун-ян-цзы 重陽子 (Мудрец Двойного ян), основатель учения Полного совершенства, возникшего во второй половине XII в. Согласно традиции, Ван Чун-ян получил даосское учение от Люй Дун-биня и его наставника Чжун-ли Цюаня. После этой встречи Ван Чун-ян оставил жену и детей и стал даосом. Особенности данной школы стали целибат, уединенный, аскетический образ жизни в стенах монастыря, следование нравственным предписаниям и самосовершенствование с помощью даосских методов «внутренней алхимии».

Сычуань. В начале эпохи Цин (1644–1911) в этой местности действовало субнаправление школы Цюаньчжэнь — школа Врата дракона (Лунмэнь пай 龍門派). Обитатели, расположенные в окрестностях гор Эмэйшань, Суйшань, Цинчэншань, такие как, например, монастыри Цинъянгу и Эрсяньань, все они управлялись настоятелями из школы Лунмэнь [8].

В горы Эмэйшань, испокон веков прославленные даосскими подвижниками и направился Хэ Лун-сян на поиски сочинений по «женской алхимии». В предисловии к «Собранию работ по женской алхимии» Хэ Лун-сян написал, что причиной, по которой он начал собирать даосские уложения для женщин, послужила потребность женщин в его семье, занимающихся созерцательными практиками, в наставлениях по пестованию жизненной силы (*мин* 命). Поэтому, по просьбе своей матушки, которая на протяжении тридцати лет практиковала различные методы самосовершенствования, он отправился в странствия на поиски таких текстов. Встречая на своем пути «последователей трех учений» (т. е. конфуцианства, даосизма и буддизма) Хэ Лун-сян искал книги по «женской алхимии», навел справки много лет, но не находил желаемого. От почтенного Сюэ Цэня 雪岑 он получил собрание буддийских текстов для женщин «Мо ни чжу кунь цзи» 摩尼燭坤集 («Собрание сочинений для женщин “Светильник Шакьямуни”»)⁷, в котором было более 70 работ, подробно рассказывающих о совершенствовании внутренней природы (*син* 性), а о пестовании жизненной силы не говорилось ни слова. Поэтому с 1900 г. Хэ Лун-сян искал даосские уложения для женщин в горах Эмэйшань. За каждым, кого расспрашивал о женских методах, всякий раз делал записи. В итоге Хэ Лун-сян собрал около десяти сочинений и озаглавил их «Собрание работ по женской алхимии». Зимой 1903 г. Хэ Лун-сян отправился в Чэнду. Там, в обители Эрсяньань 二仙庵, входящей в состав храмового комплекса Цинъянгу 青羊宮, велись работы по редактированию даосского книжного собрания «Заново напечатанное собрание важнейших сочинений из “Дао цзана”» (Чун кань Дао цзан цзи яо 重刊道藏輯要). Хэ Лун-

⁷ «Собрание сочинений для женщин “Светильник Шакьямуни”» (*Мо ни чжу кунь цзи* 摩尼燭坤集) состояло из 71 текста, посвященных методам пестования внутренней природы (*син* 性). Известно, что в него водили такие работы, как «Сутра госпожи Майи» (*Мо е фу жэнь цзин* 摩耶夫人經), «Сутра Матанги для женщин» (*Мо дэн цзе нью цзин* 摩登伽女經), «Жизнеописания буддийских монахинь» (*Бицзюни чжуань* 比丘尼傳), «Жизнеописания благочестивых жён» (*Шань нью жэнь чжуань* 善女人傳), см.: [5, р. 273, п. 68–71]. Однако в этом обширном книжном собрании отсутствовали разъяснения психофизиологических методов для женщин, подобных даосской «женской внутренней алхимии», так же как в «благих книгах» (*шань шу* 善書) и «драгоценных свитках» (*бао цзюань* 寶卷) имевших в то время широкое хождение в миру.

сян увидел у настоятеля Янь⁸ и г-на Пэна⁹ оттиск даосских сочинений для женщин под названием «Путь прозрения, определяемый женским началом-кунь» (*Кунь юань цзюэ лу* 坤緣覺路), в котором он нашел «Книгу-основу о первозданном женском начале-кунь» (*Кунь юань цзин* 坤元經) и «Книгу-основу об умиротворении женского начала-кунь» (*Кунь нин цзин* 坤寧經). Он испросил дозволения скопировать эти тексты, чтобы дополнить семейную коллекцию. Янь и Пэн заинтересовались его книгой, и уговорили Хэ Лун-сяна опубликовать ее в печатне при монастыре Эрсяньань. В результате, для «Собрания работ по женской алхимии» были вырезаны дорогие печатные блоки и в конце 1906 г., при содействии монастыря Эрсяньань коллекция Хэ Лун-сяна вышла в свет отдельным изданием [3, с. 1].

В предисловии Хэ Лун-сян написал, что старательно отбирал именно такие тексты, в которых руководства для женщин, начинающих практику, были изложены наиболее ясно, поэтому не включил некоторые сочинения в «Собрание работ по женской алхимии». В то же время, он отмечает нехватку литературы о методах совершенствования для женщин: «Предположим, говорит Хэ Лун-сян, что есть специальные книги по алхимии для женщин, и женщины смогут прочесть и понять их. Кроме того, они смогли бы отправиться в странствия <...>, найти Наставника и расспросить о Дао-Пути. Тогда женщин, ставших небожительницами-сянями, было бы больше, и они вряд ли уступали бы [по количеству] мужчинам». «Почему же мужчин, ставших сянями, много, а женщин ставших сянями мало?» — задает себе вопрос Хэ Лун-сян. Потому что, отвечает он, во-первых, книг по алхимии для мужчин столько, «что ими можно заполнить весь дом» и их можно приобрести повсюду, а книги по «женской алхимии» большая редкость. Во-вторых, из десяти мужчин семь-восемь человек являются грамотными, а из ста женщин с трудом найдется одна или две. В-третьих, мужчина может отправиться в странствия, чтобы расспрашивать о Дао, а женщине покинуть дом и отправиться на поиски учителя гораздо сложнее. Поэтому, говорит в заключительной части предисловия Хэ Лун-сян, он собрал коллекцию работ по «женской алхимии», чтобы на празднике в честь Матушки-владычицы Запада рядом с мужчинами-сянями, стоящими по правую руку

⁸ Янь Юн-хэ 閻永和, второе имя Шэн-цзе 笙階, даосское прозвище (*дао-хао*) Юн-юн-цзы 雛雛子 — патриарх даосской школы Лунмэнь в двадцать втором поколении, настоятель монастыря Эрсяньань в Чэнду. Был родом из Чунцина 崇慶 (пров. Сычуань). Получил посвящение в Бидунтан 碧洞堂, см.: [5, р. 246, п. 8].

⁹ Пэн Хань-жань 彭翰然 — спонсор и соредактор «Чун кань Дао цзан цзи яо» 重刊道藏輯要. Родился в Синьцзине 新津 (пров. Сычуань), см.: [Ibid.].

Си-ван-му, стояли женщины, ставшие небожительницами с помощью методов, изложенных в этих сочинениях [3, с. 5–6; 5, р. 242–243].

Однако, предупреждает Хэ Лун-сян, и в женском самосовершенствовании есть множество изъянов¹⁰:

«Есть [женщины], которые очерняют тех, кто совершенствуется. Есть те, которые пренебрегаю работой по самосовершенствованию. Есть те, которые не желают слушать, когда заводят речь о совершенствовании. Есть те, которые преграждают другим путь к самосовершенствованию. Есть те, которые не понимают достоинств самосовершенствования. Есть понимающие достоинства, но затрудняющиеся разорвать пути мирской суеты.

Есть [женщины], которые разорвали мирские пути, приняли буддизм, но только совершают подношения, <...> бьют поклоны, и не решаются идти дальше. Есть такие, кто в [своих семьях] малым не опора, старым не поддержка, погрязли в долгах и вынуждены обратиться в буддизм, дабы убежать от жизненных трудностей, лишь бы получать еду и одежду [в монастыре или в виде подаваний]. Есть [женщины] невежественные, глупые, неспособные продвигаться [в учении]. Есть те, которые объединяют женское (*кунь* 坤) и мужское (*цян* 乾) начало и не знают, что “мужская алхимия” (*нань дань* 男丹) отличается [от женской]. Есть знающие о книгах-основах по “мужской алхимии”, но не знающие, что есть книги-основы по “женской алхимии”. Есть те, которые стали последовательницами буддийского учения, молятся Будде, совершенствуют внутреннюю природу (*син* 性), но ничего не знают о ключевых наставлениях “женской алхимии” совершенствования жизненной силы (*мин* 命).

Есть ставшие последовательницами даосского учения, но ошибочно считающие, что Сокровенная застава (*Сюань-гуань* 玄關) у женщин [располагается], как и у мужчин, под пупком, на один цунь и три фэня в Логове *ци* (*Ци-сюэ* 炁穴). Есть те, кто поступают в монастыри, соблюдают пост, почитают духов-божеств, декламируют сутры, поклоняются Будде, отпускают на волю скот, занимаются благотворительностью, молят о счастье и избавлении от бед, но не понимают, что в женском самосовершенствовании “обезглавить Красного дракона” — первоочередное дело. Есть те, кто не раскаялся [в своих заблуждениях] и не сожалеют [о своих проступках], не прощают обид, не отпускают грехов, не предотвращают несчастья, не укрощают демо-

¹⁰ Хэ Лун-сян цитирует в «Нюй дань хэ бянь» фрагмент о неправильных путях, на которые вступают женщины вместо правильного пути «женской алхимии» из третьего предисловия к «Книге-основе о женском начале-кунь» (*Кунь юань цзин* 坤元經) в двух цз. [НДЦЦ, с. 329–333]. Согласно традиции, авторство данного предисловия приписывается Сюань-чжэнь У-хуан-гу 玄貞五皇姑.

нов, не имеют заслуг, не прославились добрыми делами, не постигли до конца принципы внутренней природы, и тут же принимаются за совершенствование жизненной силы. Есть [женщины] хотя и добропорядочные, но их дурные привычки слишком закоренели, возвышают себя, мнят о себе и не ищут просвещенных учителей для изустных наставлений, а пытаются наугад “обезглавить Красного дракона”. Есть те, кто упорно в Сокровенной заставе собирают *ци* до тех пор, пока не заболеют и не доведут себя до смерти. Есть те, кто после “обезглавливания Красного дракона” не знают последовательности “огневого режима” [обработки киновари] “мужской алхимии”.

Есть те, кто, сталкиваясь с демоническими испытаниями, такими как войны, пожары, наводнения, моровое поветрие, споры, раздоры, или с болезнями, или смертью своих “наставников в Законе”, или товарищей [по вере], или с обманом, или с разбродом [в общине], отступают в своем сердце от Пути-Дао, бросая на полдороге и прекращают [самосовершенствование]. Есть те, которые нахватались азов и хвастаются, говоря, что это и есть Путь-Дао. Есть те, которые не придерживаются традиционных моральных устоев во взаимоотношениях с людьми, чем вредят безупречному совершенствованию. Есть те, у которых в голове ветер, в мыслях путаница, желания порочны, рассудок затуманен, не ладят ни с Небом, ни с людьми. Такие хоть и практикуют, но не совершенствуются. Есть те, которые блюдут целомудрие, желая посвятить [свою жизнь] самосовершенствованию, но заботы о родительском доме препятствуют это осуществить. Есть те, которые остаются вдовами, желая посвятить [свою жизнь] самосовершенствованию, но им не позволяют обязанности в доме мужа. Есть те, которые восхищаются небожителями-*сянями* и буддами, но не торопятся одуматься, откладывая из года в год [самосовершенствование]. Есть те, которые хотят накопить побольше денег для осуществления Пути-Дао, а уж затем начать практику.

Есть те, которые непомерно жадны, преисполнены желчи и яда, слишком ослеплены страстями, не прекращают спальных утех, опутаны любовными сетями, не оставив сыновей и дочерей жаждут удела *сяней*. <...> Есть те, кто сами трусливы, черствое сердце не очистили, рассуждают об истинном и ложном, лестью прельщают людей, но надеются попасть на прием к Небесным *сяням*. Есть те, кто разводят и убивают домашний скот под предлогом, что можно “оставить нож мясника и тотчас же стать Буддой”. Есть те, которые не дали зарок от мяса и вина под предлогом что мол, “мясо и вино проходят сквозь кишки, а Дао остается в сердце” или еще говорят, что “мясо и вино проходят сквозь кишки, а Будда внутри сидит”. Есть те, у кого во рту постное, а сердца как у волков и тигров, глядят на свёкра, свекровь и невесток как на врагов.

Есть те, кто ошибочно увлекается ложными учениями, не зная правильного пути. Есть те, кто наивно верит, что “три тетушки и шесть свах” (*сань гу лю по 三姑六婆*)¹¹ [могут ритуалами заставить] спуститься небожителей-сяней, управлять духами и изгонять зло. Они говорят, что видят [умерших] предков, гадают на воде, камлая, заболевают и теряют рассудок или же, соблазняясь, попадают в опочивальни. Есть такие, которые тайно завлекают благочестивых женщин становиться “живыми печами и треножниками”¹², сами при этом выполняют обязанности свахи и таким образом теряют свою репутацию. Есть такие порядочные женщины, которых нанимают в служанки, одурачивают и они с радостью соглашаются быть “печью и треножником”, считая, что так станут *сянями*, но после этого только теряют свою репутацию.

Есть те, кто отправляются в паломничество, поступают в монастыри, беспорядочно мечутся то в буддийские, то в даосские монахини или сеют семена страсти в мужчинах-наставниках хороших школ. Есть такие буддийские или даосские монахини, которые, находясь в ученичестве у матушки-наставницы, облагодетельствованы небесной милостью по самую макушку, используют амулеты¹³, петиции¹⁴, заклинания и печати, “заговоренную

¹¹ Три тетушки и шесть свах (*сань гу лю по 三姑六婆*) — обозначение, принятое для неблагочестивых буддийских и даосских монахинь, гадалок, сводниц, содержательниц притонов.

¹² Печь и треножник — термин, использующийся для обозначения партнерши в парных методах так называемой «сексуальной алхимии», получивших широкое распространение в конце эпохи Мин. Эти методы, такие как, например, «соединение животворящих дыханий-ци [мужчины и женщины]» (*хэ ци 合氣*), объединяли сексуальные отношения с ритуальной практикой, берущей свои истоки в ритуалах даосской школы Небесных наставников (Тяньши 天師). Часто для этого использовалась специальная комната, где был установлен алтарь, изображения даосских божеств и патриархов, а сам союз воспринимался как особый ритуал, во время которого партнеры должны были воздерживаться от чувственных желаний и похотливых мыслей. Подробно о практиках «сексуальной алхимии» можно прочесть в статье И.А. Мозиаса «Путь к горе Куньлунь: подлинная суть парного культивирования в “Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира”» настоящего сборника.

¹³ Амулеты (*фу 符*), заклинания (*чжоу 咒*) и печати (*чжан 章*) — письмена, начертанные определенным способом, по виду похожие на древнекитайские иероглифы. Используются в даосской ритуальной практике. Описание таких чудесных амулетов присутствуют уже в «Книге Великого благоденствия» (*Тай пин цзин 太平經*) и «Баопу-цзы». Записанные на них тексты выполняли защитную функцию, а так же помогали изгонять нечистую силу, т. е. служили своеобразными оберегами.

¹⁴ Петиции (*чжан 章*) — ритуальные тексты, которые даосы отправляли по просьбе верующих небесным чиновникам из Трех канцелярий (*сань гуань 三官*) Иного мира, обращаясь к ним с просьбами о помощи. Наибольшее распространение данный вид

воду»¹⁵ или “заговоренный меч”¹⁶, “волшебную колотушку”, технику “шагов по Ковшу [созвездия Большой медведицы]”¹⁷, искусство выплавления кино-вари и методы питания [волшебными снадобьями]¹⁸. Они обходят школы во всех уголках света, создают сообщества своих последовательниц и под предлогом [обучения] Дао собирают деньги. Есть те, кто, получив изуствные наставления и еще не воспользовавшись ими сами, хотят ими облагодетельствовать людей. Есть те, кто, получив изуствные наставления, передают их подлым людям, разглашают Небесный механизм, сами на себя навлекая кару. Есть те, кто, встретив [подходящего] человека не передают [наставления], прерывая распространение Дао.

ритуальных текстов получил в школе Небесных наставников в религиозной практике которой существовала специальная ритуальная процедура — церемония подачи петиций (*шан чжан* 上章).

¹⁵ Заговоренная вода (*шэнь шуй* 神水) — жидкость, в которой растворен пепел от сожженной формулы-амулета и обладающая, как считалось, чудесными свойствами.

¹⁶ Волшебный меч (*шэнь цзянь* 神劍) — меч, с нанесенными на него рисунками и иероглифами, атрибут даосских ритуалов. Использовался даосами для борьбы с нечистью. Магические печати и формулы-амулеты на рукояти или лезвии меча и делали его, как считали даосы, волшебным. Волшебный меч является непременным атрибутом странствующих даосов. С таким мечом изображаются знаменитые даосские подвижники, такие как Чжан Дао-лин, Люй Дун-бинь и др.

¹⁷ Шаги по Ковшу [созвездия Большой медведицы], известные так же как «Шаги Юя» — даосская ритуальная практика, берущая начало в шаманских традициях Древнего Китая. «Шаги Юя» это особая походка, повторяющая рисунок созвездия Северного Ковша (*Бэй-доу* 北斗). Считается, что такими шагами великий правитель древности — Юй обходил Поднебесную, после того, как усмирил потоп. Ритуалы с использованием «шагов Юя» были известны еще в I в. н.э., однако их детальное описание впервые излагается в сочинениях IV–VI вв. даосской школы Высшей чистоты (*Шанцин* 上清). Во время исполнения этого метода даос мысленно восходил на звезды Ковша созвездия Бэй-доу и представлял божеств, населяющих звезды Северного ковша, которые даровали ему чудесный свет этих звезд.

¹⁸ «Питание волшебными снадобьями» — один из вспомогательных даосских методов, который, как считалось, развивает способность к «внутреннему зрению» (*нэй гуань* 內觀, *нэй ши* 內視), с помощью которого даос мог увидеть свои внутренние органы и «обытийствовать» (*цунь* 存) населяющих их божеств. К категории таких снадобий даосы относили не только особые виды трав и корней, но и лунную эссенцию (*юэ цзин* 月精), лунный свет (*юэ гуан* 月光), солнечные лучи (*жи гуан* 日光), звездные испарения, а так же чудесные грибы и плоды деревьев, которые даос собирал во время мысленных странствий по райским местам. Даосы считали, что пища, излучающая свет, может заставить сиять и внутренние органы, в которые она попадает [45, с. 216–217]. Примером такой пищи могут быть «Чудесные грибы “Лунная эссенция”» (*юэ цзин чжи* 月精芝) [Там же, с. 216] и «Чудесные грибы “Белое облако”» (*бай юнь чжи* 白雲芝) [Там же, с. 116], изображенные в монографии С.В. Филонова «Золотые книги и нефритовые письмена».

Есть те, кто обманувшись речами лукавых буддийских монахов или “странствующих даосов” о “желтом и белом из Южного дворца”¹⁹ начинают устанавливать “киноварные комнаты” (т. е. алхимические лаборатории), сосуды, печи и треножники, [используют] цинь и меч, выплавляют Великую киноварь Трех начал²⁰, пытаются взлететь [вместе с] телом до врат [дворца Небесного] владыки, но в конечном итоге ничего не достигают, а только расстраиваются, потерпев неудачу. Есть те, кто без разбора собирают солнечную эссенцию (*жи цзин* 日精) и лунный цветок (*юэ хуа* 月華)²¹, проглатывают облака, выдыхают туман, вдыхают и выдыхают воздух (т. е. занимаются дыхательной гимнастикой — И.Б.), или принимают [внутри снадобья] из трав, деревьев, металлов и камней, или массируют тело в [области] Киноварных полей. В итоге это приводит к тяжелым недугам, от которых невозможно излечиться. Есть те, у которых, как говорится, “тело разбито, организм худой и немощный”, которым “тяжело совершенствоваться”. Есть те, которые сами на себя “махнули рукой”.

Итак, подобных ложных учений много и с их помощью трудно добиться результата. Если хотите добиться результата — непременно следует разобратся в книгах по алхимии. Используйте книги, чтобы по ним выверять [алхимический процесс] в теле, а [алхимический процесс] в теле сравнивайте с книгами. Из книг берите принципы, в теле находите подобию, осведомляйтесь у учителя, спрашивай у друзей. Различайте, что ложь, а что правда, решайте, следовать или нет. Только так не будете одурачены невежественными учителями и лживыми друзьями. Если уже увлеклись ложными учениями, то спешите быстрее исправиться, а те, кто еще не увлекся ложными учениями, тем более будьте осторожны» [3, с. 1–3; 16, с. 329–333].

После обсуждения неправильных путей женского совершенствования, Хэ Лун-сян переходит к разговору о различиях между мужчинами и женщинами на космологическом и психофизиологическом уровне, обуславливающих различие в используемых ими методах совершенствования. Женщины олицетворяют темное начало-*инь*, а мужчины светлое начало-*ян*; у женщин есть груди и матка, а у мужчин нет; женщины используют для алхимиче-

¹⁹ Южный дворец (кит. *Нань-гун* 南宮) — миф. дворец бессмертных, расположенный на южной Полярной звезде.

²⁰ Великая киноварь Трех начал (*сань юань да дань* 三元大丹) — образное название даосской пилюли бессмертия.

²¹ Солнечная эссенция и лунный цветок — символическое обозначение «испарений» эссенции-*цзин* и дыхания-*ци*, которые исходят от солнца и луны, т. е. попросту солнечный и лунный свет. Даосы считали, что если его поглощать всем телом, то можно стать Лунным *сянем*.

ского преобразования менструальную кровь (юэ сюэ 月血), а мужчины сперматическую эссенцию-цзин 精, поэтому мужчины «укрошают Белого тигра» (фу бай ху 伏白虎), а женщины «обезглавливают Красного дракона» (чжан чи лун 斬赤龍) и т.д. [3, с. 3–4]²².

Хэ Лун-сян советует женщинам прежде найти нечто общее в различиях между мужскими и женскими методами, а уже после искать различия в тех местах, где их методы подобны. Все различия, по мнению Хэ Лун-сяна, присутствуют до тех пор, пока женщина не «обезглавит Красного дракона». Что касается следующих этапов практики, то они схожи с упражнениями для мужчин. Поэтому, кроме текстов по «женской алхимии» он рекомендует женщинам тщательно изучить сочинения по «мужской алхимии» (нань дань цзин 男丹經). Особенно необходимы, по мнению Хэ Лун-сяна, такие работы как «Правильные принципы Небесных сяней» (Тянь сянь чжэн ли 天仙正理) [9] и «Записи речей всех линий преемствования [школы] Бессмертных и будд» (Сянь фо хэ цзун юй лу 仙佛合宗語錄) [10] У Шоу-яна 伍守陽, а так же «Рассуждения о том, как золотые сяни получают ранги [небожителей]» (Цзинь сянь чжэнь лунь 金仙證論) [11] и «Книга-основа о мудрости и жизненной силе» (Хуэй мин цзин 慧命經) [12]²³ Лю Хуа-яна 柳華陽²⁴. Женщина, говорит Хэ Лун-сян, сможет достичь результата только тогда, когда поймет принципы, освоит методы и будет прилежно исполнять упражнения, изложенные в этих сочинениях [3, с. 4–5].

Анализ предисловия Хэ Лун-сяна к «Собранию работ по женской алхимии» позволяет нам сделать следующие выводы:

1. К началу XX в. «женская алхимия» стала восприниматься самими даосами как самостоятельное направление среди даосских методов совершенствования, о чем свидетельствуют четко сформированные различия в практике мужчин и женщин, описанные как в предисловии Хэ Лун-сяна

²² Полный перевод фрагмента предисловия Хэ Лун-сяна о различиях между мужчинами и женщинами представлен в нашей статье «Инь обнимает Ян: к проблеме гендерного совершенствования в даосизме» настоящего сборника.

²³ Перевод этого сочинения на русский язык под названием «Книга сознания и жизни» выполнен В.В. Малявиным, см.: [13, с. 411–420]. Анализ «Хуэй мин цзин» представлен в диссертации А.Д. Зельницкого, см.: [14, с. 101–134].

²⁴ У Шоу-ян 伍守陽 (1565–1644) и Лю Хуа-ян 柳華陽 (1735–1799) — основатели даосской школы Бессмертных-будд (Сянь-фо пай 仙佛派), известной так же по именам своих основателей как У-Лю пай 伍柳派. Учение этой школы соединяет в себе даосскую традицию «внутренней алхимии» и терминологию буддизма. Школа У-Лю пай входит в субтрадицию Цюаньчжэнь и является ответвлением от школы Лунмэнь (Врата дракона). Краткую информацию об основателях традиции У-Лю пай и методах этой школы см.: [15, с. 154].

к «Собранию работ по женской алхимии», так и в самих источниках, вошедших в его коллекцию.

2. В это же время среди женщин возрастает интерес к даосским методам самосовершенствования, предназначенных специально для женщин, особенно к упражнениям, которые сами даосы называли «пестование жизненной силы» (*мин гун* 命功);

3. Желанию женщин заниматься даосскими практическими методами мешало недостаточное количество и малодоступность руководств по «женской алхимии»;

4. Низкий процент женской грамотности отрицательно сказался как на распространении работ по «женской алхимии» среди женщин, так и на создании самими женщинами сочинений, посвященных женской практике;

5. Социальные ограничения, обусловленные традиционным общественным укладом, препятствовали поиску наставлений в женских методах совершенствования вне дома, поэтому количество женщин, имевших представление о «женской алхимии» было очень мало;

6. В результате женское подвижничество сужалось до определенных форм религиозной деятельности, которые в большинстве случаев осуждались обществом или использования «неправильных методов», отличных от «женской алхимии».

Коллекция Хэ Лун-сяня имеет большую ценность для исследования даосских источников эпохи Цин (1644–1911), результаты которого могут дополнить знания по истории китайской культуры, философии, религии и медицине. О важности вошедших в «Собрание работ по женской алхимии» источников свидетельствует их включение в современное собрание даосских текстов «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» (*Цзан вай дао шу* 藏外道書) [ЦВДШ, т. 7; т. 10; т. 11; т. 26]. Также, некоторые тексты из «Собрания работ по женской алхимии» были снабжены комментариями и переизданы под названием «Избранные произведения из “Собрания работ по женской алхимии” с комментариями» (*Нюй дань хэ бянь сюань чжу* 女丹合編選注) в 1991 г. под редакцией Цю Сяо-бо и Цзян Хуна [3], и в сборнике работ по «женской алхимии» «Хрестоматия по женской алхимии» (*Нюй дань цзи цуй* 女丹集萃) под редакцией Тао Бин-фу в 1989 г. [16, с. 1–188]. В настоящее время многие из сочинений, входивших в эту коллекцию, присутствуют в составе различных изданий, посвященных методам «пестования жизни» (*ян шэн* 養生) и оздоровительным практикам для женщин под названием «дыхательные упражнения для женщин» (*нюй цзы ци гун* 女子氣功). Последнее и самое полное на данный момент переиздание сочинений по «женской алхимии» в двух томах, включающее тексты из «Собрания работ

по женской алхимии» было осуществлено в 2012 г. под названием «Женская алхимия как учение о дороге в мир небожителей» (*Нюй дань сянь дао 女丹仙道*) [17].

Согласно «Малому словарю по даосизму» (*Дао цзяо сяо цы дань 道教小辞典*) это книжное собрание состояло из 18 текстов в 19 *цзюанях* [18, с 138]²⁵. В него входили: 4 теоретических сочинения (книги-основы, *цзин 經*), 6 сочинений практического характера (*цзюэ 訣, цзэ 則*) и 8 поэтических сборников (*ши 詩*)²⁶, 5 из которых снабжены прозаическими комментариями. Из 18 сочинений присутствующих в «Нюй дань хэ бянь» 12 работ были собраны почти столетием ранее настоятелем даосской обители Цинъянгун 青羊宮²⁷ (расположена на территории пров. Сычуань в г. Чэнду) Фу Цзинь-цюанем 傅金銓 (1765–1845), но только 7 из них вошли в его коллекцию

²⁵ Е. Валусси называет другую цифру — 14 сочинений, исключая «Кунь юань цзин» 坤元經., «Кунь нин цзин» 坤寧經., «Цзю пинь лян хуа цзин» 九品蓮花經 и «Нюй сю чэн ту» 女修程途. Она так же объединяет обе части «Собрания поэтических произведений о женской алхимии» (*Нюй дань ши цзи 女丹詩集*) под одно общее название «Первая и вторая части “Собрания поэтических произведений о женской алхимии”» (*Нюй дань ши цзи цян хоу 女丹詩集前後*) и добавляет к списку источник «Введение в малое искусство неправильных школ» (*Пан мэнь сяо шу сяо инь 旁門小術小引*), см.: [5, р. 266].

²⁶ Ссылки на источники указаны по современному изданию даосских сочинений «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» [ЦВДШ], где они могут входить в состав других сочинений под другими названиями, что оговорено отдельно. Некоторые тексты «женской алхимии» не вошли в состав «Цзан вай Дао шу», в таком случае ссылка будет дана на сочинения из «Собрания работ по женской алхимии» в составе других сборников. Также с текстами сочинений из «Собрания работ по женской алхимии» на китайском языке можно ознакомиться в приложении к диссертационному исследованию С. Нэсвальд, см.: [4, р. 441–562].

²⁷ Цинъянгун 青羊宮 (Дворец Черного козла) — даосская обитель в г. Чэнду, получившая свое название в честь черного козла (*цин ян 青羊* — особая порода коз, с черной, с отливом, шерстью — И.В.), бронзовая статуя которого стоит у входа в зал Трех чистых (*Сань цин 三清*). Согласно легенде, уходящий на Запад мудрец Лао-цзы передал «Дао Дэ цзин» стражу заставы Инь Си и наказал прочесть его 10000 раз. Для получения дальнейших наставлений Инь Си было велено через 1000 дней явиться на рынок в Чэнду и разыскать там человека, который будет продавать черного козла. Как оказалось, козел этот был не простой, а волшебный. Во «Внутреннем жизнеописании [наставника] Вэнь-ши» (*Вэнь-ши нэй чжуань 文始內傳*) утверждается, что это был сам Лао-цзы в перевоплощенном облике. В «Памятной надписи на стеле сычуаньского Дворца Черного козла» (*Сичуань Цинъянгун бэй мин 西川青羊宮碑銘*) говорится, что на самом деле под обликом козла скрывался дракон, спутник Владыки-повелителя Востока — Дун-хуа ди-цзюня 東華帝君, известного так же как Цин-тун 青童, Отрок-в-зеленом, которого Владыка Лао отправил на землю под видом черного (*цин 青*) козла. Как считается, на этом самом месте и был, впоследствии, воздвигнут монастырь Черного козла — Цинъянгун. См.: [19, р. 267–271; 8].

«Важнейшее из методов золота и киновари для женщин» (*Нюй цзинь дань фа яо 女金丹法要*) [20].

1. *Нань нюй дань гун и тун бянь 男女丹功異同辨* («Обсуждение различий и общих черт в алхимическом мастерстве мужчин и женщин») [21].

Одно из ключевых сочинений по «женской алхимии». Предисловие к нему датировано 1903 г. Автором этой работы была Янь Цзэ-хуань²⁸ 顏澤環 (fl. 1880–1906), *нюй-ши 女史* из Чжюяна 竹陽 (округ Хуаян, пров. Сычуань), а редактором Хэ Вэй-ле 賀為烈 из Сяньцзина 仙井 (расположен между Жэньшоу и Цзинъянем, пров. Сычуань). Как объясняет в предисловии Янь, поводом для ее переселения к горам Эмэйшань, где она заинтересовалась «женской алхимией» и составила это сочинение, стали волнения и беспорядки, вызванные «Боксерским восстанием». Текст посвящен описанию различий в мужской и женской практике «внутренней алхимии». Основные положения подкреплены цитатами из других даосских источников, касающихся проблем гендерного совершенствования (напр. «Разъяснение трудностей во возвращении совершенства» (*Сю чжэнь бянь нань 修真辯難*) Лю И-мина 劉一明²⁹ [22], «Главы о трех жизненных силах» (*Сань мин пянь 三命篇*), «Десять правил правильного пути женского совершенствования, [по традиции] Матушки-владычицы Запада» (*Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ 西王母女修正途十則*) и др.). По сути, работа представляет собой компиляцию фрагментов из разных источников по «женской алхимии», вошедших в «Собрание работ по женской алхимии», особенно из таких сочинений как «Сводные разъяснения женской алхимии» (*Нюй дань хуэй цзе 女丹彙解*) и «Суть женской алхимии» (*Нюй дань цо яо 女丹撮要*). Современные комментарии к этому тексту выполнил даосский наставник Чэнь Ин-нин 陳櫻寧 (1880–1969) в «Учении о Дао для женщин: собрание из пяти работ» (*Нюй цзы дао сюэ сяо цун шу у чжун 女子道學小叢書五種*) (1935–1939 гг.) [23, с. 63–76].

2. «Цяо-ян цзин» *нюй гун сю лянъ 樵陽經女功修煉* («Женское мастерство совершенствования и очищения из “Книги-основы Цяо-яна”»). Под одно-

²⁸ Е. Валусси предполагает, что Янь Цзэ-хуань помогала Хэ Лун-сяну редактировать «Собрание работ по женской алхимии» и даже дала название этой коллекции, см.: [5, р. 248]. Хотя мы склонны рассматривать это скорее как гипотезу. Если предположить, что это могло быть так, тогда возможно и то, что под фамилией другой женщины, Хэ Вэй-ле, которая помогала Янь редактировать «Нань нюй дань гун и тун бянь», скрывался сам Хэ Лун-сян.

²⁹ Датруется 1798 г. Представляет собой ответы Лю И-мина 劉一明 (1734–1821), одиннадцатого патриарха школы Лунмэнь (Врата дракона), на вопросы его учеников, посвященные различным аспектам практики «внутренней алхимии» (*нэй дань 內丹*). Из 120 вопросов обсуждающихся в сочинении в вопросах 91–95 [ЦВДШ. Т. 8. С. 486–487] затрагиваются проблемы женского самосовершенствования, см.: [6, р. 166–167].

именным названием эта работа представлена в собрании «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» (*Цзан вай дао шу* 藏外道書) [24]. Изначально текст имел заголовок «Женское мастерство совершенствования и очищения» (*Нюй гун сю лян* 女功修煉) [25] и входил в 1 цз. антологии сочинений по «внутренней алхимии» «Книга-основа Цяо-яна» (*Цяо-ян цзин* 樵陽經) [26], которую составил Фу Цзинь-цюань. Как указано в предисловии к этой антологии, Цяо-ян, или Цяо-ян-цзы 樵陽子 — это прозвище даосского деятеля Лю Юя 劉玉 (1257–1308), возродившего в эпоху Юань даосское учение Чистого и ясного пути преданности и сыновней почтительности (Цзин-мин чжун-сяо дао 淨明忠孝道) [27, р. 177]. Вероятно, это прозвище Лю Юй заимствовал у своего наставника Сюй Суня 許遜 (ок. 239–292) — полупоупендарного основателя этой школы, который был родом из Цяояна. Как гласит традиция, это краткий текст (по версии из ЦВДШ, т. 11 в составе «Книги-основы Цяо-яна» — 253 иероглифа, как самостоятельное произведение из ЦВДШ, т. 26 — 271 иероглиф) был передан полупоупендарным даосским наставником Люй Дун-бином 呂洞賓 (Патриархом Люем, по прозвищу «Чистый ян», Чунь-ян Люй-цзу 純陽呂祖) даосскому учителю Фу Цзинь-цюаню, однако не был включен Фу Цзинь-цюанем в коллекцию «Важнейшего из методов золота и киновари для женщин» (*Нюй цзинь дань фа яо* 女金丹法要). Эта работа посвящена описанию метода «Великое иньское начало очищает форму» (*Тай инь лян син* 太陰煉形). Его целью является преобразование женского тела через «обезглавливание Красного дракона» с помощью массажа груди и дыхательных упражнений. Описанный в сочинении метод был взят за основу женского совершенствования и впоследствии дополнялся деталями или цитировался полностью в других источниках, посвященных женской практике.

3. *Нюй цзинь дань* 女金丹 («Золото и киноварь для женщин») ³⁰ в 2 цз. [28].

Как считают некоторые специалисты, это сочинение было написано в Западном павильоне Спящих облаков (Во-юнь си-сюань 臥雲西軒), в Юйдаиси 玉帶溪, что находится в южной части района Цзиньню г. Чэнду, к юго-западу от храма Манчжуши (пров. Сычуань). Автором этой работы был даосский деятель Юн Чжун 用中 по прозвищу Чжэнь-и-цзы 真一子 [4, р. 6, п. 11]. По другим предположениям, Юнчжун — это название местности, из которой был родом Чжэнь-и-цзы [29, р. 206]. Существует также гипотеза, что Чжэнь-и-цзы было прозвищем не мужчины, а женщины [4, р. 301, п. 352]. Согласно предисловию, которое датировано 1892 г., Чжэнь-и-цзы записал наставления в «женской алхимии» по просьбе женщин-дао-

³⁰ «Золото и киноварь» (другой вариант перевода — «Золотой эликсир») — регулярное для китайской культуры обозначение даосской алхимии.

сок (*кунь нью* 坤女), которые расспрашивали его о Пути-Дао. Первая часть содержит 12 уставных правил (*гуй цзе* 規戒) в форме запретов. Вторая часть — «Изустные наставления» (*коу цзюэ* 口訣) детально описывает женскую практику, разделенную на 24 ключевых темы, такие как «Обуздание сердца» (*шоу синь* 收心), «Вращивание внутренней природы» (*ян син* 養性), «Вращивание дыхания-ци» (*ян ци* 養氣), «Сосредоточение духа» (*нин шэнь* 凝神), «Три жизненные силы» (*сань мин* 三命), «Логово ци» (*ци сюэ* 氣穴), «Знание времени» (*чжи ши* 知時), «Обезглавливание дракона» (*чжань лун* 斬龍), «Как нивелируется [женское] тело» (*син инь* 形隱), «Поиск кино-вари» (*цю дань* 求丹), «Очищение себя» (*лянь цзи* 煉己), «Как передвигать вперед и вспять [киноварное начало]» (*шунь ни* 順逆), «Как рождается кино-варь» (*дань шэн* 丹生), «Собирание Снадобья» (*цай яо* 採藥), «Смешивание киновари» (*хэ дань* 合丹), «Огневой режим» (*хо хоу* 火候), «Подогревающее вращивание» (*вэнь ян* 溫養), «Эмбриональное дыхание» (*тай си* 胎息), «Вычисление» (*ду шу* 度數), «Эмбрион покидает оболочку» (*то тай* 脫胎), «Кормление грудью» (*жу бу* 乳哺), «Сидение лицом к стене» (*мян би* 面壁) и «Вознесение ввысь» (*чун цзюй* 沖舉). Каждая тема предваряется семисложным четверостишьем, за которым следует его детальное обсуждение. Согласно «Золоту и киновари для женщин», прежде чем начать практику, женщина должна добиться контроля над своими чувствами и желаниями, следуя 12 предписаниям, что приведет к успокоению сердца. Если ее сердце спокойно, то она может сконцентрироваться на своей внутренней природе (*син* 性) и начать вращивать дыхание-ци и дух-шэнь. Далее она должна обратить внимание на три области в своем теле, в которых берет начало женская жизненная сила (*мин* 命). Сосредоточившись на источнике возникновения ци, она сможет предугадать наступление месячных и начать работу по их устранению («обезглавливать дракона» *чжань лун* 斬龍), еще до их начала. Когда «дракон обезглавлен», ее тело претерпевает изменения, теряя внешние половые различия, и становится более андрогинным. Используя ци от преобразованной крови, она может приступить к созданию киновари (*дань* 丹). Через последовательные этапы самопреобразования даоска создает «бессмертный эмбрион» и готовится к его «рождению» через макушку головы. Заключительная стадия вскармливания ее нового бессмертного тела требует от нее полной отрешенности от мира и сосредоточения на выводе духа-шэнь за пределы старого тела, который должен подняться на Небеса.

Текст дополняет и развивает идеи четырнадцати поэм из «Поучений Изначальной владычицы Сунь Бу-эр» (*Сунь Бу-эр юань цзюнь фа юй* 孫不二元君法語) и приводит цитаты стихотворных строк из этого источника. Помимо указанных фрагментов в «Золото и киноварь для женщин» включен

метод «Великое *иньское* начало очищает форму» (*Тай инь лян син* 太陰煉形) из работы «Женское мастерство совершенствования и очищения из “Книги-основы Цю-яна”». Подробные разъяснения методов «женской алхимии» Чжэнь-и-цзы подкрепляет изречениями даосских деятелей и патриархов, восходящих к школе Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真). Особым авторитетом у Чжэнь-и-цзы пользуются четыре полулегендарных патриарха этого учения — Ли Ни-вань 李泥丸, Чжун-ли Цюань 鍾離權, Люй Дун-бинь 呂洞賓 и Лю Хай-чань 劉海蟾. Помимо них в источнике встречаются высказывания реальных лидеров различных субтрадиций школы Цюаньчжэнь — от наставников, стоявших у истоков этого движения — Ма Дань-яна 馬丹陽 (1123–1183) и Лю Чан-шэна 劉長生 (1147–1203), до основателей школы У-лю пай 伍柳派 — У Шоу-яна 伍守陽 (1573–1644) и Лю Хуа-яна 柳華陽 (ок. 1736). Все это дает нам основание полагать, что работа «Золото и киноварь для женщин» была создана даосским деятелем, принадлежавшим к школе Полного совершенства. При комментировании отдельных глав Чжэнь-и-цзы обращается к философскому наследию Мэн-цзы 孟子 и Чжуан-цзы 莊子. Обсуждение, анализ и перевод фрагментов этого источника выполнены Сарой Нэсвальд [4, ch.5].

4. Нюй дань цо яо 女丹撮要 («Суть женской алхимии») [30].

Происхождение этого сочинения приписывается даосскому наставнику Фу Цзинь-цюаню. Оно открывает его коллекцию «Важнейшего из методов золота и киновари для женщин», в составе которой приведено без названия. Текст начинается с описания космологических различий между мужчиной и женщиной в терминологии «Книги-основы Перемен» (*И цзин* 易經), затем переходит к обсуждению внутренней топографии мужского и женского тела, отводя особую роль груди в женской практике. В работе описываются физиологические изменения женского организма, начиная от зачатия до 49 лет, и рекомендуется преобразование женской конституции с помощью метода «Великое *иньское* начало очищает форму» (*Тай инь лян син* 太陰煉形), включая его подробное описание³¹. Следуя изустным наставлениям учителя и выполняя этот метод, через три-пять лет, как утверждает источник, женщина сможет обрести Дао. Текст был переведен на английский язык Дугласом Уайлом [32, p. 202–204].

5. Ху тянь син го нюй дань ши цзэ 壺天性果女丹十則 («Десять правил женской алхимии [с помощью которых обретается] плод внутренней природы

³¹ С подробным описанием и переводом фрагмента из «Нюй дань цо яо», разъясняющим метод «Тай инь лян син» можно познакомиться в нашей статье, см.: [31, с. 145–146] и статье «Инь обнимает Ян: к проблеме гендерного совершенствования в даосизме» из данного сборника.

Волшебного мира»), более известное под своим кратким названием «Десять правил женской алхимии» (*Нюй дань ши цзэ* 女丹十則) [33]. У этой работы отсутствует предисловие, также неизвестна и дата ее написания. Текст восходит, согласно традиции, к Цин-ле гу-фо 清烈古佛 с гор Хуацзаншань 華藏山. Это одно из основополагающих сочинений по «женской алхимии», разъясняющее этапы и принципы женского совершенствования в десяти главах. Оно начинается с упражнений по очищению женского тела и преобразования дыхания-ци и постепенно доходит до стадии проявления бессмертного духа даоски, которая описана в главе «О том, как отделить дух и вывести из [телесной] оболочки» (*и шэнь чу кэ* 移神出殼). Результатом прилежного исполнения упражнений и предписаний станет обретение Дао-Пути, вознесение на Небеса и получения ранга небожительницы (глава «О том, как постичь Дао и обрести Совершенство» (*ляо дао чэн чжэнь* 了道成真)). Главы «О том, как возвращать Совершенство и преобразовать [кровь] в дыхание-ци» (*ян чжэнь хуа ци* 養真化氣), «О том, как девятью круговращениями [дыхания-ци] очистить форму» (*цзю чжуань лян син* 九轉煉形), «О том, как применять огонь и амулет» (*юнь юн хо фу* 運用火符), «О том, как применять эмбриональное дыхание» (*мо юнь тай си* 默運胎息) посвящены последовательному описанию методов преобразования «грязного» *иньского* тела даоски в «чистое» *янское*. Когда ее тело очищено, а «красная кровь превратилась в белое *ци*» она приступает к пестованию своей внутренней природы и нравственному совершенствованию, в которое входит обязательное соблюдение шести заповедей-предписаний (*лю цзе* 六戒). Этой теме посвящены главы «О беспримерном усердии в обретении заслуг» (*гуан ли гун син* 廣立功行) и «О том, как непреклонно придерживаться [заповедей-предписаний]» (*чжи цзянь син чи* 志堅行持). После усвоения нравственных принципов даоска может начинать работу над созданием своего нового «бессмертного тела». Описание этой практики изложено в главе «О том, как приручать и возвращать Изначальный дух» (*тяо ян юань шэнь* 調養元神). После длительного процесса преобразования Изначальный дух (*юань шэнь* 元神) становится чистым, уподобляясь «сосуду со льдом, в гранях которого играют лучи света», прозрачным, «как вода в осеннем пруду, в котором отражается диск полной луны». Во время заключительной стадии вскармливания бессмертного эмбриона, изложенной в главе «О том, как отделить дух и вывести из [телесной] оболочки» (*и шэнь чу кэ* 移神出殼) даоска погружается в состояние созерцания. Так же как плод тыквы, созрев, отделяется от стебля, так же и дух-шэнь — полностью сформировавшийся в новое бессмертное тело даоски, должен научиться покидать тело и возвращаться назад. Иначе, предупреждает источник, если дух не сможет оставить тело, после

смерти человека он превратится в гуя 鬼 — голодного призрака Загробного мира. В предпоследней главе этого сочинения, озаглавленной «Об ожидании спасения и вознесении в Небеса» (дай ду фэй шэн 待度飛升) содержатся разъяснения, почему женщина, даже после завершения практики не может самостоятельно подняться на Небо. Согласно источнику, несмотря на то, что ее тело стало янским, ее иньская природа еще не очищена до конца. Поэтому она должна продолжать накапливать заслуги и совершенствовать себя в добродетелях, ожидая, когда совершенномудрые сжалятся над ней и переведут на Иной берег. Завершается сочинение небольшой поэмой из восьми семисложных строк. Современные комментарии к этому источнику выполнил даосский наставник Чэнь Ин-нин [23, с. 36–46]³².

6. Нюй гун лян цзи хуань дань ту шо 女功煉己還丹圖說 («Иллюстрированное разъяснение женского мастерства самоочищения и восстановления киновари») [35]. Согласно содержанию «Собрания работ по женской алхимии», эти наставления поведal в 1900 г. отшельник с гор Эръяшань (Эръяшань жэнь 二峩山人). Горы Эръяшань 二峩山 (так же записывается как 二峨山) — это старое название гор Суйшань 綏山. Текст снабжен иллюстрацией даоски, выполняющей созерцательные упражнения (Рис. 1). Фундаментальное сочинение, посвященное практике «женской алхимии». В нем содержатся разъяснения ключевых этапов алхимического преобразования женского тела, которое начинается с «обезглавливания Красного дракона» (чжань чи лун 斬赤龍) и уменьшения груди³³. После завершения метода «Великое иньское начало очищает тело», как гласит источник, «лицо женщины расцветет, словно цветок персика, а ее кожа станет белоснежной». Особое внимание при описании процесса алхимического преобразования



³² Помимо комментариев, вошедших в «Нюй цзы дао сюэ сяо цун шу» Чэнь Ин-нин отдельно прокомментировал данное сочинение для журналистки Люй Би-чэн 呂碧城 (1883–1943) в виде ответов на 36 вопросов. С переводом комментария Чэнь Ин-нина для Люй Би-чэн можно познакомиться в нашей статье [34].

³³ Перевод фрагмента «Иллюстрированного разъяснения женского мастерства самоочищения и восстановления киновари», разъясняющего метод «обезглавливания Красного дракона» представлен в нашей статье, см.: [31, с. 146–147] и статье «Инь обнимает Ян: к проблеме гендерного совершенствования в даосизме» из данного сборника.

внутренних «ингредиентов» киновари (*дань* 丹) сосредоточено на «Логове в груди» (*Жу-фан-сюэ* 乳房穴), «Море крови» (*Сюэ-хай* 血海) и других потаённых местах внутренней топографии женского организма, изображенных на рисунке. По окончании всех упражнений, изложенных в тексте, даоска должна дожидаться указа о вознесении на небеса, чтобы «навечно войти в семью Матушки-владычицы Запада (Си-ван-му 西王母)». Заканчиваются наставления поэмой Люй Дун-биня 呂洞賓 из 56 семисложных строк, посвященной женскому совершенствованию. Перевод этого сочинения на английский язык был выполнен Е. Валусси [27, ch. 4].

7. *Нюй дань хуэй цзе* 女丹彙解 («Сводные разъяснения женской алхимии») [36].

Считается, что это сочинение было передано Буддой Безграничного спасения (У-лян цюэ-фо 無量劫佛) Старцу с запада от Луны (Юэ-си лао-жэнь 月西老人). Как предполагает канадская исследовательница даосизма С. Нэсвальд, под прозвищем Юэ-си лао-жэнь скрывался составитель антологии работ Чжан Сань-фэна 張三豐³⁴ даосский деятель Ли Юань-чжи 李元值 (1806–1856), который был так же известен как Ли Си-юэ 李西月 [4, p. 7], однако, это предположение нуждается в серьезной проверке. «Сводные разъяснения женской алхимии» состоят из 11 поэм и прозаических рассуждений, объясняющих разные аспекты женского совершенствования, включая созерцательные практики, «женскую алхимию» и методы чань-буддизма. Наставления предваряются вступлением, в котором обсуждаются космологические и психофизиологические различия между мужчиной и женщиной, обуславливающие отличия в их практике. Среди авторов этого собрания наряду с персонажами даосского пантеона, такими как Матушка-владычица Нефритового пруда (Яо-чи ван-му 瑤池王母, т. е. Си-ван-му) и Совершенный Белого лотоса (Бай-лянь чжэнь-жэнь 白蓮真人), присутствуют будды и бодхисаттвы.

8. *Кунь цзюэ* 坤訣 («Наставления о женском начале-кунь») [38].

Согласно традиции, данное сочинение приписывается даосской наставнице Сунь Бу-эр 孫不二 (1119–1182). Этот источник известен нам под таким же названием по собранию Фу Цзинь-цюаня «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин». Наставления состоят из семи кратких глав, разъясняющих классические принципы и категории даосского искусства «внутренней алхимии» такие как: «тигр и дракон», «свинец и ртуть»,

³⁴ Эта работа сохранилась до наших дней в составе современного книжного собрания «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» под названием «Полное собрание сочинений учителя Чжан Сань-фэна» (Чжан Сань-фэн сянь шэн цюань цзи 張三豐先生全集) в 8 цз. [37].

«иньское и янское ци» и т.д. в ракурсе женского самосовершенствования: «Подлинное описание наставлений» (*чжэнь чжуань ю цзюэ 真傳有訣*), «[Что] необходимо знать о циклических знаках гэн и цзя» (*гэн цзя сюй чжи 庚甲須知*), «Подробные разъяснения о том, как применять изученное» (*сюэ юн сян шо 學庸詳說*), «Одновременное совершенствование внутренней природы и жизненной силы» (*син мин шуан сю 性命雙修*), «О тщательном различении наличия и отсутствия» (*шу бянь ю у 熟辯有無*), «Желтые ростки и белый снег» (*хуан я бай сюэ 黃芽白雪*) и др. Во второй главе рекомендуется использовать метод «отсечения головы дракона» (*юн фа чжань лун чжи тоу 用法斬龍之頭*), однако его подробное описание не приводится. Завершаются наставления послесловием от лица Лин-ян-цзы 靈陽子 (прозвище, под которым скрывалась Хэ Сянь-гу 何仙姑).

9. *Нюй дань ши цзи цянъ нянь 女丹詩集前篇* («Первая часть “Собрания поэтических произведений о женской алхимии”») [39].

Эта работа первоначально входила в собрание Фу Цзинь-цюаня «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин» под названием «Поэтические наставления сонма Совершенных» (*Цюнь чжэнь ши цзюэ 群真詩訣*) [40]. Представляет собой подборку стихотворений, которые, согласно традиции, были написаны даосками, жившими в разные исторические эпохи. Включает в себя 3 стихотворения, приписанные У Цай-луань (У Цай-луань сянъ-гу 吳採鸞仙姑) (IV в.), 6 стихотворений — Фань Юнь-цяо (Фань Юнь-цяо сянъ-гу 樊雲翹仙姑) (III в.), 6 стихотворений — Юэ Хуа-цуй (Юэ Хуа-цуй шао сюань сянъ-гу 月華崔少玄仙姑), 4 стихотворения — Тан Гуан-чжэнь (Тан Гуан-чжэнь сянъ-гу 唐廣真仙姑) (XII в.), 5 стихотворений — Чжоу Сюань-цзин (Сюань-цзин сань-жэнь Чжоу юань-цзюнь 玄靖散人周元君) (XII в.). Перед каждым стихотворным циклом приводится краткое жизнеописание даосской подвижницы. Не смотря на то, что в сборнике приведены стихотворения, написанные от лица даосок, проблематика «женской алхимии» в них не затрагивается. Они посвящены описанию опыта духовного постижения Дао, переданного с помощью образов из даосской сотериологии и терминологии «внутренней алхимии». Перевод этого собрания на английский язык был осуществлен Т. Клири [41, р. 57–73]. Современные комментарии выполнил даосский наставник Чэнь Ин-нин [23, с. 77–87]. Сведения о даосских подвижницах Тан Гуан-чжэнь и Чжоу Сюань-цзин, детальный разбор стихотворений и критический анализ вопроса их авторства предоставлены в диссертационном исследовании Лю Ян [42, р. 246–257].

10. *Нюй чжэнь дань цзюэ 女真丹訣* («Алхимические наставления для женщин, [взрачивающих] Совершенство») [43]. Состоит из трёх поэм по 40 семисложных строк каждая. Изложил Чэнь Юн-цин 陳永清 из Пуяна 蒲

陽, по прозвищу У-синь-цзы 無心子. Предисловие отсутствует, дата написания неизвестна.

Первая поэма, озаглавленная «Тайные наставления о том, как Великое иньское начало очищает форму» (*тай инь лян син би цзюэ* 太陰煉形秘訣), сосредотачивается на обсуждении космологических и психофизиологических различий между мужчинами и женщинами, постепенно углубляясь в тонкости мастерства «женской алхимии». Хотя в основе человеческого тела, пишет Чэнь Юн-цин, находятся как *иньское* так и *янское* начала, они расположены по-разному в зависимости от пола: у мужчин жидкостное начало (*цзин е* 精液) внутри *ян* 陽 содержит *инь* 陰, а у женщин жидкостное начало внутри *инь* содержит *ян*. Поэтому женский путь совершенствования — через *иньское* начало пестовать *янское*, или, как говорится в наставлениях, «чтобы поймать Золотого ворона отправляясь взращивать Луну». Далее в поэме следует поэтическое описание процессов преобразования женского тела через образы и метафоры, присущие символическому языку «женской алхимии»: «отруби голову дракону» (*чжань дуань лун тоу* 斬斷龍頭), «направь дыхание во дворец Пурпурно-мельчайшего (*Цзы-вэй-гун* 紫微宮)» и т.д., не углубляясь в их детальное разъяснение. Исполнение всех вышеуказанных упражнений приведет, как утверждает источник, к вызреванию в груди даоски совершенномудрого эмбриона (*шэн тай* 聖胎) и появлению *янского* начала по прошествии семи дней. После прохождения этого этапа практика женщины станет тождественна мужской и тогда ей понадобится наставник для получения изустных наставлений (*коу цзюэ* 口訣), чтобы продолжить работу.

Вторая поэма озаглавлена «Тайные наставления о том, как трижды обезглавить Красного дракона» (*сань чжань чи лун би цзюэ* 三斬赤龍秘訣). В ней говорится, что женщина, которая решится взращивать Совершенство (*сю чжэнь* 修真), должна поднять «меч» и «обезглавить Красного дракона». Но для того, чтобы полностью посвятить себя практике, она будет вынуждена разорвать мирские привязанности — «отвернуться от мужа и пойти наперекор матери». Однако, предупреждается в поэме, изменить женское тело так же трудно, как «повернуть вспять течение вод Желтой реки». Для того, чтобы не допустить выливание наружу «квинтэссенции» (*цзин хуа* 精華) дыхания-ци и крови, Красный дракон должен быть «обезглавлен» трижды. Чтобы *иньское* начало полностью исчезло и появилось *янское*, необходимо сосредоточить дальнейшую практику на дыхании. На начальном этапе работы с дыханием даоска должна «развести огонь в печи» и «сварить в котле Желтые ростки». Тогда пары горячего *ци* «взметнутся прямо вверх, до Небес», затем «ниспадут вниз по Многоярусной пагоде», после

чего «попадут в Глиняный горшок». Наставления второй поэмы описывают процесс преобразования дыхания-ци через его постепенное нагревание в Киноварных полях — символических «печах» и «котлах», и прохождение по всему телу снизу вверх, к голове («Небесам»), а затем обратно вниз через трахею («Многоярусную пагоду») до особого места в груди. После этого автор переходит к вполне традиционным символам «внутренней алхимии», таким как «киноварь и ртуть», «серебро и свинец», которые даоске необходимо соединить по парам в груди согласно «сродству видов» (*тун лэй* 同類). Результатом прилежной практики станет образование «золота и киновари», преобразование тела, «преодоление смерти и возвращение к жизни».

Третья, заключительная поэма называется «Тайные наставления для женщин, взращивающих Совершенство» (*нью цзы сю чжэнь би цзюэ* 女子修真秘訣). В ней заостряется внимание на предостережениях и запретах. Женщина, которая еще не познала свое сердце и внутреннюю природу не должна никому передавать наставлений, изложенных в поэмах. Разглашение наставлений до окончания практики, предупреждает автор, может привести не только к небесной каре подвижницы, но и свести на нет уже достигнутые результаты — «утрате в печи Истинного свинца». Та же, которая успешно прошла большую часть пути, ни в коем случае не должна задерживаться на последнем этапе «вывода духа из тела», иначе «бушующее пламя безумия» поглотит ее. Соединив в груди мужское (*цянй* 乾) и женское (*кунь* 坤) начала даоска должна поторопиться подняться на Небеса. Кроме того, нельзя сворачивать с Пути *сяней* к мирскому пути, принимать советы от замужних женщин, не изучавших Путь-дао и следовать какой-либо иной практике, отличной от учения «женской алхимии». Нужно остерегаться мирских страстей, сохранять в сердце человеколюбие и сострадание и старательно различать истинный Путь от ложного. Только женщина, которая обуздала страсти своими природными качествами, всем сердцем мыслящая отправиться в Нефритовые чертоги (*яо тай* 瑤台) сможет распространить эти наставления среди людей и разъяснить изложенное в них учение.

11. *Нью дань яо янь* 女丹要言 («Важнейшие поучения по женской алхимии») [44; 4, р. 532–533]. Согласно традиции, это сочинение было передано полумифическим даосским наставником Люй Дун-бином Фу Цзинь-цюаню, однако не было включено в его коллекцию «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин». Источник отсутствует и в составе современного даосского собрания «Даосские тексты, не вошедшие в “Дао цзан”». Этот короткий текст описывает медитативные упражнения, массаж поясницы, живота, лица и других частей тела. «Важнейшие поучения по женской алхимии» — единственный среди «Собрания работ по женской алхимии» источ-

ник, который содержит рецепт приготовления облатки — даосского снадобья из разнообразных компонентов, напоминающего по форме шарик. Эта облатка состоит из девяти ингредиентов растительного происхождения, в состав которых входят спаржа, имбирь и грецкий орех. В дополнении к рецепту в тексте описан ритуал и молитва астральному божеству Тай-и 太乙³⁵, которыми должно сопровождаться принятие снадобья. Ингредиенты, входящие в состав облатки, обладают общеукрепляющим и омолаживающим действием на организм женщины. Если принимать это снадобье один месяц, то оно, согласно источнику, вернет волосам черный цвет, укрепит эссенцию-цзин и дух-шэнь и продлит годы жизни.

Некоторые зарубежные исследователи относят это сочинение к категории парных методов совершенствования [29, р. 212]. На первый взгляд может показаться, что в источнике действительно рекомендуется союз мужчины и женщины. Сердце женщины сравнивается с нераскрывшимся бутонот лотоса, который не сможет дать плод без дождя и росы. В китайской культуре выражение «дождь и роса» является символом мужского начала-ян, репликой которого в организме мужчины выступает эссенция-цзин. Как в представлениях древнекитайских врачей, соединение *янского* начала — эссенции-цзин мужчины и *иньского* начала — крови женщины приводит к зачатию ребенка, так и в даосской «внутренней алхимии» соединение двух начал *инь* и *ян* — «свинца» и «ртути» ведет к получению «киновари» и созданию бессмертного тела даоса. Однако, под мужчиной в данном сочинении подразумевается не земной, а небесный, или скорее даже божественный супруг, с которым даосская подвижница вступает в ритуальный союз. Целью описанной в тексте практики является создание в теле даоски Великой кино-вари (*да дань* 大丹). Во время ритуала ее *иньское ци* соединяется с *янским* дыханием-ци, которое она вдыхает с лучами восходящего солнца. Это *ци* превращается в Нефритовую жидкость (*юй е* 玉液) и смешивается с Золотой эссенцией (*цзинь цзин* 金精) божества Тай-и, которая проникает в даоску через макушку головы, запуская алхимический процесс «зачатия» ее нового бессмертного тела. В завершении ритуала даоска должна написать божественный титул Тай-и и принять приготовленное снадобье. Судя по фрагментарности изложенных наставлений, мы можем предположить, что это произведение являлось частью другого даосского источника, на страницах которого и разъяснялась дальнейшая практика, которая, возможно, не имела

³⁵ Тай-и 太乙 — Великий Единственный, почитался как даосское божество школой Высшей чистоты (Шанцин 上清), в Древнем Китае получил статус астрального божества, а еще ранее — название созвездия и звезды. Другие даосские методы, связанные с визуализацией Тай-и обсуждаются в монографии С.В. Филонова, см.: [45, с. 401–406].

женской специфики и поэтому не была включена в «Важнейшие поучения по женской алхимии». Подробное исследование и перевод данного сочинения представлен в нашей публикации [31].

12. *Си чи цзи* 西池集 («Собрание поэтических произведений “Западный пруд”») [46]. Это собрание составил даосский наставник Фу Цзинь-цюань. Изначально оно входило в коллекцию Фу Цзинь-цюаня «Важнейшее из методов золота и киноари для женщин» под заглавием «Поэтические наставления в алхимии для женщин» (*Нюй дань ши цзюэ* 女丹詩訣) [47]. Сборник открывается предисловием от лица Чун-ян-цзы 重陽子 (Мудреца Двойного ян) — основателя школы Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真) Ван Чун-яна 王重陽, завершается послесловием от лица Лин-ян-цзы 靈陽子 (прозвище, под которым скрывалась Хэ Сянь-гу 何仙姑). «Западный пруд» — другое название Нефритового пруда (*Яо чи* 瑤池), что находится во владениях Матушки-владычицы Запада (Си-ван-му 西王母). Собрание включает 18 поэм о «даосской алхимии», приписанных младшей дочери Си-ван-му (Матушки Металла, Цзинь-му 金母) госпоже-владычице Предельного совершенства (Си-чи цзинь-му шао-нью Тай-чжэнь-ван фу-жэнь 西池金母少女太真王夫人). Поэмы снабжены комментариями, восходящими, согласно традиции, к Хуэй-чунь-цзы 回春子 (Люй Дун-биню 呂洞賓) и другим даосским патриархам школы Цюаньчжэнь.

13. *Нюй дань ши цзи хоу пянь* 女丹詩集后篇 («Вторая часть “Собрания поэтических произведений о женской алхимии”») [48].

Состоит из 18 стихотворений по четыре семисложных строки, каждое из которых сопровождается небольшим комментарием. Приписываются небожителям-сяням, буддам и Совершенным — Совершенному Белого лотоса (Бай-лянь чжэнь-жэнь 白蓮真人), Совершенному Голубого облака (Цин-юнь чжэнь-жэнь 青雲真人), Будде великого милосердия и чистого Совершенства (Да-ци чунь-чжэнь-фо 大慈純真佛) и т.д. Стихи посвящены различным аспектам мастерства «женской алхимии». Были изданы даосским наставником Фу Цзинь-цюанем в печатне Цзишаньтан 積善堂, располагавшейся в Цяньчжуне 黔中 (современный Пэншуй, пров. Сычуань), однако, не были включены им в состав «Важнейшего из методов золота и киноари для женщин». Источник так же отсутствует и в современном собрании даосских текстов «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”».

14. *Кунь нин цзин* 坤寧經 (Книга-основа об умиротворенности женского начала-кунь), также упоминается как «Чудесная книга-основа об умиротворенности женского начала-кунь» (*Кунь нин мяо цзин* 坤寧妙經). Этот источник представлен в собрании даосских текстов «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» в составе «Важнейшего из методов золота и киноари для

женщин» даосского наставника Фу Цзинь-цюаня [49]. Как известно из предисловия Хэ Лун-сяна, это произведение входило в книжное собрание даосской обители Эрсяньань «Путь прозрения, определяемый женским началом-кунь».

Работа открывается предисловием от лица безымянной даосской монахини (*нюй гуань* 女冠), датированным 1743 г. Как считает Е. Валусси, женщина, которая написала предисловие, была также и автором самого этого произведения [5, р. 272, п. 65]. После предисловия следует введение, в котором излагается мифическая история появления «Книги-основы об умиротворенности женского начала-кунь». Согласно сюжету, по высочайшему повелению Изначального августейшего владыки-повелителя Девяти небес (Цзю-тянь юань-хуан ди-цзюнь 九天元皇帝君), Изначальная владычица (*юань цзюнь* 元君) (т. е. Сунь Бу-эр юань-цзюнь — И.Б.) составила эту книгу-основу, запрягла в облачную колесницу упряжку журавлей и отправилась в земли Цянь (т. е. в Цяньчжун 黔中, совр. Пэншуй, пров. Сычуань), где оставила эти наставления праведным мужам, дабы они передали их женщинам. «Книга-основа об умиротворенности женского начала-кунь» состоит из 24 глав, которые первоначально были разделены на две равные части. Текст изложен в парадигме идеологии «трех учений» (*сань цзяо* 三教) — конфуцианства, даосизма и буддизма, и восхваляет их принципы. Почти вся первая часть сочинения посвящена обсуждению морально-этических правил, написанных в духе конфуцианских уложений для женщин. Женщина должна «Взрачивать хорошие качества» (*сю шань* 修善), «Чтить добродетели» (*цзун дэ* 崇德), «Размышлять над своими ошибками» (*сы го* 思过), проявлять «Искренность и почтительность к старшим» (*чэн сяо* 誠孝), быть «Скромной и честной» (*цзе ле* 節烈) и т.д. В заключение первой части описываются «Учение для женщин» (*нюй цзяо* 女教) и «Путь жены» (*фу дао* 婦道). Вторая часть наставлений начинается с «Обсуждения покоя» (*шо цзин* 說靜), философских рассуждений об «Основе женского начала» (*кунь цзи* 坤基), «Сердечной сущности» (*синь ти* 心體), «Внутренней природе и жизненной силе» (*син мин* 性命), постепенно переходя к теоретическим основам «внутренней алхимии» в ракурсе женского совершенствования, которым посвящена глава «Золото и киноварь» (*цзинь дань* 金丹). Традиционные ингредиенты киновари — синец и ртуть рассматриваются в контексте методов «женской алхимии» (*нюй дань* 女丹). Путь женского начала (*кунь дао* 坤道), говорится в источнике, очень прост: прежде нужно прервать желания, забыть чувства, а после войти в комнату, где следует предаться созерцанию (*да цзо* 打坐) и очищать себя (*лянь цзи* 煉己) также как в мужском совершенствовании, регулируя дыхание. Дыхательным упражнениям следует посвятить

часы *цзы* 子 (23–1), *у* 午 (11–13), *мао* 卯 (5–7) и *ю* 酉 (17–19). Когда стабилизируется триграмма *Цянь* 乾 (Небо), а триграмма *Кань* 坎 (Вода) поменяется местами с триграммой *Ли* 離 (Огонь), тогда Сокровенная женственность (*Сюань-пинь* 玄牝) установится, из треножника (*дин* 鼎) прорастут Желтые ростки (*хуан я* 黃芽) и вскоре с «Небес» (соответствующих в человеческом теле голове) спустится Сладкая роса (*гань лу* 甘露). Тогда необходимо охранять (*шоу* 守) одухотворенную киноварь (*лин дань* 靈丹) в Изначальной палате (*Юань-ши* 元室) и взращивать Совершенное дыхание-*ци* в Желтых покоях (*Хуан-фан* 黃房). Через семь седмиц (т. е. через 49 дней), как гласит источник, упрочится киноварная основа, через сто дней Красный дракон будет укрошен (*чи лун сян* 赤龍降). Очищать тело — поясняется в книге-основе — это и значит очищать дыхание-*ци* (*лянь син цзи лян ци* 鍊形即鍊氣). Именно в этом, согласно тексту, и заключается метод Великой киновари (*да дань фань* 大丹方). От «женской алхимии» повествование плавно переходит к даосской космогонии, провозглашая сущностное подобие небесного устройства и человеческого тела, уподобляя семь звезд Нефритового ковша (*юй доу* 玉斗) (т. е. созвездия Большой медведицы) семи отверстиям в человеческом теле, расположенным в голове. Завершается повествование философскими рассуждениями о сердце. Ключ к прозрению — чистое, мило-сердное сердце, которого не могут коснуться грязь и пороки. Современные комментарии этого источника выполнил даосский наставник Чэнь Ин-нин [23, с. 5–21].

15. *Пан мэнь лу* 旁門錄 («Перечень [методов] неправильных школ»). Издан Фу Цзинь-цюанем в печатне Цзишаньтан 積善堂. В состав его коллекции «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин», как и в собрание «Даосских книг, не вошедших в “Дао цзан”» источник включен не был.

Это сочинение состоит из 20 стихотворений с комментариями, в которых критикуются разнообразные методы и упражнения, не относящиеся к «истинному» учению «внутренней алхимии» или искажающие его суть. Согласно предисловию, «неправильные школы» (досл. «боковые врата», *пан мэнь* 旁門) являются отступлением от Дао-Пути. К ним относится всё, что «не соответствует круговороту дыхания-*ци* Неба и Земли, принципам совершенномудрых, обереганию внутренней природы и избавлению от страстей», потому что, говорится в предисловии, великий Путь-Дао предельно легок и прост и не может быть запачкан себялюбием и желаниями. В стихотворениях, переданных, согласно традиции, Сян-юэ вэнь-тун гу-фо 響月文通古佛, У-лян ду-ши гу-фо 無量度世古佛, Тай-цзи юань-цин-фо 太極源清佛, Цин-фэн гу-фо 清風古佛 и др. приводятся различные примеры «ложных учений»

и предупреждения о невозможности постичь Дао и стать небожителями-сянями такими путями. В сопровождающих стихотворениях комментариях детально разбираются описанные в них неправильные методы. В стихотворении, которым открывается сборник, осуждаются те, кто «покупая наложниц и ночуя у проституток», с помощью методов «искусства внутренних покоев» (*фан-чжун-шу* 房中術) «крадут Изначальное *ци*» у партнерши, восполняя свою эссенцию-*цзин* и возвращая дух-*шэнь*. Такие, предупреждает автор, не станут гостями острова Пэнлай, иначе бы все распутники и гуляки, поясняется в комментарии, уже бы стали небожителями-сянями. В последующих стихотворениях затрагивается проблема неправильного исполнения даосских методов «внутренней алхимии», таких как «воздержание от пищи», «втягивание чистого *ци* и выплевывание грязного», «эмбриональное дыхание», нарушение «огневого режима» при создании киновари. Особенно заостряется внимание на неправильной трактовке одного из этапов процесса «внутренней алхимии», который называется «приготовление и вкушение Снадобья». В комментарии к этому стихотворению высмеиваются люди, которые понимают это выражение как рецепт из арсенала «внешней алхимии» (*вай дань* 外丹). Они принимают снадобья из золота и других минералов, препараты из плаценты и проглатывают семенную эссенцию-*цзин*. Поступая так же, как делают животные, им никогда не стать небожителями с помощью подобных методов, говорится в комментарии. В других стихотворениях критикуются методы искусства *Дао-инь* 導引 и других упражнений, таких как «Восемь отрезков парчи» и предупреждается об их последствиях. В одном из стихотворений осуждаются обманщики, которые дурачат жадных людей, обещая выплавлением киновари превратить железо и камни в серебро и золото. Они берут деньги на постройку пышных залов, устанавливают печь для получения киновари, рядятся в красивые одежды, вкушают дорогие яства, нанимают слуг и помощников. Так обманывают тех, кто не знает, что процесс «очищения киновари» нужно производить в собственном теле, а не гнаться за наживой. Неправильных школ такое множество, что все и не перечислить, однако истинное учение заключено лишь в чистоте и покое нашей внутренней природы. Таково «Прежде небесное великое Дао», так становятся сянями и буддами. «Надо себя очищать в себе», в этом и содержится чудесное преобразование тела и духа, говорится в заключении. Стихотворения не отражают какой-либо специфики методов «женской алхимии». Однако, как считал Хэ Лун-сян, они могут быть полезны женщинам на стезе самосовершенствования, выступая в качестве предостережений от вступления в «неправильные школы» и практики методов, относящихся к «искусству внутренних покоев».

16. *Кунь юань цзин* 坤元經 («Книга-основа о первозданном женском начале-кунь»). Этот текст так же известен под названием «“Книга-основа о первозданном женском начале-кунь” Изначальной владычицы Чистоты и покоя» (*Цин-цзин юань-цзюнь* «Кунь юань цзин» 清淨元君坤元經). Известно, что это сочинение входило в собрание «Путь прозрения, определяемый женским началом-кунь» (*Кунь юань цзюэ лу* 坤緣覺路) из даосской обители Эрсянянь. Источник включен под одноименным названием в «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» в составе собрания Фу Цзинь-цюаня «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин» [51]. Единственное из вышеперечисленных произведений, которое, предположительно, имело более раннее происхождение в составе «Полного собрания сочинений Патриарха Люя» (*Люй цзу цюань шу* 呂祖全書), датированном 1683 г. [52, с. 357–359]. Приписывается даосской наставнице Сунь Бу-эр 孫不二 (1119–1182). Как гласит легенда о происхождении этого текста, данная книга-основа была поведена в то время, когда Изначальная владычица Сунь Бу-эр проживала в г. Хуаян (совр. Чэнду)³⁶, где в пещере открывался вход на Небеса. «Книга-основа о первозданном женском начале-кунь» начинается с прославления таких женских качеств как уступчивость, мягкость, послушность: «Небо — *ян*, земля — *инь*, небо движется, земля покоится, *Цянь* идет, а *Кунь* за ним следует <...> Дао начала-*Цянь* (Неба) свершает мужчина, а Дао начала-*Кунь* (Земли) свершает женщина...». Однако в практике самосовершенствования важны оба начала — без мужского начала-*ян* не сможет достичь долговечности женское начало-*инь*, а без женского начала-*инь* не сможет зародиться *ян*. Далее перечисляются женские божества и простые женщины, которые обрели Дао-Путь, став почитаемыми небожительницами — Совершенномудрая матушка (Шэн-му 聖母), божество земли (Хоу-ту 后土), Небесная матушка-кормилица (Тянь-му 天姆), богиня Нюй-ва 女媧, матушка Ковша (Доу-му 斗母), матушки-будды (фо-му 佛母), изначальные владычицы (*юань-цзюнь* 元君), матушки-владычицы (*ван-му* 王母), девы-небожительницы (*сянь-гу* 仙姑), нефритовые

³⁶ Стоит отметить, что Сунь Бу-эр никогда не посещала пров. Сычуань и г. Хуаян. Подвижничество реальной даосской наставницы Сунь Бу-эр проходило в пров. Шаньдун, Шэньси и Хэнань. Сунь Бу-эр была уроженкой г. Нинхай, расположенном на Шаньдунском полуострове и действительно, как гласит традиция, впоследствии уединилась в пещере, где занималась даосскими методами самосовершенствования и обрела Дао-Путь. Однако, согласно преданию, эта пещера располагалась не возле г. Хуаян, а около г. Лоян. Таким образом, подвижничество Сунь Бу-эр в пещере близ г. Хуаян, описанное в «Кунь юань цзин», не имеет отношения к историческим событиям, а свидетельствует о распространении ее культа в пров. Сычуань или об опечатке в самом источнике.

девы (*юй-ньюй* 玉女), Конопляная дева (Ма-гу 麻姑), богиня моря Тянь-фэй 天妃, небесные девы (*тянь-ньюй* 天女), Черноволосая дева — фея Девяти Небес (Сюань-ньюй 玄女), небожительницы из [дворца] Великого начала (*У-цзи ньюй-сянь* 無極女仙), женщины-бодхисаттвы (*ньюй Пуса* 女菩薩), Пурпурная дева — богиня отхожих мест (Цзы-гу 紫姑), сестры Сян-фэй 湘妃 (две дочери легендарного императора Яо — Э-хуан 娥皇 и Нюй-ин 女英, ставшие жёнами императора Шуня), Ло-шэнь 洛神 (дух [реки] Ло, фея реки Ло — красавица Фу-фэй), женщины-шаманки (*у-ньюй* 巫女), богиня молнии Дянь-му 電母 (Матушка-молния), Юная красавица Цин-э 青娥, Чистая дева (Су-ньюй 素女), Ткачиха (Чжи-ньюй 織女) — все они, говорится в источнике, являются воплощением женского первоначала (*кунь юань* 坤元), смиренно взращивали Совершенство и обрели Дао-Путь. Затем повествование переходит к философским рассуждениям о Дао, сердце, внутренней природе, мужском и женском началах, чистом и грязном, подвижном и спокойном. Обычное сердце — «плоти комков», полное страстей и желаний противопоставляется совершенному «сердцу Дао». «Отказавшись от совершенствования сердца разве можно обрести Дао?» — основной лейтмотив этого произведения. Заканчивается гимном (*gāthā*), воспевающим «безбрежное, непостижимое сердце», мужское и женское начала *инь* и *ян*, их взаимопревращение одного в другое и вознесение в заоблачные выси.

17. *Цзю пинь лянь хуа цзин* 九品蓮華經 («Лотосовая книга-основа в девяти категориях») [3, с. 4]. Как следует из содержания «Собрания работ по женской алхимии», это сочинение входило в состав сборника «Путь прозрения, определяемый началом-кунь» из даосской обители Эрсяньань. В состав современного собрания «Даосские книги, не вошедшие в “Дао цзан”» текст не включен. Из содержания коллекции известно, что «Лотосовая книга-основа в девяти категориях» состояла из 9 глав: «О том, как взращивать внутреннюю природу и делать совершенным свое Совершенство» (*ян син сю чжэнь* 養性修真); «О Прежде небесном и После небесном» (*сянь тянь хоу тянь* 先天后天); «Прямые указания о Сокровенной заставе» (*чжи чжи сюань-гуань* 直指玄關); *Инь цзю цзан цзин* 陰交藏經; «О том, как закладывать основу и очищать себя» (*чжу цзи лянь цзи* 筑基煉己); «Об одновременном совершенствовании внутренней природы и жизненной силы» (*син мин шуан сю* 性命雙修); «О том, как направить Пять *ци* к Изначальному» (*у ци чао юань* 五氣朝元); «О том, как собрать вместе Три цветка на макушке [головы]» (*сань хуа цзюй дин* 三花聚頂); «О том, как пестовать эмбрион и приручать дух» (*ян тай тiao шэнь* 養胎調神). К сожалению, кроме названия глав, перечисленных в содержании «Собрания работ по женской алхимии», нам больше ничего не известно об этом источнике.

18. *Нюй сю чэн ту* 女修程途 («Последовательность пути женского совершенствования»). Эту работу приписывают даосской наставнице Сунь Бу-эр 孫不二 (1119–1182). Изначально она входила в коллекцию Фу Цзинь-цюаня «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин» под названием «Последовательность овладения мастерством [женской алхимии по методу] Изначальной владычицы Сунь Бу-эр, отшельницы Чистоты и покоя» (*Цин цзин сань жэнь* Сунь Бу-эр юань цзюнь гун фу ци ди 清淨散人孫不二元君功夫次第) [53]. В собрании Фу Цзинь-цюаня это сочинение начинается кратким рассказом о Сунь Бу-эр³⁷ и включает 5 семисложных и 14 пятисложных стихотворений. Помимо этого, находится в «Цзан вай Дао шу» в составе «Поучений Изначальной владычицы Сунь Бу-эр» (*Сунь Бу-эр юань цзюнь фа юй* 孫不二元君法語) под названием «Последовательность овладения мастерством женского Дао-Пути» (*Кунь дао гун фу ци ди* 坤道功夫次第) [57]. «Последовательность пути женского совершенствования» состоит из 14 стихотворений, в которых поэтапно раскрывается мастерство «женской алхимии»: «Обуздание сердца» (*шоу синь* 收心), «Вращивание дыхания-ци» (*ян ци* 養氣), «Выполнение упражнений» (*син гун* 行功), «Обезглавливание дракона» (*чжань лун* 斬龍), «Вращивание киновари» (*ян дань* 養丹), «Эмбриональное дыхание» (*тай си* 胎息), «Амулет и огонь» (*фу хо* 符火), «Получение Снадобья» (*цзе яо* 接藥), «Очищение духа» (*лянь шэнь* 煉神), «Прием пищи» (*фу ши* 服食), «Отказ от злаков» (*пи гу* 辟谷), «Сидение лицом к стене» (*мянь би* 面壁), «Вывод духа» (*чу шэнь* 出神), «Вознесение ввысь» (*чун цзюй* 沖舉). «Комментарии к поэмам Сунь Бу-эр по женской алхимии» (*Сунь Бу-эр нюй дань ши чжу* 孫不二女丹詩注) (1934 г.) составил Чэнь Ин-нин [58; 59, с. 149–174]. Перевод на английский язык был выполнен Т. Клири [41, р. 7–45] и Р. Вонг [60], перевод на русский И.В. Белой [55, с. 115–242]. Обстоятельное исследование этого сочинения представлено в [55; 61; 62].

На основании проведенного исследования можно заключить, что в провинции Сычуань располагался важнейший центр формирования корпуса сочинений по «женской алхимии». Созданные в этой местности работы вошли в состав двух книжных собраний — «Важнейшее из методов золота и киновари для женщин» (*Нюй цзинь дань фа яо* 女金丹法要) (1813 г.) и «Собрание работ по женской алхимии» (*Нюй дань хэ бянь* 女丹合編) (1906 г.). Объединению разрозненных сочинений по «женской алхимии»

³⁷ С жизнеописанием Сунь Бу-эр можно познакомиться в работах автора этих строк, см.: [54; 55; 56], а также в статье А.Э. Терехова «Девы-небожительницы» в рукописи «Ле сянь чжуань» («Жизнеописания выдающихся небожителей») из коллекции ИВР РАН" данного сборника, стр. 198–231.

в коллекции поспособствовало, по нашему мнению, буддийское «Собрание сочинений для женщин “Светильник Шакьямуни”» (*Мо ни чжу кунь цзи* 摩尼燭坤集), состоящее более чем из 70 работ, посвященных методам пестования внутренней природы (*син* 性). Однако в этом обширном книжном собрании отсутствовали разъяснения психофизиологических методов для женщин, подобных даосской «женской внутренней алхимии», что предопределило заметный интерес к даосским коллекциям, содержащим описание таких методов.

Отличительная особенность сочинений, вошедших в «Собрание работ по женской алхимии», прежде всего их целевая аудитория. Авторами подчеркивается, что данные тексты предназначены именно для женщин, но, как следует из большинства источников и их предисловий, эта женщина не подвижница или монахиня при храме, а добродетельная жена или целомудренная и почтительная дочь. Являлись ли, таким образом, эти сочинения своеобразным средством ограничения религиозной активности женщин или же напротив, давали возможность для женской самореализации в рамках устоев традиционного общества — вопрос, который еще ждет своего изучения. Однако, не смотря на своеобразный «традиционализм» более ранних произведений, вошедших в эту коллекцию, цель создания «Собрания работ по женской алхимии», озвученная в предисловии Хэ Лун-сяном, это призыв к женщинам предпринимать более активные шаги в поисках наставника и выходе за пределы дома для изучения женских методов самосовершенствования. Образцом для Хэ Лун-сяна были Янь Цзэ-хуань и Хэ Вэй-ле, которые не только сами практиковали методы «женской алхимии», но и стали первыми женщинами-авторами и редакторами одного из сочинений по «женской алхимии». Другим примером из коллекции Хэ Лун-сяна, указывающим на смену целевой аудитории более поздних текстов «женской алхимии» является «Золото и киноварь для женщин» (*Нюй цзинь дань* 女金丹), созданное непосредственно для женщин-даосок (*кунь нюй* 坤女 — обозначение, принятое для даосских монахинь вместо *нюй гуань* 女冠 — И.Б.). Эти примеры говорят о кардинальных изменениях, связанных с восприятием женского религиозного подвижничества на заре XX в., а возможно и о существовании близ Чэнду действующей даосской школы «женской алхимии» в рамках учения Цюаньчжэнь под руководством Чжэнь-и-цзы. К сожалению, кроме упоминания о просьбе даосок о наставлениях в предисловии самого Чжэнь-и-цзы, мы не имеем других сведений ни о конкретном религиозном сообществе, ни о количестве женщин, входивших в него, если таковое существовало в действительности.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белая И.В. Тексты по даосской алхимии для женщин из собрания Хэ Лунсяна: опыт исторического анализа // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. ДВГУ, 2016. № 1. С. 14–27.
2. Чун-кань Дао цзан цзи яо (Заново напечатанное Собрание важнейших сочинений из «Дао цзана»). Под ред. Ян Юн-хэ, Пэн Хан-жана и Хэ Лун-сяна. Чэнду: Эрсяньань банькэ, 1906. 28 т. 重刊道藏輯要。閻永和, 彭翰然, 賀龍驤校訂。成都: 二仙庵版刻, 1906。28冊。URL: <http://repository.lib.cuhk.edu.hk/sc/collection/daoist/ckdzjy>
3. Нюйдань хэбянь сюаньчжу («Избранные произведения из “Собрания работ по женской алхимии” с комментариями»). Сост. Цю Сяо-бо, Лю И-лю. Шанхай: Шанхай фаньи чубань гунсы, 1991. +3+1+111 с. 女丹合編選注。邱小波劉一流編著。上海翻譯出版公司。1991。+3+1+111頁。
4. Neswald S. Rhetorical voices in the neidan tradition: an interdisciplinary analysis of the Nüdan hebian (pref. 1906) compiled by He Longxiang (fl. 1900-1906), Ph.D. diss. Department of East Asian Studies McGill University, Montreal, 2007. 568 p.
5. Valussi E. The Nüdan hebian (Collection of Female Alchemy), Its Editor and His Women // Nannü: Men, Women and Gender in Early and Imperial China, 2008. Vol. X. P. 242–278.
6. Valussi E. Female Alchemy and Paratext: How to Read nüdan in a Historical Context // Asia Major, 2008. Vol. XXI, part II. P. 153–193.
7. Белая И.В. «Нюй дань хэ бянь» («Собрание работ по женской алхимии») // Общество и государство в Китае: XLIII научная конференция: Ч. 1 / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2013. 684 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 8. / Редколл.: А.И. Кобзев и др.). С. 459–467.
8. Белая И.В. В поисках «женской алхимии»: история создания «Нюй дань хэ бянь» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Вып. III (27), 2018. Т. 2. С. 111–129. URL: [http://tspu.ru/fb/hum/2018/%E2%84%963\(27\)_%D0%A2%D0%BE%D0%BC2/](http://tspu.ru/fb/hum/2018/%E2%84%963(27)_%D0%A2%D0%BE%D0%BC2/)
9. У Шоу-ян. «Правильные принципы Небесных сяней с прямыми суждениями и комментариями» (Тянь сянь чжэн ли чжи лунь цзэн чжу 伍守陽。天仙正理直論增註) [ЦВДШ, т. 5, с. 777–832].
10. У Шоу-ян. Сянь фо хэ цзун юй лу (Записи речей всех линий преемствования [школы] Бессмертных и будд). 伍守陽。仙佛合宗語錄 [ЦВДШ, т. 5, с. 639–776].
11. Лю Хуа-ян. Хуа-ян цзинь сянь чжэн лунь (Рассуждения Хуа-яна о том, как Золотые сяни получают ранги небожителей). 柳華陽。華陽金仙證論 [ЦВДШ, т. 5, с. 919–972].
12. Лю Хуа-ян. Хуэй мин цзин (Книга-основа о мудрости и жизненной силе) 柳華陽。慧命經 [ЦВДШ, т. 5, с. 875–918].
13. Малявин В.В. Восхождение к Дао. Составление, перевод, вступительная статья и комментарии В.В. Малявина. М.: Астрель-АСТ, 2002. 544 с.

14. Зельницкий А.Д. Формы религиозного синкретизма в Китае. Дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Научный рук. М.Е. Кравцова. СПбГУ, 2005. 146 с.

15. Торчинов Е.А. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. СПб. Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. 480 с.

16. Нюй дань цзи цуй (Хрестоматия по женской алхимии). Ред. Тао Бин-фу. Пекин: Цанбэньвэй Бейцзин шифань дасюэ чубаньшэ. 1989. 473 с. 女丹集萃。陶秉福主編。藏本为北京师范大学出版社, 1989。473 頁。

17. Нюй дань сянь дао. Даоцзяо нюйцзы нэйдань яншэнь сюлянъ бицзи (Женская алхимия как учение о дороге в мир небожителей) / Таншань Юйцингуань даосюэ вэньхуа цуншу (Библиотека-серия обители Нефритовой чистоты в горах Таншань: Даосское учение и культура). Отв. ред. Дун Пэй-вэй, сост. Шэн Кэ-ци. Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2012. В 2 тт. 635 с. 女丹仙道。道教女子内丹养生修炼秘籍 (上下) / 唐山玉清观道学文化丛书 / 董沛文主編, 盛克琦編。宗教文化出版社, 2012。635 頁。

18. Даоцзяо сяо цыдянь (Малый словарь по Даосизму) / Гл. ред. Чжун Чжао-пэн. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 2001. [2]+9+1+16+296 с. (Библиотека малых словарей по религиям. Под ред. Жэнь Цзи-юя). 道教小辞典。钟肇鹏主編。上海:上海辞书出版社, 2001。[2]+9+1+16+296 頁。(宗教小辞典丛书。任繼愈主編)。

19. Kohn L. God of the Dao. Lord Lao in History and Myth. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1998. 406 p.

20. Фу Цзинь-цюань. Нюй цзинь дань фа яо (Важнейшее из методов золота и киновари для женщин). 傅金銓。女金丹法要 [ЦВДШ, т. 11, с. 512–541].

21. Янь Цзэ-хуань. Нань нюй дань гун и тун бян (Обсуждение различий и общих черт в алхимическом мастерстве мужчин и женщин). 顏澤環。男金丹功異同辨 [ЦВДШ, т. 26, с. 448–455].

22. Лю И-мин. Сю чжэнь бян нань (Разъяснение трудностей во возвращении совершенства). 劉一明。修真辯難 [ЦВДШ, т. 8, с. 467–492].

23. Нюйцзы даосюэ сяо цуншу (Учение о Дао для женщин: собрание работ) / Под редакцией и с исправлениями Чэнь Ин-нина. Гонконг: Синь и тан юсянь гунсы, 2010. + 12+194 с. 女子道學小叢書 / 陳櫻寧刪訂。香港: 心一堂有限公司, 2010。+ 12+194 頁。

24. «Цяо-ян цзин» нюй гун сю лян (Женское мастерство совершенствования и очищения из «Книги-основы Цяо-яна»). 樵陽經女功修煉 [ЦВДШ, т. 26, с. 428].

25. Нюй гун сю лян (Женское мастерство совершенствования и очищения). 女功修煉 [ЦВДШ, т. 11, с. 660].

26. Цяо-ян цзин (Книга-основа Цяо-яна) (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。樵陽經 [ЦВДШ, т. 11, с. 652–662].

27. Valussi E. Beheading the Red Dragon: A History of Female Inner Alchemy in China, Ph.D. diss. University of London, 2003. 485 p.

28. Чжэнь-и-цзы. Нюй цзинь дань (Золото и киноварь для женщин) 2 цз. 真一子。女金丹 [ЦВДШ, т. 26, с. 418–427].

29. Despeux C., Kohn L. Women in Daoism. Cambridge: Three Pine Press, 2003. 296 p.

30. Фу Цзинь-цюань. Нюй дань цо яо (Суть женской алхимии). 傅金銓。女丹撮要 [ЦВДШ, т. 11, с. 512–514].

31. Белая И.В. О даосских методах для женщин в «Важнейших поучениях по женской алхимии» (Нюй дань яо янь 女丹要言) // Общество и государство в Китае: XLV научная конференция: Ч. 2. / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2015. 1031 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 18. / Редколл.: А.И. Кобзев и др.). С. 143–162.

32. Wile D. Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Text. Albany: State University of New York Press, 1992. 300 p.

33. Цин-ле гу-фо. Ху тянь син го нюй дань ши цзэ (Десять правил женской алхимии [с помощью которых обретается] плод внутренней природы Волшебного мира). 清烈古佛。壺天性果女丹十則 [ЦВДШ, т. 26, с. 455–465].

34. Белая И.В. «Ответы госпоже Люй Би-чэн на тридцать шесть вопросов» (Перевод, вступительная статья, комментарии) // Общество и государство в Китае: XLVI научная конференция. Ч. 2. / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2016. 641 с. (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 21. / Редколл.: А.И. Кобзев и др.). С. 392–411.

35. Эръяшань жэнь. Нюй гун лян цзи хуань дань ту шо (Иллюстрированное разъяснение женского мастерства самоочищения и восстановления киновари). 二峩山人。女功煉己還丹圖說 [ЦВДШ, т. 26, с. 428–432].

36. Юэ-си лао-жэнь. Нюй дань хуэй цзе (Сводные разъяснения женской алхимии). 月西老人 (李元值)。女丹彙解 [ЦВДШ, т. 26, с. 433–447].

37. Ли Юань-чжи. Чжан Сань-фэн сянь шэн цюань цзи (Полное собрание сочинений учителя Чжан Сань-фэна), 8 цз. 李元值。張三豐先生全集, 8 卷 [ЦВДШ, т. 5, с. 378–638].

38. Сунь Бу-эр. Кунь цзюэ (Наставления о женском начале-кунь). 孫不二。坤訣 [ЦВДШ, т. 11, с. 539–541].

39. Нюй дань ши цзи цян пян (Первая часть «Собрания поэтических произведений о женской алхимии») (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。女丹詩集前篇 [16, с. 159–171].

40. Цюнь чжэнь ши цзюэ (Поэтические наставления сонма Совершенных) (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。群真詩訣 [ЦВДШ, т. 11, с. 535–537].

41. Cleary T. Immortal Sisters: Secret Teachings of Taoist Women. Berkley. California: North Atlantic Books, 1996. 90 p.

42. Liu Yang. Imagery of Female Daoists in Tang and Song Poetry, Ph.D. diss. University of British Columbia, Vancouver, 2011. 304 p.

43. Чэнь Юн-цин. Нюй чжэнь дань цзюэ (Наставления в киновари для женского совершенствования). 陳永清。女真丹訣 [16, с. 183–188].

44. Нюй дань яо янь (Важнейшие поучения по женской алхимии). 女丹要言 [3, с. 94–96].

45. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 656 с.

46. Си чи цзи (Собрание поэтических произведений «Западный пруд») (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。西池集 [3, с. 97–106].

47. Нюй дань ши цзюэ (Поэтические наставления в алхимии для женщин) (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。女丹詩訣 [ЦВДШ, т. 11, с. 532–534].

48. Нюй дань ши цзи хоу пянь (Вторая часть «Собрания поэтических произведений о женской алхимии») (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。女丹詩集后篇 [16, с. 173–182].

49. Сунь Бу-эр. Кунь нин цзин (Книга-основа об умиротворенности женского начала-кунь). 孫不二。坤寧經 [ЦВДШ, т. 11, с. 515–527].

50. Пан мэнь лу (Перечень [методов] неправильных школ) (сост. Фу Цзинь-цюань). 傅金銓編。旁門錄 [4, р. 554–562].

51. Сунь Бу-эр. Цин цзин юань цзюнь «Кунь юань цзин» («Книга-основа о первоизданном женском начале-кунь» Изначальной владычицы Чистоты и покоя). 孫不二。清淨元君坤元經 [ЦВДШ, т. 11, с. 530–531].

52. Лю Цзюнь-и. Люй цзу цюань шу (Полное собрание сочинений патриарха Люя). 劉君一。呂祖全書 [ЦВДШ, т. 7, с. 51–530].

53. Сунь Бу-эр. Цин цзин сань жэнь Сунь Бу-эр юань цзюнь гун фу цы ди. (Последовательность овладения мастерством [женской алхимии по методу] Изначальной владычицы Сунь Бу-эр, отшельницы Чистоты и покоя). 孫不二。清淨散人孫不二元君功夫次第 [ЦВДШ, т. 11, с. 537–539].

54. Белая И.В. Жизнеописание наставницы Сунь Бу-эр в даосской традиции // Вопросы культурологии, 2010. №1. С. 28–32.

55. Белая И.В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин. Москва: Издательство «Ганга», 2020. 352 с.

56. Белая И.В. Зал Полного совершенства: становление даосского учения Цюаньчжэнь в эпоху Цзинь (XII в.) // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С.В. Филонова. Т. 2. Даосизм, ислам, традиционная культура / Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. М.: ИВ РАН, 2022. С. 123–48.

57. Сунь Бу-эр. Кунь дао гун фу цы ди (Последовательность овладения мастерством женского Дао-Пути). 孫不二。坤道功夫次第 [ЦВДШ, т. 10, с. 805–806].

58. Чэнь Ин-нин. Сунь Бу-эр нюй дань ши чжу (Комментарии к поэмам Сунь Бу-эр по женской алхимии). Тайбэй: Чжэнь шань мэи чубаньшэ, 1974. 陳櫻寧。孫不二女丹詩註。台北: 眞善美出版社。

59. Чэнь Ин-нин. Даоцзяо юй яншэн (Даосизм и учение о «вскармливании жизни») / Чжунго даоцзяо сехуэй бянь (Сост. Всекитайской ассоциацией последователей даосизма). Пекин: Хуавэнь чубаньшэ, 1989. 2+5+6+478 с. 陳櫻寧著。道教與養生 / 中國道教協會編。北京: 華文出版社。2+5+6+478頁。

60. Wong R.R. Kundao: A Lived Body in the Female Daoist Text // Journal of Chinese Philosophy, 2009. Vol. II (36). P. 277–292.

61. Белая И.В. Мифопоэтический язык как средство описания даосских методов совершенствования в стихотворениях Сунь Бу-эр // Коллективная монография «Тексты магии и магия текстов: картина мира. Словесность и верования Восточной

Азии» (серия *Orientalia et Classica*. Вып. IV (LXXV)). М.: НИУ ВШЭ ИКВиА, 2022. С. 106–123.

62. *Белая И.В.* Как «вернуть тигра в истинное логово» и «приручить тигриный хвост»: метафоры языка женской алхимии // *Российское китаеведение*. М.: ИКСА РАН, 2023. № 1. С. 134–149.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ЦВДШ — Цзан вай дао шу (Даосские книги, не вошедшие в «Дао цзан») в 36 тт. Ред. Ху Дао-цзин, Чэнь Яо-тин, Дуань Вэнь-гуй, Линь Вань-цин. Чэнду: Башу шушэ чубань, 1992. 36 тт. 藏外道書。胡道靜, 陳耀庭, 段文桂, 林萬清主編。成都: 巴蜀書社出版, 1992。36冊。

И.А. Мозиас

Университет им. Фридриха-Александра

Путь к горе Куньлунь: подлинная суть парного культивирования в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира»¹



Тексты по даосской «внутренней алхимии» (*нэй дань* 內丹) характеризуются сложным и амбивалентным метафорическим языком, что затрудняет их восприятие. В них часто встречаются описания взаимодействий дракона и тигра, создания эликсира бессмертия посредством слияния свинца с ртутью, а также рождения бессмертного эмбриона через аллегорические акты совокупления и беременности.

Алхимики и исследователи «внутренней алхимии» стремились декодировать метафорический язык текстов и выявить практическое применение, скрытое за символикой. Во второй половине XIX века эти попытки активизировались, когда начались усилия по адаптации «внутренней алхимии» к современным научным парадигмам. Даосы пытались представить ее

¹ Эта статья была задумана в рамках научного проекта, осуществленного в Центре китайских исследований (*Ханьсюэ яньцзю чжунсинь* 漢學研究中心) в Тайбэе, Тайвань. Я также хотел бы выразить искреннюю благодарность кураторам и участникам проекта «Альтернативные рациональности и эзотерические практики с глобальной перспективы» Центра углубленных исследований в области гуманитарных и социальных наук Университета им. Фридриха-Александра в Эрлангене и Нюрнберге (Германия) за их ценные советы и поддержку в моем исследовании.

как метод трансформации человека, основанный на естественных законах и физиологических процессах, а не как суеверную религиозную практику [1, р. 297–306; 2, р. 77–121; 3].

Мастера алхимии разработали несколько подходов к толкованию алхимической символики. Один из них основывался на буквальном понимании сексуальных метафор. Алхимическая практика базируется на концепциях *инь* и *ян*, а язык ее символов уходит корнями к «Книге перемен» (*И цзин* 易經), где присутствуют многочисленные сексуальные аллегории. В основе алхимической теории лежит понятие символического совокупления, беременности и рождения, которые считаются источником создания бессмертного тела вместо тела физического [4, р. 73–131]. В результате прямого толкования сексуальных метафор возник миф о наличии субтрадиции «внутренней алхимии», базирующейся на сексуальных практиках [4, р. 7–11, 155–173; 5, р. 146–192; 6, с. 244–303; 7, р. 400–430; 8].

Согласно этому толкованию, некоторые даосы могли создавать эликсир бессмертия через половой акт. Во время такого акта практикующие избегают эякуляции и вместо этого поглощают жизненные соки или бесформенную энергию из тел своих партнерш, формируя эликсир бессмертия в своих телах и становясь «беременными» «совершенномуудрым эмбрионом» (*шэн тай* 聖胎). Поэтому считается, что обычный половой акт приводит к рождению ребенка, а «сексуальная алхимия» — к созданию эликсира [4, р. 7–11, 155–173]. Важно отметить, что, несмотря на попытки современных алхимиков представить эту практику как полезную и для мужчин, и для женщин, на практике мужчины-алхимики используют женщин для своего самосовершенствования.

Я считаю идею о «сексуальной алхимии» как субтрадиции «внутренней алхимии» мифом не потому, что не существовало людей, интерпретирующих алхимические метафоры в сексуальном контексте и пытающихся практиковать «внутреннюю алхимию» соответствующим образом. Такие практики, вероятно, существовали, и алхимические писания изобилуют предостережениями против заблуждающихся и ложных мастеров, которые неверно толкуют алхимию и сбивают своих последователей с правильного пути, используя неэтичные и предосудительные сексуальные методы.

Проблема заключается в том, что представление о сексуальной традиции как одном из основных методов алхимической практики опирается на ограниченные текстуальные свидетельства. Большинство текстов, которые, по мнению исследователей, описывают «сексуальную алхимию», содержат лишь сексуальные метафоры и не раскрывают конкретных методик сексуального культивирования. Тексты, которые действительно описывают

сексуальные практики, маргинальны, не связаны с основными алхимическими школами и не имеют проверенной традиции комментирования [4, р. 7–11, 155–173].

Данное исследование посвящено, вероятно, единственному тексту, который не ограничивается сексуальными метафорами и достаточно открыто описывает то, что можно рассматривать как форму «сексуальной алхимии», обладая при этом богатой историей комментариев и практического применения. Речь идет о «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» (*Цзинь дань чжэнь чуань* 金丹真傳) [9]. Этот текст, созданный в конце эпохи Мин 明 (1368–1644), приобрел значительную популярность во второй половине XIX века. В это время некоторые практики утверждали, что в нем содержится суть Южной школы (Наньцзун 南宗) «внутренней алхимии» и использовали его идеи для интерпретации классических алхимических текстов.

«Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» утверждает, что обычному человеку недостает крови и *ци*, необходимых для успешной алхимической практики, и поэтому требуется внешняя помощь для их восполнения. Следовательно, сексуальная интерпретация текста кажется логичной и естественной. Однако, на мой взгляд, такая интерпретация ошибочна, даже в отношении данного текста, поскольку она не учитывает религиозные и общинные аспекты, присущие данной практике.

Я считаю, что «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» — это религиозный текст, нацеленный на возвращение обычных людей в священное царство даосских бессмертных и богов. Завершающие этапы практики разворачиваются в мире бессмертных, где практикующие, с помощью божественной силы, формируют свои бессмертные тела, достигая высшего уровня трансцендентности. В то же время, описание деятельности в царстве бессмертных становится образцом для алхимической практики в человеческом мире.

Вывод, вытекающий из анализа практики в мире бессмертных, заключается в том, что, хотя индивидуальные практики могут способствовать эволюции сознания, для достижения физической трансформации требуется внешняя поддержка, будь то через вмешательство божественных сил в мире бессмертных или взаимодействие с компаньонами в повседневной жизни. В результате, методика практики, представленная в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», охватывает два ключевых аспекта: внутренний и внешний. Внутренняя практика состоит из медитативных упражнений, предназначенных для преобразования сознания, и требует, чтобы практикующие изолировались от внешнего мира для достижения этой цели.

Однако для успешной трансформации необходима дополнительная поддержка в форме внешних упражнений, направленных на восстановление крови и *ци* в организме алхимика. Сам алхимик воздерживается от активного участия в таких внешних практиках, поручая их своим партнерам и компаньонам. Это приводит к формированию особого коллективного «тела» практикующих. Таким образом, взаимодействие между сознанием практикующего и «телом», созданным его компаньонами и партнерами, составляет основу метода, описанного в данном тексте.

В процессе формирования этого общинного «тела» партнеры, чаще всего женщины (хотя в некоторых интерпретациях допускается участие мужчин), устанавливают контакт с практикующим. Этот контакт, вероятно, косвенный и лишен сексуального взаимодействия. Со временем практика становится все более идеализированной, превращаясь в полностью разработанный ритуал на поздних этапах. Таким образом, ритуал служит переходным этапом между повседневной и божественной сферами.

«Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» показывает, что внутренняя алхимия часто выходит за узкие рамки медитативных или индивидуальных психофизических практик, как это часто принято представлять. Однако неадекватность и односторонность многих современных описаний «внутренней алхимии» не означает, что методы, выходящие за рамки индивидуальной медитации, обязательно включают в себя сексуальные практики. Напротив, при анализе «внутренней алхимии» крайне важно учитывать такие элементы, как ритуал, общинная практика и взаимодействие человека с сакральным миром в целом.

Так называемая «сексуальная алхимия»

Язык алхимических текстов отличается сложностью, обилием метафор и аллегорий, но в то же время хорошо структурирован и даже схематичен. Он основан на нескольких формулах, вытекающих из интерпретации «Книги Перемен» в классической алхимической работе «Учение о единении Триады основанное на Чжоуской “Книге Перемен”» (Чжоу и *цань тун ци* 周易參同契) [10].

В соответствии с данной моделью, трансформации триграмм Небо (*Цянь* 乾) ☰ и Земля (*Кунь* 坤) ☷, Вода (*Кань* 坎) ☵ и Огонь (*Ли* 離) ☲ иллюстрируют как сотворение вселенной, рождение человека, так и процесс самосовершенствования. Триграммы *Цянь* и *Кунь* символизируют первозданную вселенную Бывшего Неба (*сянь тянь* 先天). В процессе их «совокупления» происходит обмен средними линиями, что приводит к образованию три-

грамм *Кань* и *Ли*, символизирующих создание Вселенной Позднего Неба (*хоу тянь* 後天), в которой мы живем.

Алхимическая практика, напротив, развивается в противоположном направлении по сравнению с сотворением Вселенной. Даосы способствуют взаимодействию триграмм *Кань* и *Ли*, стимулируя их обмен средними линиями, что позволяет вернуть их к изначальному состоянию совершенства и трансцендентности. Тексты обычно описывают этот процесс как восстановление триграммы *Ли* до ее первоначальной *янской* формы, то есть триграммы *Цянь*, состоящей только из сплошных, *янских* линий [4, р. 79–90; 11].

Таким образом, и сотворение Вселенной, и алхимическое самосовершенствование имеют природу, схожую с сексуальными отношениями, что подчеркивает важность постижения принципа взаимодействия *инь* и *ян* для успешной практики.

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» этот принцип объясняется следующим образом:

物無陰陽，安得自孕？牡雞自卵，其雛不成。我本外陽而內陰，為離為汞。非得彼之真鉛，逆來歸汞，何以結聖胎而生佛，生仙？彼本外陰而內陽，為坎為鉛，非得我之真汞，順去投鉛，何以結凡胎而生男生女？故順則人，逆則丹，有旨哉 [9, с. 860].

Может ли что-то забеременеть само по себе без присутствия *инь* и *ян*? Если бы петух сам высиживал яйца, птенцы бы не появились. «Я» изначально внешне *ян* и внутренне *инь*; это триграмма *Ли* и ртуть. Без получения подлинного свинца от «другого» и возвращения его в «ртуть», двигаясь против течения, как можно сформировать священный зародыш и родить будд и бессмертных? «Другой» изначально внешне *инь* и внутренне *ян*; это триграмма *Кань* и свинец. Без получения подлинной ртути от «я» и направления ее в «свинец», двигаясь по течению, как можно сформировать обычный зародыш и родить мужчину или женщину? Поэтому движение по течению рождает человека, а движение против течения создает эликсир. В этом кроется глубокий смысл.

Хотя существует возможность толкования подобных текстов через призму сексуальной практики, такие интерпретации обычно являются неверными. В действительности, эти тексты освещают фундаментальный принцип, заложенный в основу всех форм алхимической практики — стремление к достижению бессмертия путем взаимодействия *инь* и *ян*, двигаясь в направлении, противоположном процессу сотворения Вселенной или процессу рождения человека. Алхимики идентифицируют этот принцип как «движение против течения» (*ни* 逆) [4, р. 83–86; 11, р. 1–15].

Такие термины, как «я», триграмма *Ли* или ртуть, символизируют самих практикующих, которые после достижения половой зрелости теряют целостность своего изначального тела. Триграмма *Ли* с двумя внешними линиями *ян* и одной средней линией *инь* внутри ярко выражает эту концепцию. Чтобы обрести бессмертие и трансцендентность, алхимики должны искать Подлинный *ян* (*чжэнь ян* 真陽) и ассимилировать его, возвращаясь к своей первоначальной совершенной форме. Формула восполнения триграммы *Ли* для восстановления триграммы *Цянь* символизирует эту концепцию. На практике «я», *Ли* и ртуть часто представляют собой дух или сердце практикующего, в зависимости от метода самосовершенствования, применяемого в конкретной школе.

Термины «другой», триграмма *Кань* и свинец обозначают источник Подлинного *ян*, который алхимики используют для восстановления своей первоначальной целостности. Практически эти термины могут указывать на почки или физическое тело практикующего. Ученые и мастера иногда интерпретируют термины «я» и «другой» как имеющие специфический сексуальный подтекст. Однако такое толкование часто оказывается неточным. Например, представитель Западной школы «внутренней алхимии» Вэй Яо 魏堯 (fl. 1920–1926) понимал «я» как обозначение подлинного «эго» практикующего, а «другой» как внешнюю пустоту. Проще говоря, «я» и «другой» являются синонимами *Ли* и *Кань* [13].

Однако эту терминологию можно действительно интерпретировать буквально, как относящуюся к сексуальному взаимодействию, что и делали некоторые даосы. Согласно этой интерпретации, триграммы *Ли* и *Кань* символизируют мужчину и женщину соответственно. Обмен между средними янскими линиями триграмм *Цянь* и *Кунь* символизирует сексуальный контакт между мужчиной и женщиной, в результате которого они естественным образом зачинают ребенка в чреве матери. Алхимическая культивация, однако, функционирует в обратном направлении. Когда мужчина и женщина занимаются сексуальной практикой, мужчина поглощает жизненную энергию из тела женщины и формирует бессмертный эмбрион, свое новое «я», в нижнем Киноварном поле (*ся дань тянь* 下丹田), расположенном немного ниже пупка.

«Сексуальная алхимия» тесно связана с методом сексуального совершенствования, известным как «искусство спальных покоев» (*фан чжун шу* 房中術). Упоминания о подобных сексуальных практиках встречаются в медицинских и специализированных сексуальных трактатах [5]. Основная цель этих практик — улучшение здоровья или увеличение сексуального удовольствия. Практикующим рекомендуется избегать эякуляции и поглощать жиз-

ненные жидкости партнерши для укрепления здоровья и продления жизни. Один из ключевых методов этой практики называется «возвращение эссенции для питания мозга» (*хай цзин бу нао* 還精補腦), при котором удерживается семя и преобразуется в *ци*, перемещаясь вверх по спине к мозгу [7, р. 418–420]. Одной из наиболее распространенных практик сексуального совершенствования, обычно настойчиво отвергаемых даосскими алхимиками, является «сбор Снадобья во время борьбы на Трех вершинах» (*сань фэн цай чжань* 三峰採戰). Она заключается в том, что мужчина-практикующий высасывает жидкости с «Трех вершин» — рта, груди и половых органов женщины — затем поглощает их и мысленно направляет в свое Киноварное поле [5, р. 140–41].

Связь между «сексуальной алхимией» и «искусством спальных покоев» амбивалентна. Различить их бывает непросто, так как многие тексты по «искусству спальных покоев» используют алхимическую терминологию [5, р. 133–146]. Более того, некоторые методы, применяемые в стандартных сексуальных практиках, имеют поразительное сходство с техниками «сексуальной алхимии» и даже «внутренней алхимии» в целом. Например, метод возвращения эссенции-*цзин* для питания мозга похож на практику Малой Небесной орбиты, одного из основных методов алхимической практики, в котором даосы направляют *ци* вдоль спины и передней части тела.

Несмотря на все эти сходства — а, возможно, и из-за них — даосские алхимики сильно критиковали сексуальные практики, считая их вульгарными, эксплуататорскими и не связанными с чистым Путем Великого Дао. Однако считается, что некоторые мастера все же разработали уникальный метод алхимических сексуальных практик. Эти практики якобы также использовали сексуальное взаимодействие, но вместо того, чтобы поглощать материальные субстанции Позднего неба, алхимики поглощали чистую, нематериальную и невидимую *ци* Бывшего Неба, формирующуюся во время ритуализированного сексуального акта, следовавшего космологическим моделям, описанным в «Книге Перемен» [4, р. 155–163].

Согласно различным описаниям этого метода, практика обычно проходит следующим образом. Практикующие сначала успокаивают свой разум и подготавливают подходящее место. Затем они выбирают партнерш, которые описываются как «печи» или «котлы» (в зависимости от конкретного контекста). Партнерши часто должны быть девственницами не старше 14 лет, и их внешний вид часто также важен. Во время полового акта алхимики должны найти способ собрать совершенную энергию *ци*, которая может проявляться в определенные моменты менструального цикла партнерши или в определенный момент во время этой практики.

В отличие от практиков «искусства спальных покоев», алхимики не поглощают материальные сексуальные жидкости и не крадут жизненную энергию у своих партнерш, но впитывают бесформенную *ци*, которую они производят, имитируя космологические процессы. Очень часто они собирают неосвязаемую *ци*, сосредотачиваясь не на самом половом акте, а на внутренних ощущениях, используя их для стимуляции кровообращения в теле. Кроме того, «сексуальная алхимия» часто подразумевает отсутствие эмоциональной вовлеченности в половой акт, сохранение ментального спокойствия и концентрацию на самой практике [4, p. 159–161].

Современные интерпретации этой практики стремятся представить ее как взаимовыгодную для обоих полов, утверждая, что мужчина-практик поглощает не жизненную энергию женщины, а первозданную *ци* Бывших Небес, образуемую благодаря их взаимодействию. Согласно этому подходу, мужчины и женщины выступают как «компаньоны» в процессе самосовершенствования. Однако мужчина-практик все же использует женщину в качестве средства достижения своей цели, что, вероятно, объясняет, почему многие алхимические тексты часто критикуют такие методы самосовершенствования, называя их вредными и опасными.

Многие современные исследователи и практикующие рассматривают «сексуальную алхимию», как одну из двух ключевых субтрадиций «внутренней алхимии», наряду с индивидуальной практикой. Согласно общепринятому историческому описанию этой традиции, ее истоки восходят к Лю Юн-няню 劉永年 (fl. 1138–1168), предполагаемому ученику одной из наиболее значимых фигур в истории «внутренней алхимии», Чжан Бо-дуаня 張伯端 (987?–1082). Важными представителями парной практики также считаются такие влиятельные личности, как Вэн Бао-гуан 翁葆光 (fl. 1173), Чэнь Чжи-сюй 陳致虛 (1289–после 1335), Лу Си-син 陸西星 (1520–1601 или 1606), Ли Си-юэ 李西月 (1806–1856) и другие [6, с. 244–260; 7, p. 400–430].

Однако данный нарратив представляется проблематичным. Предполагаемая сексуальная интерпретация текстов в значительной степени опирается на буквальное толкование их метафорического содержания. В работах упомянутых даосов не только отсутствует описание конкретных методов сексуальной практики, но также нет и четкого указания на то, что их метод требует сексуального взаимодействия в принципе. Более того, когда в этих текстах обсуждаются конкретные методы, они преимущественно представляются в контексте обычной индивидуальной практики [4, p. 7–11, 155–173].

Определенные тексты, несомненно, описывают «сексуальную алхимию» или используют алхимическую терминологию для описания сексуальных практик. Примером могут служить работы «Основные положения Золотого

эликсира» (*Цзинь дань цзе яо* 金丹節要) и «Тайные принципы собирания истинной сущности» (*Цай чжэнь цзи яо* 採真機要), включенные в сборник «Алхимические наставления [Чжан] Сань-фэна» (*Сань-фэн дань цзюэ* 三丰丹訣) [4, р. 322–352]. Однако эти тексты представляют собой относительно редкие явления и не имеют прочной связи с основными алхимическими школами и комментаторской традицией. Таким образом, несмотря на существование «сексуальной алхимии», ее роль, вероятно, оставалась периферийной в алхимической практике.

В научных кругах всеобщее признана ограниченность текстовых источников, подтверждающих роль «сексуальной алхимии» как важной составляющей внутренней алхимической практики. Ученые и практики аргументируют это тем, что сексуальные отношения представляют собой чрезвычайно чувствительную тему, которая может противоречить конфуцианским нормам и ценностям. Исследователи считают, что алхимики боялись публичного осуждения и насмешек, что привело к крайней осторожности в обсуждении этой темы, скрытию сексуальных практик и передаче их только избранным ученикам в строгой тайне [6, с. 291; 15, р. 216].

Однако данное объяснение представляется недостаточно убедительным. Учитывая обширное количество алхимических текстов и их разнообразный характер, идея о том, что даосским алхимикам удавалось сохранять в тайне одну из основных субтрадиций на протяжении более тысячи лет, скорее ассоциируется с теориями заговора, чем с основанным на фактах историческим нарративом. Это кажется попыткой оправдать отсутствие ожидаемого содержания в текстах. Кроме того, нет доказательств в пользу утверждения о том, что даосы стремились обмануть конфуцианское общество, скрывая истинную природу алхимической практики. На самом деле, многие алхимики считали, что «внутренняя алхимия» полностью соответствует конфуцианским ценностям [4]. Таким образом, кажется более вероятным, что, считая себя частью традиционного общества, они намеренно пренебрегали сексуальными практиками, что могло бы объяснить маргинальность «сексуальной алхимии».

Однако среди многочисленных алхимических текстов особое место занимает «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира». Этот трактат отличается не только богатой комментаторской традицией, но и подтвержденной практической реализацией его методов. В нем описывается алхимическая практика, которая, по всей видимости, предполагает внешнюю поддержку и взаимодействие с женскими партнерами. Текст ставит под сомнение мое предположение о периферийном характере так называемой «сексуальной алхимии».

«Совершенная передача [учения] Золотого эликсира»

Трактат «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» был составлен Сунь Жу-чжуном 孫汝忠 (р. 1575), который записал учение своего отца Сунь Цзяо-луаня 孫教鸞 (1505–1610). В трактате изложены предполагаемые наставления Сунь Цзяо-луаня, подробно описывающие девятиступенчатый процесс алхимической практики. Текст также включает комментарии Сунь Жу-чжуна, Чжан Чун-ле 張崇烈 и Ли Каня 李堪, а также несколько кратких эссе, посвященных теории и практике «внутренней алхимии».

Трактат был впервые опубликован в 1615 году, в период правления императора Вань-ли 萬曆 эпохи Мин, и переиздавался несколько раз во время эпохи Цин 清 (1644–1912). Выдающийся цинский алхимик Фу Цзинь-цюань 傅金銓 (1765–1844) отредактировал текст и включил его, снабдив краткими комментариями, в свое собрание алхимических трудов. В «Даосских книгах, не вошедших в “Даосский канон”» (*Цзан вай дао шу* 藏外道書) также содержится другая версия этого сочинения [14, с. 459–469].

В эпоху Цин трактат «Совершенная передача учения Золотого эликсира» привлек внимание некоторых представителей конфуцианской интеллектуальной и политической элиты. Среди таких фигур выделяются Чоу Чжао-ао 仇兆鰲 (1638–1717) и Тао Су-сы 陶素耜, которые, предположительно, были последователями школы Сунь Цзяо-луаня. Оба интеллектуала занимали высокие посты в чиновничестве. Кроме того, Чоу был студентом известного конфуцианского мыслителя Хуан Цзун-си 黃宗羲 (1610–1695). Он активно ссылался на «Совершенную передачу [учения] Золотого эликсира» в своих работах и даже составил несколько инструкций, касающихся практики, описанной в этом трактате [16]. В отличие от него, подход Тао к данной теме представляется более противоречивым.

В начале XIX века, в свете возникновения Западной школы (Сипай 西派) «внутренней алхимии», внимание к традиции Суня вновь оживило. Основатель этой школы, Ли Си-юэ, заявил, что он был учеником одного из ее членов, некоего Чжэн Пу-шаня 鄭樸山. Тем не менее, учение Ли существенно отличалось от традиций школы Суня, и он даже утверждал, что получил прямую передачу алхимических знаний от легендарного бессмертного Люй Дун-биня 呂洞賓 (р. 796 г.) [17, с. 43–44].

Однако долгое время трактат оставался малоизвестным и недостаточно популярным до тех пор, пока Фу Цзинь-цюань не включил его в свой сборник текстов по внутренней алхимии. Семья Фу владела одним из ведущих издательств в провинции Сычуань, которое сохраняло активность до середины XX века [18]. Вероятно, для них публикация нескольких сексуаль-

ных трактатов, включая «Совершенную передачу [учения] Золотого эликсира», имела определенное коммерческое значение. Тем не менее, сам Фу, по-видимому, практиковал форму «сексуальной алхимии», как свидетельствуют его труды. Эта публикация значительно увеличила интерес к трактату, и к концу XIX века он стал широко известен.

В своих работах и переписке знаменитый цинский реформатор и алхимик Чжэн Гуань-ин 鄭觀應 (1842–1922) часто обращался к «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» и упоминал практикующих, следовавших этому учению. Один из его учителей, Вань Ли-тан 萬立唐 (1848–1915), также известный как Фан-нэй Сань-жэнь 方內散人, написал значимые комментарии к данному тексту и активно внедрял его учение в свою практику. Чжэн выражал свою поддержку и оказывал помощь Вань Ли-тану, однако также описывал свое разочарование, когда результаты практики не соответствовали его ожиданиям [19].

В конце XIX — начале XX века трактат «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» стал более популярным. В этот период некоторые алхимики начали ассоциировать его с практикой Южной школы. Термин «Южная школа» обычно используется для обозначения алхимической традиции, берущей начало в учении Чжан Бо-дуаня 張伯端 (987?–1082), хотя ее истинным основателем, вероятно, является Бай Юй-чань 白玉蟾 (1194–1229?) [20]. Эту школу часто противопоставляют Северной школе (Бэйпай 北派), также известной как школа Полного Совершенства (Цюаньчжэнь 全真), основанной Ван Чун-яном 王重陽 (1113–1170) [21, 22].

Нет исторических свидетельств, подтверждающих связь Чжан Бо-дуаня и Бай Юй-чаня с трактатом «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира». Однако в конце XIX — начале XX века многие алхимики стремились установить такую связь, что подчеркивает значимость данного текста в этот период. Для некоторых алхимиков трактат представлял собой путь к бессмертию, сопоставимый по значимости с учением школы Полного Совершенства.

С публикацией большого количества алхимических сочинений и более глубоким пониманием «внутренней алхимии» популярность трактата «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» начала снижаться. Реформатор «внутренней алхимии» Чэнь Ин-нин 陳櫻寧 (1880–1969) критически относился к тем, кто использовал этот текст для интерпретации классического произведения «Главы о прозрении истины» (У чжэнь пянь 悟真篇) Чжан Бо-дуаня, подчеркивая его несоответствие классическим канонам [23, с. 12].

Во второй половине XX века известный алхимик Чжан И-шан 張義尚, совместно со своим учеником Ху Фу-чэнем 胡孚琛, ученым и исследователем «внутренней алхимии», возродили интерес к трактату «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» и активно популяризировали его методы практики [24, с. 17–35].

Последняя надежда тех, кто остался в стороне

История создания и передачи «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» существенно отличается от других даосских школ. В то время как многие алхимики стремились подчеркнуть превосходство своего пути, заявляя о своей связи с легендарными бессмертными и рассказывая истории успешного достижения бессмертия, подход Сунь Цзяо-луаня и его последователей был другим. Они акцентировали внимание на неудачах и трудностях. Кажется, что последователи этой школы рассматривали «внутреннюю алхимию» не с позиции инсайдеров, посвященных в ее тайны, а скорее, как сторонние наблюдатели, погружающиеся в алхимические практики в стремлении вернуться в священный даосский мир.

Алхимики различных направлений и школ всегда стремились установить связь с конкретными бессмертными. Например, основные алхимические школы обычно считают своими основателями Чжун-ли Цюаня 鍾離權 и Люй Дун-биня.

Некоторые алхимики утверждали, что получали непосредственные наставления от бессмертных посредством спиритического письма. Так, минский даос Лу Си-син описывал свою встречу с Люй Дун-бином, в ходе которой он получал инструкции во время сеансов спиритического письма [4, р. 26–30]. Привлекая внимание к своей связи с бессмертными, даосы стремились подтвердить подлинность своих учений и доказать легитимность своих методов практики. Такая связь с бессмертными также утверждала их принадлежность к мистическому миру алхимической традиции, укрепляя их авторитет в этом сообществе.

Сунь Жу-чжун представляет передачу алхимических знаний в несколько ином свете. Согласно его изложению, Сунь Цзяо-луань получил свои алхимические знания от мастера по имени Ань. Однако о мастере Ань известно крайне мало: неизвестно его происхождение, школа, а также, исходит ли его алхимический метод от кого-либо из бессмертных. Более того, когда мастер Ань встретился с Сунь Цзяо-луанем, он, судя по всему, был начинающим алхимиком. Сунь Жу-чжун описывает, как его отец помогал мастеру Аню на самых ранних этапах своей практики [9, с. 860–861].

Также, Сунь Цзяо-луань и его последователи не пытались установить связь с бессмертными с помощью метода спиритического письма, распространенного в позднеимперский период. Хотя некоторые из них участвовали в таких сеансах, это не было связано с традицией «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира». Например, Чжэн Гуань-ин, разочаровавшись в учении своего мастера Фан-нэй Сань-жэня, который следовал методу Сунь Цзяо-луаня, получил алхимические знания через сеансы спиритического письма, но эти сеансы были связаны с другой традицией, мастером и методом практики [10].

Кроме того, последователи «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» отличались специфическим социальным профилем. Большинство из них принадлежали к конфуцианской элите и часто занимали высокие должности в государственной иерархии. Некоторые, как Чжэн Гуань-ин и его сторонники, не занимали государственных постов, но обладали значительными материальными ресурсами и высоким социальным статусом. Ни один из них не был связан с даосскими институтами, а некоторые даже открыто выражали свое неверие в божества и бессмертных. Они обычно находились в зрелом возрасте. Как сторонники, так и критики метода, такие как Фан-нэй Сань-жэнь и Ван Дун-тин 汪東亭 (1839–1917), утверждали, что этот метод подходит только пожилым людям, рассматривая его как последний шанс преодолеть смерть [25, с. 65; 26].

У нас также имеются рассказы о практическом применении метода, описанного в тексте, однако они отличаются от подходов, представленных другими школами. Алхимики доказывали правомерность своих учений через личные истории успеха в практике. Например, Лу Си-син делится тем, как он овладел сутью учения своего наставника после многих лет практики и размышлений. Лу отмечает, что, хотя он пока не достиг бессмертия, он настолько хорошо освоил учение своего наставника, что теперь может передавать его другим.

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» описываются истории неудач. Если мастер Ань добился определенных успехов в своей практике, то Сунь Цзяо-луань столкнулся с полным провалом. В течение многих лет он искал компаньонов, способных помочь ему в практике, но его усилия оказались тщетными. В конечном итоге ему не осталось ничего другого, кроме как передать свой метод сыну, что обычно не приветствуется во «внутренней алхимии», но это также не принесло никаких положительных результатов [9, с. 860–861].

Сунь Жу-чжун, неожиданно став учеником своего отца, написал «Совершенную передачу [учения] Золотого эликсира», таким образом,

сохраняя учение Сунь Цзяо-луаня. Однако он не упоминает ничего о своей собственной практике: преуспел ли он в ней или вообще занимался ли «внутренней алхимией». Кроме того, мало что известно о двух других комментаторах, упомянутых в тексте.

То же самое можно сказать и о других сторонниках этой традиции. Хотя Чоу Чжао-ао и Тао Су-сы были уважаемыми интеллектуалами и комментаторами алхимических текстов, нет никаких данных об их успехах в практике. Чэнь Ин-нин даже предполагает, что у них совсем не было какого-либо практического опыта [23, с. 539]. Чжэн Гуань-ин часто упоминает практикующих метод «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира», но делает акцент на их неудачах. Даже рассказывая о практике своего мастера и выдающегося комментатора «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» Фан-нэй Сань-жэня, Чжэн признает, что реальные результаты его практики не соответствовали описаниям в трактате [27, с. 76].

Создается впечатление, что сторонники данного текста изображают передачу и практику описанного в нем метода как попытку недостаточно осведомленных в алхимической традиции людей, чаще всего состоятельных и пожилых, проникнуть в священный мир богов, бессмертных и алхимической культивации. Эти усилия обычно завершаются одним из двух результатов: или они заканчиваются неудачей, или алхимик, ознакомившись с «внутренней алхимией», переходит к другим методам практики.

Так, Ли Си-юэ встретил Люй Дун-биня на сеансах спиритического письма после знакомства с методами «внутренней алхимии», преподанными его мастером, который, как он утверждает, принадлежал к школе Сунь Цзяо-луаня [4, р. 36–38]. Ли утверждает, что он прямой ученик Люй Дун-биня. Таким образом, его авторитет как адепта алхимии исходит от Люй Дун-биня, а не от линии Сунь, и его методы практики отличаются от описанных в рассматриваемом тексте. Чжэн Гуань-ин также нашел другого мастера и получил передачу знаний во время сеансов спиритического письма, после чего стал разочаровываться в эффективности метода «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» [19].

Всплеск популярности текста во второй половине XIX века, а затем его последующий спад, могут быть объяснены сходными факторами. В это время рос интерес к «внутренней алхимии», однако многие ключевые алхимические тексты были недоступны для широкой аудитории, что затрудняло их понимание и практику среди неспециалистов.

В этом контексте в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» представлено понятное объяснение алхимической практики и относительно структурированный метод. Однако по мере расширения доступности алхи-

мических текстов и углубления понимания алхимических принципов, люди начали обращаться к более тонким и глубоким методам алхимии. Даже сторонники «сексуальной алхимии» стали рассматривать учение «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» как грубое и несовершенное, отличное от более утонченных подходов [15].

Таким образом, «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» скорее отражает стремление людей, не обладающих глубоким пониманием алхимической традиции и не вовлеченных в нее, проникнуть в таинственную область «внутренней алхимии», чем раскрывает ранее скрытые эзотерические знания перед широкой аудиторией. Этот текст иллюстрирует стремление тех, кто лишен прямого доступа к царству богов и бессмертных, восстановить связь с этим священным миром.

Путь

Одной из причин популярности этого текста среди тех, кто интересуется «внутренней алхимией», но не обладает глубокими знаниями в этой области, является то, что «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» предоставляет относительно простое и понятное описание алхимической доктрины, ее основного метода и целей. При этом текст сохраняет ключевые элементы алхимического языка и присущую ему двусмысленность.

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» подробно описана практика, разделенная на девять этапов. Сначала практикующие «устанавливают основу» (*ижу цзи* 築基), восполняя запасы крови и *ци*. Затем они «получают Снадобье» (*дэ яо* 得藥) и «формируют эликсир» (*цзе дань* 結丹) в нижнем Киноварном поле. После завершения этих начальных этапов практикующий достигает статуса человеческого бессмертного (*жэнь сянь* 人仙).

Далее адепты приступают к «очищению себя» (*лянь цзи* 煉己), «возвращают эликсир» (*хуань дань* 還丹), перемещая его в верхнее Киноварное поле, расположенное в голове, и «бережливо вскармливают» (*вэнь ян* 溫養) эликсир, подготавливая его к выходу из физического тела. Эта трансформация приводит к появлению *янского* духа (*ян шэнь* 陽神), представляющего собой истинное «я» практикующего и основу его нового бессмертного тела. Пройдя эти три этапа, адепты обретают статус земных бессмертных (*ди сянь* 地仙).

Последние три стадии разворачиваются в мире божеств. Сначала *янский* дух практикующих проходит через этап «родов» (*то тай* 脫胎), покидая физическое тело. Затем они обретают Сокровенную жемчужину (*сюань чжу* 玄珠) и формируют подлинное бессмертное тело. После этого они отправляются к Нефритовому пруду (*фу яо чи* 赴瑤池) на легендарной горе Куньлунь

崑崙, где встречаются с Матушкой-владычицей Запада, Си-ван-му 西王母. Благодаря этому процессу adeпты достигают статуса небесных бессмертных (*тянь сянь* 天仙), завершая свой путь самосовершенствования.

Характерной особенностью данного плана практики выступают три завершающих этапа. В многочисленных алхимических трактатах содержатся описания практических методов, хотя не все они также ясны и детальны, как те, что представлены в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира». Тем не менее, большинство этих описаний в конечном итоге заканчиваются формированием *янского* духа или представляют абстрактное изложение последующих этапов практики, таких как «возвращение в Пустоту» (*хуань сюй* 還虛) и «слияние с Дао» (*хэ дао* 合道) [28, р. 109–118].

«Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» ясно указывает на религиозную цель алхимической практики: достижение спасения путем восхождения в царство бессмертных, расположенное на вершине горы Куньлунь. Данный текст предлагает практикующим переход от исходного отсутствия связи с богами и бессмертными к окончательному соединению с ними. Учитывая социальный статус и возраст последователей, вероятно, их ожидания ограничены земными рамками, и они не ожидают непосредственного достижения бессмертия. Тем не менее, они стремятся к возможности достичь этого в мире богов, с помощью божественного вмешательства. Первые шесть этапов практики служат подготовкой к кульминационному акту религиозной драмы, развивающейся в божественном царстве.

Кроме того, adeпты не только достигают божественного царства, но и продолжают свою практику там. В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» не дается конкретных указаний по ведению алхимической практики в мире бессмертных. Возможно ли вообще наставлять тех, кто уже достиг бессмертия, как действовать и практиковать в божественном мире? Вместо этого текст описывает процесс самосовершенствования в мире божеств, предлагая идеализированную модель, демонстрирующую, как алхимия реализуется в совершенном мире. Эта модель служит ориентиром для алхимической практики в человеческом мире. Понимание этой модели важно для интерпретации метода самосовершенствования, изложенного в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», особенно в отношении использования партнеров и спутников в практике.

Идеальная модель практики

Описание алхимической практики в божественном мире обеспечивает необходимый контекст для понимания алхимической доктрины, изложенной в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира». Оно проясняет

основную цель практики и представляет алхимическую практику и ее принципы в их идеальной и полной форме.

Алхимическая практика в божественном мире предполагает два основных элемента: первый — это самостоятельное совершенствование духа практикующего, второй — формирование бессмертного тела совместно с другими божественными существами. Текст описывает процесс, при котором новое «я» практикующего покидает его физическое тело следующим образом:

神者，無方無體之謂，即金石可穿，而何絳宮不可住，泥丸不可到也？頂門進裂，正龍子脫胎之時。陽神出現，號為真人，則陰魔鬼賊，化為護法；三部八景，化為神聖；三萬六千精光，化為神兵，黑籍除名，丹書注字，上帝豈不知名字乎？[9, с. 869].

Духом называется то, что лишено формы и плоти; он может проникнуть сквозь камень и золото, так разве он не может пребывать в Багровом дворце или достигать [дворца] Глиняного шарика? В момент, когда врата макушки раскрываются, наступает момент рождения истинного драконьего сына. Появляется *янский* дух, называемый истинным человеком, и тогда *иньские* демоны и бесы-злодеи превращаются в защитников Закона; Восемь лучезарностей из Трех приказов превращаются в богов и совершенномудрых. Тридцать шесть тысяч светоносных духов превращаются в божественных воинов, имя удаляется из черных списков и вписывается в Киноварную книгу.

Разве Высший император не знает его имени?

Согласно данному отрывку, алхимики фокусируются на развитии духа, лишённого формы и материальности. Благодаря этим свойствам дух способен пребывать в среднем Киноварном поле, известном как Багровый дворец (*цзян гун* 絳宮), подниматься в верхнее Киноварное поле в области головы, также называемое дворцом Глиняного шарика (*ни вань* 泥丸), и покидать физическое тело через макушку головы.

Понятно, что в этом тексте речь идет о *янском* духе, новом «я» практикующего, создание которого является целью любой алхимической практики. Однако описание *янского* духа в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» отличается от того, что представлено в других алхимических трактатах.

Алхимические тексты описывают *янский* дух как новое бессмертное тело практикующего, которое изначально является хрупким после того, как приобрело способность отделяться от физической формы. Поэтому практикующие должны тщательно развивать его, пока оно не станет достаточно сильным для самостоятельного существования вне тела. В конечном итоге

янский дух приобретает возможность, по своему желанию, либо сливаться с пустотой, либо принимать телесную форму [4, р. 115–131].

В тексте «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» рождение янской души представлено как чисто религиозный акт. Его появление позволяет практикующему стать видимым для богов, что исключает его имя из Книги смерти и вписывает в Книгу жизни. Более того, *янский дух* не является самостоятельным и зависит от помощи богов. После освобождения из физического тела *янский дух*, будучи изначально хрупким, находится под защитой богов и демонов, превращающихся в божественных защитников. Таким образом, помощь божеств становится решающим фактором на пути к достижению бессмертия наряду с культивированием духа.

Кроме того, божественная поддержка играет ключевую роль в формировании подлинного бессмертного тела. В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» подчеркивается, что *янский дух* сам по себе не способен сформировать подлинное бессмертное тело; для этого необходимо использовать божественное снадобье, известное как Сокровенная жемчужина. Текст объясняет это следующим образом:

有道之士，即雅志玄珠，而妙鼎難值，亦安得而餌之？蓋是玄珠也，其賜在天，其感在人。必三千行滿，八百功圓，道高德重，如虛靖所謂「上天陪得天帝，下地陪得乞兒」，乃是世間真男子者。然後冥冥之中，默相感召，降生龍女，按五千四十八日之期，正合一覽《大藏經》之數。[9, с. 870].

Те, кто следует Дао, даже имея благородные стремления к Сокровенной жемчужине, находят сложным встретить Чудесный котел. Каким образом они могут получить и принять ее? Действительно, Сокровенная жемчужина — это то, что даровано Небом, но воспринимается людьми. Необходимо совершить три тысячи добрых дел и выполнить восемьсот заслуженных деяний, чтобы стать человеком возвышенного Дао и глубокой добродетели. Как говорил Сюй Цзин: «На небе он может сопровождать Небесного монарха, на земле — нищего». Это и есть истинный человек в мире. После этого, в глубинах тьмы, молча чувствуя и отвечая друг другу, они рожают Дочь дракона, в соответствии с периодом в пять тысяч сорок восемь дней, идеально соответствующим числу в «Трипитаке».

Сокровенная жемчужина, представляющая собой основу бессмертного тела практикующего, описывается как то, что рождено путем взаимодействия между адептом и Небом. Несмотря на то, что адепты могут осознавать существование Сокровенной жемчужины, они не в состоянии созидать ее самостоятельно. Она является даром от Неба, представляя собой акт мило-

сердия, который зависит от нравственных качеств практикующих. В данном контексте термин «котел» указывает на внешний, божественный источник Сокровенной жемчужины.

Сокровенная жемчужина является объединением *инь*, *ян* и Пяти элементов. В этом контексте ее сущность представлена таким образом:

、天地日月之精會於斯，陰陽五行之粹聚於斯，標靈呈瑞，結一寶珠，現空懸中，霞光耀日，其貴重莫可稱述。[9, с. 870].

Сущность неба, земли, солнца и луны собраны здесь; эссенция *инь*, *ян* и Пяти элементов сосредоточены здесь, показывая дух и являя благоприятные знамения, образуя драгоценную жемчужину, которая висит в пустоте, сверкая сиянием рассветного солнца. Ее ценность не поддается описанию.

Принятие Сокровенной жемчужины предполагает превращение практикующих в бессмертные существа, что описывается как раскрытие крыльев на их теле. Однако это не только изменение формы, связанное с бессмертием. Согласно тексту, это также означает вхождение в подлинное божественное измерение. С этого момента практикующие приобретают возможность употреблять пищу, которой питаются небожители, перемещаться на колесницах, запряженных чудесными птицами и взаимодействовать с божественными существами:

修真之士，餌而服之，身生羽翼，位列仙班，玉女侍前，金童導側。食天廚之饌，不餐人世珍饈，服六銖之衣，不曳人間羅綺。飈車可駕，鸞鶴可騁，天仙成矣。[9, с. 870].

После его принятия и употребления у тех, кто культивирует совершенство, на теле вырастают крылья, и они возносятся в ранг небожителей-*сяней*, сопровождаемые нефритовыми девами и ведомые золотыми отроками. Они едят подношения небесной кухни, воздерживаясь от мирских деликатесов, носят одежды из шести *чжу* без украшений из мирского шелка, ездят на стремительных колесницах, и управляют фениксами и журавлями, становясь Небесными бессмертными.

Кульминация алхимической практики изображается как достижение спасения путем участия в пиршестве у Нефритового пруда на горе Куньлунь, что позволяет стать членом Небесного царства, которым правит Матушка-владычица Запада.

瑤池者，崑崙之圃也，閼風之苑，王母所居之境也。天地之處，原未有人，東方木炁，結一天仙，名曰木公；西方金炁，結一天仙，名曰金母。二仙既降，誕生二十八女，而人類由茲一繫，仙凡由茲以判。是二仙者，古今人物之大父母也。[9, с. 871].

Нефритовый пруд — это сад на горе Куньлунь, фруктовая роща на горе Ланфэн, это место, где обитает Матушка-владычица [Запада]. В начале существования неба и земли людей изначально не было. Восточный *ци* дерева сформировал Небесного бессмертного, названного Господином Древа, а западный *ци* металла преобразовался в Небесную бессмертную, известную как Матушка Металла. После того как эти двое бессмертных сошли на землю, они родили двадцать восемь дочерей, и благодаря этому человечество расцвело, и началось разделение на бессмертных и смертных. Эти двое бессмертных — прародители всех существ с древнейших времен до наших дней.

В этом тексте говорится о том, что в алхимической практике достижение высшего уровня связано с умением взаимодействовать с двумя космическими силами, которые определяют рождение и судьбу человека: Ци Древа, представляемой Владыкой Древа — Батюшкой-владыкой Востока и Ци Металла, олицетворяемой Матушкой Металла — Матушкой-владычицей Запада. Когда практикующий достигает статуса бессмертного, он приобретает доступ к этим силам. Хотя они недоступны для обычных людей, они пронизывают и воздействуют на повседневный мир. Целью алхимической практики является обнаружение и использование этих сил. Текст разъясняет эту концепцию подробно:

嗟嗟，瑤池雖然非俗骨可到，而釋迦如來不從地湧，廣成老子豈自天來？總之，凡父凡母之生成氣血精神，以無異巍巍，個個圓成，燁燁金丹，人人可餌。 [9, с. 871].

Ах, хотя Нефритовый пруд недоступен для обычных смертных, Татхагата Шакьямуни не появился из-под земли, а разве Гуан-чэн и Лао-цзы спустились с небес? В конечном счете, процесс порождения *ци*, крови, эссенции и духа обычными родителями ничем не отличается от создания золотых эликсиров. Они величественны, каждый из них совершенен и сияет, готовый быть усвоенным любым человеком.

В целом, «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» детально описывает процесс самосовершенствования алхимиков в божественном мире, начиная с выхода за пределы физического тела, обнаружения и поглощения Сокровенной жемчужины и заканчивая участием в пиршестве у Нефритового пруда на горе Куньлунь. Это демонстрирует, что конечная цель практики заключается в спасении через интеграцию в бессмертный мир, а все земные практики служат подготовкой к этому трансцендентному моменту.

Текст акцентирует важность божественной помощи на всех этапах алхимического пути. Взаимодействие адептов с Небесами осуществляется

через божественные сущности, где первичные космические силы предстают в облике великих небесных бессмертных. Хотя эти силы и принципы действуют и в обыденном мире, обычные люди не обладают необходимой чистотой для прямого общения с божественными существами, вследствие чего эти силы проявляются в мирских формах. Однако принципы алхимического культивирования остаются неизменными: сочетание внутреннего самосовершенствования и внешней помощи. Главное различие состоит в источнике этой помощи: если в божественном царстве адептам помогают бессмертные существа, то в бренном мире они получают поддержку от других людей.

Взаимное совершенствование духа и коллективного тела

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» алхимическая практика в обычном мире трактуется как отражение динамики взаимоотношений между людьми и небесными существами в божественной сфере. Эта практика включает два аспекта: внутреннее культивирование, направленное на духовное совершенствование самого практикующего, и внешнюю телесную практику, осуществляемую при помощи человеческих помощников. Здесь практика не имитирует сексуальный контакт, а подражает связи между ребенком и родителями, где дух практикующего возвращается при содействии коллективного тела, сформированного помощниками.

Термин «парное совершенствование» (*шуан сю* 雙修) часто встречается в алхимической литературе. Однако его понимание в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» значительно отличается от того, как этот термин интерпретируется в других школах, где он часто ассоциируется с одновременным совершенствованием внутренней природы и жизненной силы (*син мин шуан сю* 性命雙修) или с сексуальными практиками [4, р. 103–106]. Здесь этот термин имеет особое значение: парное совершенствование подразумевает две отдельные практики, которые должны выполняться одновременно. Текст объясняет:

夫己者，外陽而內陰，其卦屬離，在內者精神而已；彼者，外陰而內陽，其卦屬坎，在內者氣血而已，將彼氣血，以彼追來，收入黃庭宮內，配我精神，煉作一家，名為四像和合。 [9, с. 873].

Что касается «себя», внешне он является *ян*, а внутренне — *инь*, в соответствии с триграммой *Ли*. Внутренне он состоит только из эссенции и духа. Что касается другого, то внешне он *инь*, а внутренне — *ян*, в соответствии с триграммой *Кань*. Внутренне он состоит только из *ци* и крови. Возьми *ци* и кровь другого, отыщи их и верни

обратно, собери внутри дворца Желтого двора, смешай со своей эссенцией и духом, и переработай в единую сущность. Этот процесс называется слиянием Четырех образов.

Исследователи часто интерпретируют термины «я» и «другой» как ссылки на сексуальных партнеров [5, p. 150]. Однако в данном контексте «я» относится к внутреннему измерению практики, включающему дух и сознание человека во время медитации. Этот термин также может охватывать «эссенцию», что указывает на осознание практикующим своего собственного тела. С другой стороны, «другой» относится к внешнему телесному аспекту, символизируя кровь и *ци*, поступающие из внешних источников.

Термины «дух» и «эссенция», а также «кровь» и «*ци*» связаны с триграммами *Ли* и *Кань* соответственно. В этом контексте «я» представлено триграммой *Ли*, где две внешние линии *ян* символизируют бесформенный дух, а внутренняя линия *инь* обозначает эссенцию, связанную с телесными желаниями. В противоположность этому, «другой» представлен триграммой *Кань*, где две внешние линии *инь* символизируют кровь, а внутренняя линия *ян* олицетворяет *ци* — бесформенный элемент Бывшего Неба, спрятанный внутри материальной субстанции Позднего Неба.

Ключевой аспект этой практики заключается в четком разграничении между внутренними составляющими индивидуальной практики алхимика и теми, что поступают из внешних источников. Дух и эссенция остаются внутренними характеристиками самого практикующего, тогда как кровь и *ци* рассматриваются как внешние элементы, предоставляемые человеческими помощниками. Чоу Чжао-ао предлагает логическое обоснование такого подхода следующим образом:

原來身心二字，乃分屬坎離二家。以一人言，心內而身外；以兩人言，此心而彼身也。 [23, с. 519].

Изначально понятия «тело» и «сердце» относятся к двум разным домам, а именно триграммам «*Кань*» и «*Ли*». По отношению к одному человеку, сердце внутри и тело снаружи; с точки зрения двух людей — сердце одного и тело другого.

Следовательно, в данном контексте термины «*Ли*» и «*Кань*» не относятся к партнерам противоположного пола, занимающимся сексуальной практикой; вместо этого они представляют собой внутренний дух самого практикующего и отдельное внешнее тело, которое помощники создают специально для выполнения данной практики. В то время как практикующий сосредоточен на внутреннем духовном развитии, его помощники совместно формируют общественное тело, предоставляя необходимые лекарства для успешного осуществления практики.

Создание коллективного тела

Важной особенностью алхимического метода, описанного в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», является использование внешних ресурсов и поддержки других людей для создания снадобья бессмертия. Однако, это не сексуальная практика, а создание коллективного тела, позволяющего практикующему обрести божественную силу в повседневной жизни. Эта методика не имитирует сексуальные отношения между партнерами, а основывается на модели взаимоотношений между родителями и ребенком, где роль «родителей» выполняет целая община. По мере прогресса в практике, она становится все более ритуализированной, приближаясь к идеальной модели практики в мире бессмертных.

Кровь матери, *ци* отца

Смертные не обладают непосредственным доступом к божественным силам Матушки-владычицы Запада и ее мужского партнера, Владыки Дерева. Однако эти силы находят свое выражение в крови матери и *ци* отца. Текст поясняет:

人稟父精母血以成身，絪縕之後，漸次成形。成形之際，父精藏於腎，母血藏於心。心腎脈連，隨母呼吸，精血互生，積至十月，精滿一兩，血周遍身，脫離母腹矣。 [9, с. 862].

Человек получает эссенцию от отца и кровь от матери, чтобы сформировать тело, которое постепенно обретает форму после зачатия. С момента формирования тела эссенция отца хранится в почках, а кровь матери — в сердце. Сосуды сердца и почек соединены, позволяя эссенции и крови, следуя ритму дыхания матери, взаимно питать друг друга, постепенно накапливаясь до десятого месяца, когда эссенция достигает полной зрелости, имея вес около одного *ляна*. После этого кровь начинает циркулировать по всему телу, и ребенок покидает утробу матери.

Когда алхимические тексты упоминают материнскую кровь и отцовское *ци*, речь идет не о конкретных физических явлениях, а о субстанциях *инь* и *ян*, формирующих человеческое тело и принимающих различные физические формы. Практикующий наследует от родителей кровь и *ци*, которые остаются в его теле после зачатия и взаимодействуют для развития плода. После рождения ребенок продолжает получать *иньскую* и *янскую* сущность извне через грудное вскармливание. Текст объясняет,

既生之後，所哺者，母者乳也。乳本應月潮，載氣上升，變紅而白，則陰變為陽矣。乳含陰陽之精，故嬰孩哺之，而精隨陽長，血隨陰生。 [9, с. 862].

После рождения ребенок питается материнским молоком, которое изначально следует циклу месячных приливов, перенося *ци* вверх, изменяя цвет с красного на белый и преобразуя *инь* в *ян*. Молоко содержит как эссенцию *инь*, так и *ян*. Именно поэтому младенцы его употребляют, позволяя эссенции развиваться под влиянием *ян*, а крови формироваться, следуя *инь*.

Таким образом, *инь* и *ян*, формирующие основу роста и развития человека, всегда поступают извне, от его родителей. Эта созидательная энергия продолжает функционировать в организме до достижения половой зрелости, после чего начинает постепенно истощаться, что в итоге приводит к его смерти. Этот процесс детально объясняется в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира»:

自是知啟情生，精滿不能自持，神完不能自固，以妄為常，以苦為樂，日夜作，皆損精損血之事。而純體隧虧，乾之中爻走入坤宮，虛而成離，是名下德。 [9, с. 862].

С этого момента пробуждается знание и возникают эмоции. Эссенция, достигнув полноты, не может поддерживать себя, а дух, достигнув завершенности, не может удерживать себя. Человек принимает заблуждения за норму, находит удовольствие в страданиях и занимается деятельностью день и ночь, истощая свою эссенцию и кровь. По мере истощения цельного тела центральная линия триграммы *Цянь* уходит во дворец триграммы *Кунь*, становясь прерывистой, что превращает триграмму *Цянь* в триграмму *Ли*. Это называется низшей добродетелью.

Если человеку повезло начать практику до наступления полового созревания, он способен заниматься внутренней практикой, не прибегая к внешней помощи. Однако после полового созревания это становится невозможным. Проблема заключается в том, что сила, ответственная за создание и поддержание человеческого тела, всегда поступает извне и не может быть воспроизведена человеком самостоятельно. Это утверждение справедливо как для божественного царства, где бессмертное тело даруется практикующему Небесами и другими бессмертными, так и для мира смертных, где тело наследуется от родителей. Таким образом, в сфере самосовершенствования адепты должны восполнять истощенные запасы крови и *ци*, черпая их у других. В тексте подробно раскрывается эта концепция:

血屬陰，氣屬陽，俱從外來，必須追取，乃過丹田。己為離，離之中爻虛而為陰；彼為坎，坎之中爻實而為陽，追彼氣血，入我丹田，是為填離取坎。 [9, с. 862].

Кровь принадлежит *инь*, а *ци* — *ян*, оба происходят извне; их необходимо найти, добыть, а затем направить в Киноварное поле. «Я» представляет собой триграмму *Ли*, в которой центральная линия прерывиста, что символизирует *инь*; «другой» — это триграмма *Кань*, в которой центральная линия сплошная, олицетворяя *ян*. Преследуй *ци* и кровь другого, вводи их в свое Киноварное поле, таким образом восполняя триграмму *Ли*, заимствуя центральную линию из триграммы *Кань*.

Согласно данному методу, оба элемента, *инь* и *ян* — кровь и *ци*, берут свое начало из внешних источников. Это может указывать на то, что текст рассматривает практику не через призму сексуальных отношений, а через динамику взаимодействий между родителями и их потомством. Подобно плоду в утробе матери или ребенку на грудном вскармливании, практикующий полностью полагается на поддержку извне, оставаясь пассивным и игнорируя внешний мир.

Трактат указывает, что эликсир возникает извне и достигается «в покое», что может интерпретироваться как намек на сексуальные практики. Однако текст, по-видимому, отвергает этот метод:

丹經中每每言此丹房中得之，非禦女採戰之事，家家自有，非自身所有。 [9, с. 860].

Алхимические тексты часто упоминают, что эликсир добывается в покое, но это не имеет никакого отношения к совокуплению с женщиной или вовлечению в битву по собиранию Снадобья. Каждый дом естественным образом обладает им, но это не значит, что он находится в теле каждого.

В тексте отмечается, что эта практика исключает «совокупление с женщиной и битву по собиранию Снадобья». Однако возникает вопрос: запрещает ли алхимическая практика всякое сексуальное взаимодействие или только определенные вульгарные практики, особенно те, которые могут причинить вред женскому партнеру? Многие исследователи придерживаются второй интерпретации. Тем не менее, мне кажется, что как логика практики, имитирующая отношения между родителями и ребенком, а не между сексуальными партнерами, так и конкретные методы применения этой практики, указывают на то, что речь идет не о «сексуальной алхимии», а о чем-то совершенно ином.

Бесконтактная практика

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» постоянно подчеркивается, что алхимическая культивация, хотя и требует помощи извне,

не предполагает прямого физического контакта. Один из важнейших отрывков трактата описывает эту практику следующим образом:

補之時，神交體不交，氣交形不交，雖交以不交，却將彼血氣用法收來，與我精神兩相湊合，而凝結為一。 [9, с. 863].

Когда их [кровь и *ци*] восполняют, духи взаимодействуют, но тела — нет, *ци* взаимодействует, но физические формы — нет. Даже если они взаимодействуют, они как будто не взаимодействуют. Вместо этого алхимик берет кровь и *ци* другого, собирает их с помощью метода и соединяет с двумя образами «моей» эссенцией и духом, так что они сливаются в единое целое.

В тексте подчеркивается, что, хотя дух и *ци* партнеров взаимодействуют, этого не происходит с их телами. Однако ученые часто по-разному интерпретируют этот метод самосовершенствования. Например, Хадсон акцентирует внимание на фразе «хотя они взаимодействуют, но как будто не взаимодействуют», что, по его мнению, подразумевает сексуальную активность без эмоционального вовлечения [7, р. 424]. Несмотря на физическое взаимодействие, практикующий сохраняет отстраненное состояние. Некоторые тексты «сексуальной алхимии», похоже, поддерживают эту интерпретацию.

Насколько можно понять, в XIX веке некоторые алхимики истолковывали метод «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» именно таким образом, что подтверждается работами Фан-нэй Сань-жэня, который критиковал такую интерпретацию [25, с. 40–41]. Однако такое толкование кажется маловероятным. В самом трактате явно утверждается, что физического контакта не происходит, так как тела и формы не взаимодействуют. Другие отрывки из «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» еще больше подтверждают отсутствие реального сексуального взаимодействия. Например, текст описывает эту практику следующим образом:

鼎器者何？即「悟真」云「靈父聖母」也。其用之時，神交體不交，氣交形不交。男不寬衣服，女不解帶，敬如神明，愛如父母，寂然不動，感而隨通者，此也。 [9, с. 873].

Что представляют собой котел и сосуд? Это не что иное, как то, что в «Главах о прозрении истины» названо «Божественном отцом и Совершенномудрой матерью». При их использовании духи взаимодействуют, но тела — нет; *ци* взаимодействует, но физические формы — нет. Мужчины не распускают свою одежду; женщины не развязывают свои пояса. Почитайте их как божественных существ, любите как родителей и, оставаясь безмолвным и неподвижным, ощущайте и затем отвечайте, вот и все.

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» подчеркивается, что во время практики алхимии и их помощники остаются одетыми, и между ними не происходит прямого физического контакта. Помощники, которые предоставляют кровь и *ци* рассматриваются скорее, как родительские фигуры, чем как сексуальные партнеры, и требуют соответствующего уважения.

Наиболее значимые комментаторы текста также указывали, что эта практика не требует сексуального контакта. Фан-нэй Сань-жэнь, например, пишет:

不知陰陽二品大丹，專取先天虛無之氣，見之不用，用之不見，體隔神交，敬之如母，畏之如虎，雖用陰陽，乃然清淨，絕無沾染之事。 [25, с. 53].

Они не понимают, что для создания великого эликсира, состоящего из *инь* и *ян*, нужно сосредоточиться на извлечении *ци* пустоты Бывшего Неба. Видимое не используется, а используемое не видно. Тела разделены, но духи взаимодействуют. Относитесь к ним с уважением, как к матери, и бойтесь, как тигра. Хотя используются *инь* и *ян*, практика остается чистой и полностью свободной от какого-либо загрязнения.

Комментатор отмечает, что данная практика включает исключительно духовное взаимодействие, при этом физический контакт полностью отсутствует. Несмотря на взаимодействие *инь* и *ян*, подразумевающее контакт с женщинами-партнерами, практика остается аналогичной обычным индивидуальным методам. Термин «загрязнение» традиционно ассоциируется с сексуальными контактами, и его отсутствие в тексте указывает на то, что этот метод полностью исключает любые формы сексуального взаимодействия, а не только определенные сексуальные техники.

Даже Ван Дун-тин, мастер Западной школы «внутренней алхимии» и один из наиболее критически настроенных оппонентов метода Сунь Цзяо-луаня, не утверждает, что метод предполагает физические, сексуальные отношения. Он пишет:

若謂：“神交體不交，氣交形不交”。請問入室之時，若不動心，陽物可能硬乎？若問男不寬衣，女不解帶，請問過氣之時，女子不脫褲，橐籥從何處送進陰戶？男子不脫褲，陽物從何處插入橐籥？ [26, с. 279].

Если кто-то говорит: «Духи взаимодействуют, но тела — нет; *ци* взаимодействует, но физические формы — нет», то я спрашиваю: «Когдаходишь в покой, если ум остается невозмутимым, может ли *ян* (пенис) стать твердым?» Если кто-то спрашивает: «Мужчины не распускают одежду; женщины не развязывают пояса?», то я спрашиваю: «Когда

передается *ци*, если женщина не снимает штаны, откуда *тоюэ* попадает в *иньское* отверстие (вульву)? Если мужчина не снимает штаны, откуда *янский* объект (пенис) входит в *тоюэ*»?

Ван не критикует последователей метода Суня за участие в аморальных сексуальных действиях. Из вышесказанного следует, что сторонникам этой практики предписывается не раздеваться, сохранять самообладание и вместо физического полового акта заниматься некой формой «секса на расстоянии».

Ван Дун-тин утверждает, что это попросту невозможно. С одной стороны, присутствие женщины может нарушить самообладание алхимика, что приведет к фактическому половому акту, противоречащему требованиям практики. С другой стороны, без раздевания и сексуальной активности практикующий не сможет достичь необходимых физических реакций, таких как эрекция. По мнению Ван Дун-тина, хотя эта практика самосовершенствования может показаться абсурдной, она не предполагает полового акта.

Ван Дун-тин описывает, как последователи данного метода практиковали «секс на расстоянии», избегая фактического полового акта, прибегая к использованию инструмента, известного как «тоюэ». Однако он продолжает считать такую практику невозможной. Тем не менее, использование этого инструмента, по всей видимости, является неотъемлемой частью методологии, представленной в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира».

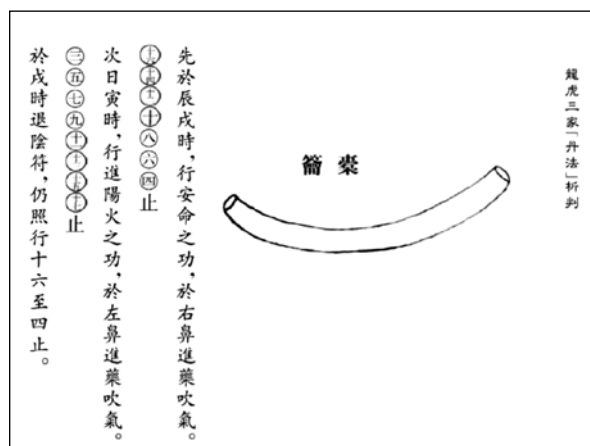
Тоюэ

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» подчеркивается, что для успешного установления Основы, то есть для пополнения своей крови и *ци*, которые человек теряет после полового созревания, при помощи крови и *ци* ассистентов, необходимы определенные условия, описанные следующим образом:

若問築基下手，須明橐籥玄關。追他氣血過丹田，正是填離取坎。
[9, с. 862].

Если вы спрашиваете об установлении Основы, то необходимо понять, что такое *тоюэ* и Сокровенная застава. Преследуйте *ци* и кровь «другого», вводите их в Киноварное поле. Это то, что называется пополнением триграммы *Ли*, заимствуя центральную линию из триграммы *Кань*.

В тексте упоминается инструмент *тоюэ* 橐籥, который используется для передачи крови и *ци* от помощников к практикующему, направляя их



Тоюэ [29, с. 58]

в Киноварное поле. Термин *тоюэ*, обозначающий мехи для раздувания огня в печи, также встречается в пятой главе «Лао-цзы» как символ взаимоотношений между Небом и Землей. В контексте «внутренней алхимии» этот термин обычно относится к дыханию, часто эмбриональному, которое стимулирует циркуляцию *инь* и *ян* во время практики.

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» и связанных с ним традициях самосовершенствования термин *тоюэ*, по-видимому, имеет совершенно иное значение. Он используется как инструмент, соединяющий женщину и мужчину, позволяющий практикующему пополнять запасы крови и *ци* без физического контакта. Этот инструмент упоминается в нескольких медицинских текстах эпох Мин и Цин. Один из таких текстов — «Сохранение источника продления жизни» (*Шоу ши бао юань* 壽世保元), написанный знаменитым минским врачом Гун Тин-сянем 龔廷賢 (1522–1619) [29, с. 45–71].

Согласно «Сохранению источника продления жизни» и другим подобным медицинским текстам, термин «тоюэ» относится к классу инструментов, изготовленных преимущественно из металла, но различающихся по форме и размерам. Эти инструменты соединяют пациентов с ассистентами, а их форма зависит от части тела, к которой они предназначены. Например, они могут соединять рты или гениталии пациентов и ассистентов [29, с. 45–71].

В «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» нет четкого определения термина «тоюэ». Однако его использование для извлечения крови и *ци* помощников позволяет предположить, что это толкование является наиболее вероятным. Очевидно, что многие практикующие разделяли это понимание на протяжении различных эпох. Например, Чжан И-шан, живший во второй половине XX века, предположил, что Гун Тин-сянь был учеником мастера Ан, который обучал алхимии Сунь Цзяо-луаня. Таким образом, Гун и Сунь, вероятно, принадлежали к одной традиции самосовершенствования и практиковали аналогичный метод [24, с. 8].

Критические замечания Ван Дун-тина относительно этой практики также указывают на распространенность концепции *тоюэ* как физического

инструмента в конце XIX — начале XX века, что совпадает с периодом наибольшей популярности данного метода самосовершенствования. Например, он пишет:

如問橐籥是金銀打造。道德經曰，天地之間，其猶橐籥乎？請問猶字如何解？[26, с. 320].

Если спросят: «Изготовлен ли *тоюэ* из золота и серебра»? В «Дао дэ цзине» сказано: «Между небом и землей, разве это не похоже на *тоюэ*»? Я тогда спрашиваю: «Как следует понимать слово “похоже”»?

По мнению Вана, последователи Сунь Цзяо-луаня воспринимают *тоюэ* как инструмент, сделанный из золота и серебра, что, по его мнению, противоречит использованию этого термина в учении Лао-цзы.

Дополнительные аргументы в пользу этой интерпретации можно найти в трудах Чоу Чжао-ао, представителя школы Сунь Цзяо-луаня, который составил одно из первых известных описаний этой практики. Он утверждает:

琴劍者，丹方之器皿，兌艮兩像是也。彼呵我吸，氣交而形不交，氣至關開，則百脈流通，風寒暑濕，宿疾頓除。[23, с. 475].

Цинь и меч являются инструментами алхимического метода, они представлены триграммами *Дуй* и *Гэнь*. Когда «другой» выдыхает, «я» вдыхаю, *ци* взаимодействуют, но формы не взаимодействуют; когда *ци* прибывает и Застава открывается, *ци* свободно течет по ста меридианам, устраняя проблемы, связанные с ветром, холодом, сыростью и затяжными болезнями.

В работах Чоу Чжао-ао прямого упоминания термина «*тоюэ*» нет. Тем не менее, описание метода, при котором помощник выдыхает, а практикующий вдыхает без физического контакта, соответствует способу использования этого инструмента, как описано в медицинских трактатах. Важно отметить, что в этой практике присутствует определенный сексуальный аспект. Согласно этому методу, *тоюэ* может быть соединен с гениталиями практикующего, и выдыхание, производимое помощником, усиливает сексуальную энергию адепта, которая затем используется в алхимической практике. Тем не менее, эта форма сексуальности значительно отличается от традиционного представления о применении полового акта между мужчиной и женщиной для создания эликсира бессмертия.

В заключение, хотя в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» нет явного указания на то, что *тоюэ* является физическим инструментом, накопленные свидетельства указывают на то, что эта интерпретация наиболее вероятна и была широко распространена среди алхимиков разных эпох. Упоминание *тоюэ* в качестве инструмента в «Совершенной передаче

[учения] Золотого эликсира», его описание в медицинских текстах, работы Чоу Чжао-ао и отчеты алхимиков конца эпохи Цин, живших в период активного использования данного метода, указывают на то, что практика включала использование физического инструмента — *тоюэ* — для облегчения взаимодействия между практикующими и помощниками в контексте метода дистанционной сексуальной практики.

Партнеры

Один из аспектов этого метода заключается в том, что в нем, вероятно, используются не только женщины-ассистенты, но и мужчины. Согласно «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», кровь и *ци* поступают из внешних источников, имитируя роль родителей в рождении человека. Поэтому логично предположить, что женские и мужские помощники играют роль матери и отца соответственно.

В тексте эта практика описывается следующим образом:

氣者，後天鼎中所生先天之氣也。補之有琴劍焉，須明日時符火可也。血者，或先天鼎中，或後天鼎中所自降也。補之亦有琴劍焉，須變老嫩爻可也。[9, с. 863].

Ци — это *ци* Бывшего неба, формирующееся в котле Позднего неба. Его восполнение включает в себя использование циня и меча, а также требует понимания, как синхронизировать практику с ходом времени талисмана и огня. Кровь естественным образом спускается либо из котла Бывшего неба, либо из котла Позднего неба. Восполнение также требует цинь и меч, и необходимо различать между линиями гексаграмм и весовыми пропорциями старого и нового.

В тексте утверждается, что восполнение крови и *ци* связано с использованием циня и меча. Эти термины обозначают элементы *инь* и *ян* и могут нести в себе сексуальный подтекст, даже обозначая женские и мужские гениталии в сексуальной литературе. Однако в данном контексте они, могут указывать на женского и мужского помощников, где женщина снабжает практикующего необходимой кровью, а мужчина — *ци*.

У нас имеется ряд источников, которые могут либо поддержать данную интерпретацию практики, либо, по крайней мере, свидетельствовать о том, что многие практикующие именно так понимали эту практику. Во-первых, если метод, описанный в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», аналогичен методу, описанному в упомянутых медицинских текстах, то такая интерпретация кажется логичной. Согласно этим текстам, использование данной практики предполагает участие как мужчин, так и женщин-ассистентов [29].

Вероятно, Чоу Чжао-ао также предполагает, что в этой практике участвуют как женщины, так и мужчины. Он отмечает:

可以二十，四兌居首（各持二十錢，每一進投一錢於盆）。五輪縮半（惟縮故合周數）。一艮鼎後（艮只一回，不必裁減）。[23, с. 475].

Происходит двадцать циклов выдоха с использованием четырех *Дуй* в начале (где каждый держит двадцать монет и кладет одну монету в чашу при каждом выдохе). Пять циклов сокращаются вдвое (только вдвое, чтобы соответствовать числу циклов). Затем следует один котел *Гэнь* (где *Гэнь* выдыхает только один раз, поэтому его не нужно сокращать).

Чоу Чжао-ао описывает схему практики, включающую несколько циклов дыхания с использованием *тоюэ*: сначала четыре раза с триграммой Озеро (*Дуй* 兌) ☱, затем один раз с триграммой Гром (*Гэнь* 艮) ☶. В его интерпретации триграмма *Дуй* символизирует цинь, а триграмма *Гэнь* ассоциируется с мечом. Это, возможно, предполагает, что в практике участвуют четыре женщины-ассистентки и один мужчина-ассистент.

Метод практики, известный как «алхимический метод дракона и тигра» (*лун ху дань фа* 龍虎丹法), включает в себя участие, как женщин, так и мужчин. Эта техника, описанная в трудах Чжан И-шана, была дополнительно развита профессором Ху Фу-чэнем, известным современным алхимиком и исследователем «внутренней алхимии» [29; 30, с. 271–275]. По мнению Чжана и Ху, «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» описывает именно эту практику [29].

Детали этой практики остаются неясными, вероятно, из-за ее спорного этического и юридического характера. Однако из различных источников, как сторонников, так и критиков данного метода, можно выделить его общие контуры. Практика также известна как «встреча трех домов» (*сань цзя сян цзянь* 三家相見), где один «дом» представляет самого практикующего, а два других — «дракон» и «тигр» — обозначают помощников: мужчину и женщину соответственно.

Кроме того, предположительно, эти помощники — дети. По одному из описаний, «драконом» является восьмилетний мальчик, а «тигром» — семилетняя девочка. Важно отметить, что между практикующим и ассистентами отсутствует физический контакт. Практикующий находится в специальном помещении, предназначенном для этой цели, в то время как помощники оказывают поддержку на расстоянии, используя *тоюэ*. Однако использование детей в такой практике вызывает вопросы с этической точки зрения [31].

В алхимических текстах отсутствует упоминание описанного метода. Чжан и Ху согласны с этим утверждением, подчеркивая, что это была тай-

ная эзотерическая практика, которая никогда не была документирована и только недавно стала известна [24, с. 33]. Также не существует упоминаний о том, что данный метод соответствует описанию в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», особенно в отношении использования детей в качестве помощников. Однако такая интерпретация может служить дополнительным доказательством того, что в учении Сунь Цзяо-луаня роль помощников могли играть как женщины, так и мужчины.

Однако возможна и другая интерпретация. Текст не содержит непосредственных указаний о *ци* и мече как о помощниках человека, и эти термины можно трактовать как два различных вида *тоюэ*, одно из которых служит для передачи *ци*, а другое — крови. Это взгляд, поддерживаемый некоторыми сторонниками «алхимического метода дракона и тигра». Согласно этой интерпретации, меч представляет собой инструмент, используемый мужчиной-ассистентом, в то время как *цин* — женщиной.

Кроме того, кровь и *ци* могут исходить только от женщин и не нуждаются в мужской помощи. Как мы уже видели, при грудном вскармливании в теле ребенка вырабатывается и то, и другое. В тексте прямо утверждается, что это не две разные вещи, а имеют одно происхождение и могут превращаться друг в друга. Такая позиция может рассматриваться как оправдание использования в этой практике только женщин.

Намек на то, что ассистенты — женщины, можно найти в том, как критики и сторонники практики указывают на возможные ошибки и проблемы. Например, Ван Дун-тин критикует эту практику следующим образом:

如若開關，必用女鼎，可先打造橐籥。蓋富貴之人最怕是死，得問此言，則無不樂從愿為。總之，是一美人局，萬世不能破也。 [26, с. 279].

Некоторые считают, что для открытия Заставы необходимо использовать женский котел, а *тоюэ* должен быть заранее подготовлен. Богатые и влиятельные люди боятся смерти больше всего, и когда они слышат эти слова, ни один из них не может удержаться от радостного согласия и желания следовать этой практике. В общем, это ловушка красоты, которая сохранилась неприкосновенной на протяжении тысяч поколений.

Ван критикует эту практику как «ловушку красоты» и прямо указывает, что в ней участвуют женщины. Учитывая резкую критику Ваном метода, описанного в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира», можно предположить, что он упомянул бы в своей критике использование мужчин, не говоря уже о детях, если бы знал об этом.

В заключение, описание личностей ассистентов в трактате обладает двусмысленностью и интерпретировалось различными алхимиками по-разному. Эта двусмысленность имеет существенное значение, поскольку указывает на то, что пол ассистентов не имеет первостепенного значения. Ключевым является тот факт, что кровь и *ци* поступают извне, независимо от того, являются ли ассистенты мужчинами или женщинами.

Община

Хотя помощники играют значимую роль, они представляют собой лишь часть более широкой общины, создающей коллективное тело практики. Текст подчеркивает этот аспект следующим образом:

若問如何得藥，采鉛制伏陰精。黃婆侶伴要同心，才去安爐立鼎。 [9, с. 862].

Если спрашивать о том, как получить Снадобье, соберите свинец и усмирите *иньскую* эссенцию. Желтая сваха и компаньоны должны быть единомышленниками, только тогда можно поставить печь и установить котел.

Текст разъясняет значение этих терминов:

黃婆者，外黃婆也；侶伴者，同志三人也；爐者，彼也；鼎者，我也。 [9, с. 862].

Желтая сваха — это внешняя Желтая сваха; Компаньоны — это три единомышленника; Печь — это «другой»; Котел — это «я».

В рамках данного метода практики внутренний дух практикующего взаимодействует с телом, формируемым коллективным усилием. Этот коллектив представлен тремя участниками: коллегами-алхимиками, обладающими глубоким пониманием алхимического метода, партнерами, вероятно, женщинами, и «Желтой свахой», возможно, женщины-ассистента, помогающей в взаимодействии с женскими партнерами.

Компаньоны, всегда являющиеся мужчинами, играют решающую роль в этой практике. Мастер Ань передал свои алхимические знания Сунь Цзяо-луаню в обмен на его активную помощь в культивации. Следуя этому примеру, Сунь Цзяо-луань передал алхимические секреты своему сыну, ожидая взаимной поддержки. Этот дуализм, где алхимик погружен во внутреннюю работу, но требует внешней помощи, подчеркивает важность компаньонов, направляющих практику в соответствии с алхимическими принципами.

Следовательно, именно компаньоны играют важнейшую роль в практике. Это связано с тем, что простое восполнение крови и *ци* недостаточно; практикующим необходимо воспроизводить правильный ритм циркуляции

инь и *ян*, которые представляют собой эти элементы. После потери своей первоначальной крови и *ци* в период полового созревания практикующие не могут самостоятельно поддерживать этот баланс. Таким образом, компаньоны имеют решающее значение для обеспечения циркуляции *инь* и *ян*, согласуя прием крови и *ци* с естественным ритмом космических преобразований.

Ритуализация и ритуал

Цель алхимической практики в «Цзинь дань чжэнь чуань» заключается в воспроизведении взаимодействия двух божественных *ци*, которые управляют человеческой жизнью и присутствуют только в мире бессмертных. В смертном мире эти *ци* проявляются как кровь матери и *ци* отца. Однако человек теряет эту жизненно важную кровь и *ци* после полового созревания и должен их восполнить. Важно отметить, что практикующие ищут не саму кровь и *ци*, а динамическую силу взаимодействия этих двух божественных сил, которые кровь и *ци* воплощают.

Это означает, что простого восполнения крови и *ци* недостаточно. Компаньоны и партнеры воссоздают циркуляцию крови и *ци* в состоянии зародыша, используя кровь и *ци* других людей. Этот процесс обеспечивает доступ к божественной творческой силе и формирует то, что можно назвать коллективным телом вместо обычного физического. Достигается это путем имитации ритма циркуляции *инь* и *ян*, согласно формулам, описанным в «Книге Перемен». Именно этот ритм связывает обычных людей с миром бессмертных и богов. Текст описывает это следующим образом:

故曰還丹容易，煉己最難，不可不慎也。其必在欲絕欲，居塵出塵。潔淨壇墀，安排琴劍，看鉛花向行火候，托黃婆而定浮沉，憑伴侶而分刻漏，照子午而備抽添。用飛靈劍採鉛於虎尾之中，用通天劍進火於龍頭之上。依法度追魂制魄，憑匠手提霧拿雲，使神沖氣，氣沖形，熏蒸百骸。[9, с. 865].

Поэтому утверждают, что вернуть эликсир просто, но самосовершенствование является самым сложным и требует предельной осторожности. Необходимо, оставаясь в состоянии желаний, стремиться к их устранению, и находясь в мирской суете, преодолевать ее. Очистите алтарь, разместите цинь и меч, следите за изменениями свинцовых цветов, синхронизируя их с режимом огня. Поручите Желтой свахе контроль над всплыванием и погружением, доверяйте компаньонам в отслеживании времени и будьте готовы корректировать процесс в соответствии с часами Цзы и У. Используйте Летящий

духовный меч, чтобы собрать свинец из хвоста тигра, и Небесный меч, чтобы направить огонь к голове дракона. Согласно установленным правилам, стремитесь к овладению душой *хунь* и контролю над душой *по*. Полагаясь на мастерство ремесленника, рассевайте туман и разгоняйте облака, которые полностью проникают и пропитывают все тело.

Этот отрывок описывает практику возвращения эликсира, которая является одной из продвинутых стадий алхимического культивирования. Это подчеркивает необходимость использования коллективного тела на всех этапах практики, а не только на начальной фазе восстановления крови и *ци*. Это логично, поскольку развитие эмбриона, включая Совершенномудрый эмбрион, требует божественной силы, которая обеспечивается циркуляцией крови и *ци*.

В тексте нет точных инструкций по этой практике, но можно понять ее общие принципы. Компаньоны создают связь между партнерами и практикующим, вероятно, с помощью *тоюэ*, и направляют партнеров выполнять определенные действия, такие как дыхание в *тоюэ*, согласно паттернам взаимодействия *инь* и *ян*. На практике это, вероятно, означает использование разных типов *тоюэ* и изменение числа вдохов в зависимости от этапа практики. Таким образом, ритм практики синхронизируется с паттернами взаимодействия *инь* и *ян*. Компаньоны также внимательно следят за физическими реакциями практикующего, чтобы убедиться, что практика проходит правильно.

Важно помнить, что хотя текст подчеркивает необходимость восполнения крови, никакое физическое вещество не передается от партнеров к практикующему. Вместо этого практикующий получает бесформенное, нематериальное *ци*, которое возникает в результате взаимодействия крови и *ци* партнеров во время их контакта с ним. Таким образом, ключевую роль играют паттерны действий партнеров, и вся практика может быть воспринята как ритуализированная деятельность. Следовательно, это коллективное тело, создаваемое при участии компаньонов, можно рассматривать как ритуализированное «тело».

Эта ритуализированная деятельность постепенно превращается в полноценный ритуал. Текст описывает этот ритуал следующим образом:

當八月首望之宵，一陽初動之際，當先主者，禹步登壇，左手擒龍，右手擒虎，精調氣候，數按周星，匹配陰陽，息符刻漏，故得金水交並，龍木孕英矣。 [9, с. 867].

В ночь первого полнолуния восьмого лунного месяца, когда начинается движение первого *ян*, ведущий поднимается на алтарь, выполняя шаги Юя. Левая рука удерживает дракона, а правая — тигра,

тщательно настраивая режим *ци*, рассчитывая его по циклам звезд, приводя в соответствие *инь* и *ян*, и синхронизируя их с водными часами. Поэтому происходит соединение металла и воды, и дракон дерева зачинает великолепие.

Хотя текст описывает ритуал, включая такие элементы, как алтарь и шаги Юя, конкретные детали остаются неопределенными. Главное здесь — это эволюция самой практики. Она переходит от простого восполнения крови и *ци* к ритуализированной имитации циркуляции *инь* и *ян* и, в конечном итоге, к полноценному ритуалу. Этот процесс постепенно очищает физическую кровь и *ци*, что приводит к очищению коллективного «тела» практикующих, подготавливая их к божественному миру. Таким образом, описанная в тексте практика — это не форма «сексуальной алхимии», а коллективный ритуал очищения.

Внутреннее духовное совершенствование

Парное совершенствование в «Совершенной передаче [учения] Золотого эликсира» предполагает взаимодействие между кровью и *ци* партнеров, формируя то, что я называю коллективным телом, и эссенцией и духом практикующего. Однако как происходит это взаимодействие, если от партнеров к практикующему не передается никакое физическое вещество? Поскольку *ци*, которое получают практикующие, является бесформенным, это взаимодействие происходит в их собственном восприятии.

В трактате алхимическая практика рассматривается с двух точек зрения: со стороны помощников, поддерживающих практикующих, и самих практикующих. Основное внимание уделяется внутреннему духовному совершенствованию адепта. Этот процесс включает физический аспект, но фокусируется на внутренних переживаниях адепта, оставляя внешний мир на периферии. Такой подход к алхимической практике соответствует традиционным методам, где практикующие используют глубокие медитативные техники для создания эликсира внутри своего тела или создают его в рамках своего субъективного метафорического восприятия физического бытия.

В трактате описываются практикующие алхимики, которые глубоко погружены во внутреннюю практику. По мере углубления медитативного сосредоточения они постепенно утрачивают связь с внешним миром. После получения внешнего Снадобья адепты впадают в состояние, подобное опьянению. Текст подробно объясняет этот процесс следующим образом:

惟外來真藥，本屬先天之精，一點元氣，渾然純全，未經擾動，而我以後天之質，聚受此先天之藥，陰為陽驅，陰為陽斗。陰欲退

舍，尚為形包而未能脫駕，陽欲為主，然猶稚嫩而未能即安。故欲消者，不能即消；欲長者，不能即長。以遷以延，以貪以戀，渾身上下，入醉如癡。（頂批：杳冥恍惚，常飲仙家酒。又曰：壺內旋添延命酒）。不有侶伴，黃婆扶持，何以行符運火。 [9, с. 864].

Подлинное Снадобье, пришедшее извне, по своей природе относится к эссенции Бывшего Неба. Это одна капля Изначального *ци*, полностью чистая и нетронутая. Однако, с учетом моей природы Позднего Неба, я собираю и принимаю это Снадобье Бывшего Неба, используя *инь* для приведения в движение *ян* и *инь* для борьбы с *ян*. Инь стремится отступить, но все еще заключено в физическую форму и не может полностью освободиться. *Ян* хочет занять господствующее положение, но все еще незрел и не может сразу утвердиться. Поэтому то, что стремится к исчезновению, не может мгновенно исчезнуть; то, что стремится к росту, не может мгновенно вырасти. Через движение и замедление, через жадность и привязанность, от головы до ног, человек полностью пьянеет, как будто в ступоре. (Ремарка: Во тьме и неопределенности человек часто пьет вино бессмертных. Также указано: «внутри тыквы постоянно добавляется вино долголетия»). Без поддержки компаньонов и Желтой свахи как можно активировать талисман и двигать огонь?

Получая целебные препараты из внешних источников, практикующие вступают в граничное состояние между *инь* и *ян*. В этом состоянии смертная часть их сущности, представленная *инь*, колеблется и не может полностью отступить, в то время как бессмертная часть, представленная *ян*, не может полностью проявиться. Практически это означает, что через контакт с партнерами практикующие восстанавливают свою жизненную или сексуальную энергию, которую затем направляют на создание эликсира бессмертия. Такое состояние порождает чувство неопределенности и опьянения, аналогичное воздействию вина, которое также называют напитком бессмертных.

На этом этапе алхимии глубоко погружаются во внутренние процессы, уменьшая *инь* и увеличивая *ян* для создания эликсира бессмертия. Для этого используется традиционный алхимический метод, направленный на движение *ци* вдоль Малой Небесной орбиты (*сяо чжоу тянь* 小周天). Ци сначала поднимается вдоль спины, затем спускается вдоль передней части тела, способствуя формированию эликсира в нижнем Киноварном поле. Затем эликсир, также известный как «совершенномудрый эмбрион» (*шэн тай* 聖胎), направляется в среднее Киноварное поле (*чжун дань тянь* 中丹田) в области сердца, и, наконец, в верхнее Киноварное поле (*шан дань тянь* 上丹田) в голове.

Основное внимание уделяется алхимической практике достижения глубокого состояния медитации, в результате которой алхимики защищают себя от влияния внешнего мира, закрывая ворота своих чувств. Такой процесс описывается в тексте следующим образом:

若問如何得結，六門緊閉存神。卻教真主坐黃庭，夢寐元陽謹慎。
木性金情配合，水升火降休停。翩然住世保真形，必待陰符退盡。 [9, с. 864].

Если спрашивать о том, как должен быть сформирован эликсир, шесть врат должны быть плотно закрыты, сохраняя дух. Одновременно необходимо обеспечить присутствие подлинного мастера в Желтом дворике и быть осторожными с Изначальным *ян* во время сна. Природа Деревя взаимодействует с эмоциями Металла; Вода поднимается, а Огонь опускается, отдыхая и делая паузы. Чтобы изящно пребывать в мире, сохраняя подлинную форму, нужно дождаться полного отступления *иньского* талисмана.

На всех этапах своей практики адепты воздерживаются от любой деятельности, которая могла бы ассоциироваться с сексуальной активностью. Они полностью погружены в свои внутренние практики, настолько отрешившись от внешнего мира, что полностью зависят от помощи и заботы своих спутников. Это подчеркивает важную роль компаньонов в данном методе. При этом адепты принимают Снадобье, созданное внешними силами, но сами не участвуют в его изготовлении, так как это является обязанностью сообщества помощников.

Однако с точки зрения практикующих, их подход аналогичен стандартному индивидуальному алхимическому культивированию. Важно отметить, что для них Снадобье, которое они используют, не поступает извне, так как коллективное тело, формируемое партнерами и компаньонами, становится для них внутренним «телом». Они воспринимают процесс создания эликсира как внутреннее восприятие. Используя это Снадобье, они формируют Совершенномудрый зародыш, направляют его в верхнее Киноварное поле и, в конечном итоге, выходят за пределы своего тела, становясь частью мира бессмертных.

Заключение

Вслед за реформаторами «внутренней алхимии» в начале XX века стало привычным определять «внутреннюю алхимию» как индивидуальную медитативную практику, ориентированную на физиологические процессы внутри физического тела и лишенную религиозных или суеверных элементов.

Однако такое определение не учитывает многообразие алхимических практик, мастеров и школ. Например, известный мастер алхимии эпохи Мин Лу Си-син отмечал, что Снадобье приходит извне, и что физическое тело не может самостоятельно создавать его. Его учения подчеркивали внутреннее совершенствование духа и важность внешней пустоты.

Однако из-за стремления ученых к физиологическим и материальным объяснениям алхимических практик, идея Лу Си-сина о том, что Снадобье приходит извне, часто интерпретируется как отсылка к сексуальным практикам, несмотря на отсутствие доказательств поддержки этого толкования как позиции самого алхимика. Следовательно, идея о «сексуальной алхимии» как субтрадиции «внутренней алхимии» возникла благодаря применению концепций, которые не всегда соответствуют реальным практикам и теориям значительной части «внутренней алхимии» и не находят подтверждения в алхимических текстах.

«Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» служит примером этого, противореча многим широко принятым представлениям о «внутренней алхимии». Традиционно считается, что религиозные или эзотерические тексты написаны мудрыми мастерами, глубоко осведомленными о скрытых мудростях и методах практики. Однако «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» была создана и практиковалась обычными людьми, часто интеллектуалами и богатыми, которые не обладали прямым опытом и глубоким пониманием «внутренней алхимии», но стремились к алхимической практике и бессмертию.

Таким образом, составление этого трактата не символизирует переход из тайного мира мудрецов и богов в обыденный мир через откровение. Вместо этого он представляет собой обратное — стремление к нахождению пути обратно в мир богов и алхимической практики теми, кто находится за его пределами.

Мы часто представляем «внутреннюю алхимию» как лишенную религиозных аспектов, как своего рода «научное начинание». Однако «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира» ясно определяет цель практики как объединение с богами на горе Куньлунь; завершающие стадии культивации происходят в мире бессмертных, и вся практика основана на модели самосовершенствования в божественном мире, при этом некоторые элементы алхимической практики можно воспринимать как вид ритуала.

Кроме того, «внутренняя алхимия» часто воспринимается как практика индивидуальной медитации. Когда в текстах, таких как «Совершенная передача [учения] Золотого эликсира», упоминается вовлечение других людей, включая женщин, это часто интерпретируется как сексуальное культивиро-

вание. Однако существует множество альтернатив как индивидуальным, так и сексуальным практикам. Эта практика может включать не только женщин, но также мужчин, иногда даже детей, и потенциально целую общину, при этом без какого-либо прямого физического взаимодействия.

В заключение, несмотря на то что «внутренняя алхимия» включает в себя индивидуальную медитацию, и некоторые практикующие могли использовать сексуальные техники, интерпретация алхимического культивирования исключительно как индивидуальной практики или сведение всех других методов к сексуальным техникам отражает современные предрассудки и тренды, такие как увлечение сексуальными практиками. Этот взгляд упускает из виду сложность и разнообразие древней традиции, которая часто включала в себя ритуалы, участие целых общин и даже божественную помощь.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Goossaert V. The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1997. 284 p.
2. Liu Xun. Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009. 396 p.
3. Ли Фэн-мао. Сяньсюэ дули юй цзунцзяо синьцзин: 1849 нянь ицян Чэнь Ин-нин юй Ли Ю-цзе де кайфа чжи лу (Отделение учения о бессмертии и новые тенденции в [развитии] религии: путь открытости Чэнь Ин-нина и Ли Ю-цзе до 1949 года) // Даньдао шицзянь: цзиньдай жэньвэнь юй кэцзи сяньюдэ яншэн вэньхуа (Осуществление на практике пути «внутренней алхимии»: культура поддержания жизни на стыке современной гуманитарной культуры и науки). Гл. ред. Ли Фэн-мао. Тайбэй: Чжэнда чубаньшэ, 2013. 443 с. 李豐林。仙學獨立與宗教新境—1949 年以前陳櫻寧與李玉階的開放之路。在李豐林編的丹道實踐：近代人文與科技相遇的養生文化。台北：政大出版社，2013。443 頁。
4. Mozias I. The Literati Path to Immortality: The Alchemical Teachings of Lu Xixing. St. Petersburg, FL.: Three Pines Press, 2020. 239 p.
5. Wile D. Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Woman's Solo Meditation Texts. Albany: State University of New York Press, 1992. 300 p.
6. Хао Цинь. Лун ху дань дао: даоцзяо нэйдань шу (Алхимический путь дракона и тигра: Искусство даосской «внутренней алхимии»). Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1994. 415 с. 郝勤。龍虎丹道：道教內丹術。成都：四川人民出版社，1994。415 頁。
7. Hudson W. C. Spreading the Dao, Managing Mastership and Performing Salvation: The Life and the Alchemical Teachings of Chen Zhi-xu. PhD diss, Indiana University, Bloomington, 2008. 787 p.

8. *Liu Xun*. Numinous Father and Holy Mother: Late Ming Duo-Cultivation Practice // *Internal Alchemy: Self, Society and the Quest for Immortality*, ed. Livia Kohn and Robin R. Wang. Magdalena, NM: Three Pines Press, 2009. P. 121–140.

9. *Сунь Жу-чжун*. Цзинь дань чжэнь чуань (Совершенная передача [учения] Золотого эликсира) // *Цзан вай дао шу* (Даосские книги, не вошедшие в «Даосский канон»). Чэнду: Башу шушэ, 1992–1994. Т. 11. С. 860–876. 孫汝忠。金丹真傳。藏外道書。成都: 巴蜀書社, 1992–1994. 冊11。頁860–876。

10. *Лай Си-сань*. Даньдао юй идао нэйдань дэ синмин сюлянью юй сяньтянь исюэ. Тайбэй: Синьвэнь ти чубаньшэ, 2010. 692 с. 賴錫三。丹道與易道：內丹的性命修煉與先天易學。台北: 新文豐出版社, 2010。692頁。

11. *Pregadio F.* The Seal of the Unity of the Three. Vol.1: A Study and Translation of the Cantong qi, the Source of the Taoist Way of the Golden Elixir. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011. 324 p.

12. *Robinet I.* The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy, translated by Fabrizio Pregadio. Mountain View: Golden Elixir Press. 2011. 141 p.

13. *Mozias I.* The Shades of Emptiness: The Subjective Model of Genuineness in the Teachings of Wei Yao. Leiden: Brill, 2024 (In Print).

14. *Цзан вай дао шу* (Даосские книги, не вошедшие в «Даосский канон»). Чэнду: Башу шушэ, 1992–1994. 孫汝忠。金丹真傳。藏外道書, 冊11, 成都: 巴蜀書社, 1992–1994.

15. *Liu Ts'un-yan*. Lu Hsi-hsing and his Commentaries on the Ts'an T'ung Ch'i // *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, edited by Ts'un-yan Liu. Leiden: E. Brill, 1976. P. 203–331.

16. *Ван Ши-пин*. Цинчу Тао Су-сы «Чжоу и цань тун ци май ван» яньцзю — и нэйдань шуансю сюэ вэй чжу» (Исследование «Чжоу и цань тун ци май ван» Тао Су-си начала эпохи Цин: с акцентом на учение парного совершенствования во «внутренней алхимии»). Дис. д.н. Голи Тайвань Шифань Дасюэ, 2013. 王詩評。清初陶素耜《周易參同契脈望》研究—以內丹雙修學為主。博士論文。國立臺灣師範大學, 2013。

17. *Хо Кэ-гун*. Нэйдань цзема: Ли Си-юэ сипай нэйданьсюэ яньцзю (Декодирование «внутренней алхимии»: Изучение алхимического учения Западной школы Ли Си-юэ). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2008. 560 с. 霍克功。內丹解碼: 李西月西派內丹學研究。北京: 人民出版社, 2008。560頁。

18. *Valussi E.* Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader, and Publisher in Sichuan // *Daoism: Religion, History & Society*, №4, 2012. P. 1–52.

19. *Ли Чжи-тянь*. Чжэн Гуань-ин «сянь дао» юй «цзю ши» дэ сысян хэ шицзянь: цзянь пин ци дуй цин мо минь чу Даоцзю фа чжань дэ инсян цзи. 黎志添。鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐：兼評其對清末民初道教發展的影響及意義 // *Journal of Chinese Studies* 67, 2018. P. 151–202.

20. *Гай Цзянь-минь*. Даоцзю цзиньдань пай Наньцзун каолунь: даопай, лиши, вэньсянь юй сысян цзунхэ яньцзю (Анализ Южного направления школы Золотого эликсира: комплексное изучение линии наследования, истории, литературы и идеологии). Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2013. 1114с. 蓋建民。道教金丹派南宗考論：道派，歷史，文獻與思想綜合研究。上海: 社會科學文獻出版社, 2013。1114頁。

21. *Белая И.В.* Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин. М.: Ганга, 2020. 352 с.
22. *Komjathy L.* Cultivating Perfection: Mysticism and Self- transformation in Early Quanzhen Daoism. Leiden: E. Brill, 2007. 577 p.
23. *Чжи-цзи-цзы.* Цаньбу цзи чжу (Собрание комментариев на Учение о Единой Триаде). Гонконг: Синьи тан, 2011. 576 с. 知幾子。參悟集註。香港: 心一堂, 2011。576頁。
24. *Чжан И-шан.* Дандэао синьчуань (Передача традиции пути «внутренней алхимии»). Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2012. 541 с. 張義尚。丹道薪傳。北京: 社會科學出版社, 2012。541頁。
25. *Фан-нэй Сань-жэнь.* Тунъи чжай сычжун (Четыре трактата студии Единого Пути). Гонконг: Синьи тан, 2009. 216 с. 方內散人。通一齋四種。香港: 心一堂, 2009。216頁。
26. *Чэнь Юй-чжао, Чжан Ли-минь.* Дандэао яншэн Даоцзя Сипай цзичэн (Полное собрание работ по пути «внутренней алхимии» и практик поддержания жизни Западной школы даосизма). Пекин: Чжунго шидай цзинцзи чубаньшэ, 2010. 1591 с. 陳毓照, 張利民。丹道養生道家西派集成。北京: 中國時代經濟出版社, 2010。1591頁。
27. *Чжэн Гуань-ин.* Чжэн Гуань-ин яншэн цзи — сючжэнь сыяо, даошу, чжунвай вэйшэн яочжи (Собрание сочинений Чжэн Гуань-ина о поддержании здоровья: четыре основы возвращения совершенства, искусство Дао, основные принципы поддержания внутреннего и внешнего здоровья). Пекин: Цзунцзяо вэнхуа чубаньшэ. 鄭觀應。鄭觀應養生集-修真四要, 道術, 中外衛生要旨。北京: 宗教文化出版社, 2015。
28. *Wang Mu.* Foundations of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neidan. Translated by Fabrizio Pregadio. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011. 144 p.
29. *Пу Гуань-цзы.* Лунху саньцзя даньфа сипань (Анализ и оценка алхимического метода Трех домов дракона и тигра), 2014. 440 с. Гонконг: Синьи тан. 蒲團子。龍虎三家丹法析判。香港: 心一堂, 2014。440頁。
30. *Ху Фу-чэнь.* Дандэао сяньшу жумэнь (Введение в искусство бессмертия пути «внутренней алхимии»). Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2009. 343 с. 胡孚琛。丹道仙求入門。北京: 社會科學出版社, 2009。343頁。
31. *Се Хуай-чжао.* Лунь инь ян даньфа юй саньцзя дань фа (Об алхимическом методе Трех домов и методе инь-ян) // Удан, 2007. № 6 (202). С. 41–43. 謝懷召。論陰陽丹法與三家丹法 // 武當, 2007。№ 6 (202)。頁41–43。

Б
У
Д
Д
И
З
М



История раннего периода женской буддийской монашеской традиции в Китае (IV—VII вв.)



Период формирования женской монашеской общины в Китае охватывает промежуток от IV в. до VII в., когда буддизм занял свою нишу в духовном пространстве китайского общества и начал самостоятельное развитие в рамках трактовок классических текстов и образования разнообразных школ мысли. В настоящей статье будут рассмотрены предпосылки появления женской общины на основании анализа женского образа в переводах буддийских текстов, положение первых монахинь в средневековом обществе, причины ухода в монастырь, затем прецедентное повторное посвящение в монахини в V в., а также оценка роли женской монашеской общины мастерами начала периода Тан 唐 (618–907). Для создания полной картины жизни средневековых буддийских монахинь обобщаются результаты ряда исследований по теме.

Предпосылки: женщина и монахиня в ранних переводах буддийских текстов

Как известно, буддизм пришел в Китай около I в. н.э., однако процесс ассимиляции иностранного учения в китайскую культуру занял еще не один век. При этом, как замечает в своей книге о ранней истории буддизма в Китае

Эрик Цюрхер, буддийское учение попадало в руки китайцев несистемно, не в рамках упорядоченных текстов и доктрин одной школы, а общностью текстов разных направлений, эпох, типов. Самой серьезной проблемой был языковой барьер: немногие индийские проповедники могли свободно изъясняться на китайском, а китайские переводчики буддийских сутр плохо владели санскритом. Таким образом, первые сведения о буддийском учении были попытками пересказа доступных и прочитанных отдельно взятым проповедником трудов [1, р. 2].

Анализируя образ женщины в канонических текстах буддизма Махайаны, Диана Пол и Франсис Уилсон предлагают следующую систему взглядов: дихотомия соблазнительница или мать для женщин-мирян и три пути следования буддизму для женщин — монахиня, праведная дочь и бодхисаттва. Исследователи частично основывают свою типологию на раннебуддийской версии происхождения мира в «Агганья-сутте» («Сутта об изначальном»), 27-й сутре «Дигха-никая» («Собрание длинных поучений»), первого сборника «Сутта-питаки». Эта сутра была переведена на китайский в составе «Диргха-агама» (*Чан эхань цзин* 長阿含經) цзиньским буддийским монахом Чжу Фо-нянем 竺佛念 в 413 г. с устного пересказа монаха Буддхаяшаса и входит в китайский буддийский канон под названиями «Сутра о малых причинах» (*Сяо юань цзин* 小緣經), «Сутра о [происхождении] четырех фамилий» (*Си син цзин* 四姓經), «Сутра о зарождении мира» (*Ци ши цзин* 起世經) и «Сутра о зарождении мира и причинах» (*Ци ши инь бэнь цзин* 起世因本經). Во второй половине сутты Будда описывает происхождение людей из бестелесных, бесполох просветленных существ, которые обрели плоть после того, как стали питаться «соком земли» и «земляным пирогом». Разделение на два пола было порождено чревоугодием, это разделение, в свою очередь, породило отношения меду полами и похоть. Дальнейшее грехопадение породило жестокость, насилие, частную собственность и власть. Пол подчеркивает связь разделения по половому признаку и возникновения сексуального акта как нечистого и греховного, при этом как мужчины, так и женщины оказываются одинаково виновны в падении. Таким образом, буддийский путь состоит в отрицании мирских привязанностей, таких как власть, собственность, сексуальное влечение, половая принадлежность и чревоугодие, в возвращении к идеальному бесполому и бестелесному состоянию [2, р. xxvi–xxviii].

В текстах, по большей части составляемых именно монахами, вынужденными придерживаться обета безбрачия, женщина из мирян, вполне логично, представлялась либо соблазнительницей, развратной женщиной, уводящей монахов с верного пути и самой неспособной к пути отрицания

желаний, либо матерью, должной рожать и вскармливать новое поколение и потому также не способной полностью отдать себя буддийскому учению. В свете этой базовой дихотомии восприятия женского образа, по поводу монахинь вставал ряд закономерных вопросов: может ли женщина, существо чувственное и эмоциональное, противостоять желаниям и достичь просветления? Имеет ли она право пойти против своего естества как матери, продолжательницы человеческого рода, и принять обет безбрачия? В конце концов, не будет ли община монахинь угрожать авторитету общины монахов? Авторы находят свидетельства, как и мизогинных аргументов о глупости и порочности женской природы, необходимости для женщин становиться матерями во избежание вырождения человечества, так и о равенстве полов в следовании учению и его проповедовании, возможности для всех достичь просветления при должном усердии [Ibid., p. 77–80, 303–305].

В статье о месте женщин в ранней истории китайского буддизма исследовательница Нэнси Шустер проводит анализ образа женщины в ряде самых известных буддийских текстов, распространенных в Китае в III–V вв. В исследовании рассмотрены такие популярные и влиятельные для китайского буддизма сутры как «Сутра цветка лотоса чудесной дхармы» (*Мяо фа лян хуа цзин* 妙法蓮華經), впервые переведенная на китайский в 286 г. Дхармаракшей и позднее Кумарадживой в 406 г., «Поучения Вималакирти» (санскр. *Вималакирти-нирдеша*, кит. *Вэймоцзе со шо цзин* 維摩詰所說經), также переведенная Кумарадживой в 406 г., «Сутра о запредельной премудрости в восемь тысяч стихов-шлок» (санскр. *Аштасахасрика-праджняпарамита*, кит. *Сяо пинь божэ цзин* 小品般若經), впервые переведенная в 179 г. монахом Локашемой и впоследствии Кумарадживой в 408 г., «Шурангама-самадхи» (*Шоулэнъянь саньмэй цзин* 首楞嚴三昧經), переведенная Кумараждавой около 402–409 гг. и другие. Шустер делает вывод, что, в целом, в известных ранним последователям буддизма в Китае трудах женский образ предстает позитивным: в духовной жизни женщины ничем не уступают мужчинам, способны также рьяно следовать учению и достигать просветления. Центральным вопросом ряда сутр является возможность или невозможность достижения женщиной состояния Будды, дискуссия о котором была распространенной в буддизме Махаяны. В перечисленных выше сутрах, нашедших широкое распространение в Китае, ответ на этот вопрос был положительным — физический пол представлялся не реальностью, а иллюзией, не имеющей значение для по-настоящему просветленного, и, следовательно, не являющейся ограничением в становлении бодхисаттвой и даже Буддой. Несмотря на то, что

все женщины в них являются идеализированными вымышленными персонажами, а не реальными историческими личностями, присутствующие в сутрах сюжеты описывают мудрых и праведных женщин, по своим духовным качествам ничем не уступавших, а часто даже превосходящих окружающих их мужчин [3, р. 89–92].

Таким образом, можно сделать вывод, что в тех сутрах, которые были известны в Китае на заре распространения буддизма, женщины представляли на почти равных с мужчинами правах в плане возможности духовного совершенствования. Доподлинно неизвестно, но возможно именно эти идеи свободы и равноправия, выраженные в сутрах, могли привлечь женщин выбрать для себя путь монахини.

Первые буддийские монахини¹

О существовании и жизни первых китайских монахов и монахинь известно из дошедших до нас трудов монаха Бао-чана 寶唱, жившего во времена эпохи Лян 梁 (502–557). Ему принадлежат два сборника буддийских жизнеописаний: «Жизнеописания знаменитых монахов» (*Мин сэн чжуань* 名僧傳) и «Жизнеописания бхикшуни» (*Бицюни чжуань* 比丘尼傳). Второй сборник содержит жизнеописания 65 монахинь, датированные автором от девиза правления Шэн-пин 升平 (357–361) императора Му-ди 穆帝 эпохи Цзинь 晉 (265–419) до девиза правления Тянь-цзянь 天堅 (502–519) императора У-ди 武帝 эпохи Лян.

Первая запись в «Бицюни чжуань» рассказывает о жизни бхикшуни Цзин-цзянь 淨檢 (ок. 292–ок. 361), получившей посвящение от настоятеля Чжи-шаня 智山 из Кашмира, который пребывал в Лояне до первого года девиза правления Цзянь-у 建武 (317–318). Она была не одна, а обрилась и приняла 10 основных монашеских обетов вместе с 24 другими женщинами. После этого она основала первый в Китае женский буддийский монастырь Чжулиньсы 竹林寺 (букв. Бамбуковая роща), сохранившийся и по сей день в районе современного г. Сюйчжоу в провинции Цзянсу. Примерно через 40 лет, в первый год правления Шэн-пин в Лояне был закончен перевод свода монашеских правил для бхикшуни школы Махасангхика (ныне утерян). Несмотря на протест китайского монаха Ши Дао-чана 釋道場 о несоответствии церемонии правилам, иностранный монах Дхармагупта 曇摩羯多 посвятил Цзин-цзянь, вместе с 4 другими женщинами, согласно этим новым обетам в бхикшуни на ритуальной платформе *тань* 壇. Именно

¹ Далее в статье монахиня называется санскритским словом «бхикшуни», которое на китайском транскрибируется как «бицюни» 比丘尼.

с этого момента Бао-чан отсчитывает историю существования в Китае женского буддийского монашества [4, р. 15–19]. В 433 г. стараниями двух других монахинь — Хуэй-го 慧果 (ок. 364–ок. 433) и Сэн-го 僧果 (408–?), чьи жизнеописания также присутствуют в сборнике, будет проведен обряд повторного посвящения примерно 300 бхикшуни, более соответствующий буддийским канонам для монахинь.

Рассматривая текст «Бицзюни чжуань», Даррелл Лянь выделяет следующие положительные характеристики, присущие большинству описанных в нем монахинь: ученость, знание канонических текстов, жертвенность, милосердие и строгая духовная дисциплина, отмечая покровительство к ним со стороны императорского двора [5, р. 2–5]. Однако, несмотря на то, что Бао-чан, будучи буддийским монахом, с уважением относился к описываемым им монахиням, в труде можно проследить и недовольства монахинями со стороны китайского общества. Это, во-первых, конфликт буддийской идеи монашества с конфуцианской идеей почтительности к родителям. Необходимость для монахини уйти из дома, остричься и принять обет безбрачия противоречила конфуцианским представлениям о верном служении своим родителям. Случай компромисса, описанный в «Бицзюни чжуань»: уйдя в монахини вопреки желаниям своего отца, Ань Лин-шоу 安令首 обретает известность своими проповедями, за что император жалует ее отцу чин при дворе. Во-вторых, в труде отражено противостояние буддизма с даосизмом, растущее в эпоху Шести династий. Как замечает Лянь, это в первую очередь противостояние не идеологическое, как в случае с конфуцианством, а институциональное: в соперничестве за расположение императорских особ встречаются даже случаи убийства, как с монахиней Дао-синь 道馨, отравленной даосской священнослужительницей Ян Лин-бянь 楊令辯 [Ibid., р. 6–7].

Анализируя содержание сборника, Кэтрин Цай указывает, что причинами обращения к религиозной жизни для многих монахинь являлись семейные проблемы, такие как нежелание выходить замуж или потеря всех близких, а также личные мотивы, такие как тяжелая болезнь или скорбь о смерти родителя. Таким образом, монастырь предоставлял женщинам, попавшим в трудное социальное положение, возможность обрести кров и стать частью общины единомышленниц [6, р. 9]. При этом, монашеская жизнь также давала возможность уже грамотной женщине реализоваться интеллектуально через чтение буддийской литературы и ведение дискуссий с другими бхикшуни и монахами, при этом часто имея не меньше учеников и последователей чем мужчины [Ibid., р. 12–13].

Стоит упомянуть, однако, что большинство бхикшуни (47 из 65, согласно Цай), чьи биографии включены Бао-чаном в сборник, жили на юге, близ Цзянькана (Нанкина), культурного центра Китая того времени, и ввиду этого «Бицзюни чжуань» не может отражать картину жизни средневековых буддийских монахинь во всей полноте. Исследование Стефани Балквилл фокусируется на послушницах монастыря Яогуансы 瑤光寺 (букв. Нефритовый свет) периода Северной Вэй 北魏 (386–534). Она стремится заполнить имеющиеся лакуны на материале биографий императриц из «Книги о Вэй» (*Вэй шу* 魏書), в которых содержится упоминание этого монастыря и его описании в «Записях о буддийских монастырях Лояна» (*Лоян целань цзи* 洛陽伽藍記), а также эпитафий на могилах трех монахинь, служивших при дворе [7, р. 229–230]. Монахини монастыря Яогуансы отличались от описанных Бао-чаном тем, что ими двигало не праведное желание следовать буддийскому пути, а более приземленные цели: удержать политическое влияние, удалиться в нужный момент от императорского двора, при этом, будучи достаточно близко к нему, и обрести определенную свободу от мужчин, с которыми они были прежде связаны. Балквилл иллюстрирует на примере анализа ряда биографий тезис: для некоторых средневековых китайок становление бхикшуни было продиктовано политической ситуацией при дворе, а точнее — необходимостью временно от двора удалиться, не теряя при этом своего статуса, или, наоборот, вернуться к политической жизни, улучшив при этом свою репутацию [Ibid., р. 256].

Нэнси Шустер также отмечает, что, в отличие от мужских монастырей, монахини часто находились в черте города и поэтому существовали неотрывно от дворцовой жизни, имели возможность обрести реальное политическое влияние через свою проповедническую деятельность [3, р. 95]. Она, к тому же, указывает на то, что жизнь женщины в средневековом Китае почти целиком зависела от положения в обществе связанных с ней мужчин: отца, мужа, сыновей. Среди прочих возможных путей к обретению личных свобод, жизнь монахини, вполне возможно, была наиболее привлекательной [Ibid., р. 99–100].

В целом, доступные нам на данный момент немногочисленные источники позволяют сделать следующие выводы о жизни первых бхикшуни средневекового Китая: для некоторых из них следование буддизму было возможностью реализовать себя духовно, тогда как для других монастырь играл роль временного пристанища на пути возвращения к императорскому двору. Мы не можем точно знать, что двигало женщинами, решившими стать монахинями, однако, судя по всему, это были уважаемые обществом и множеством последователей буддийские проповедники, почитаемые за свою мудрость.

Вторая волна перевода буддийских текстов и повторное посвящение китайских бхикшунь

Однако, стоит заметить, что, несмотря на упомянутую выше первую в истории Китая монахиню Цзин-цзянь, умершую в 361 г. в возрасте 70 лет, первая полноценная официальная церемония посвящения в монахини состоялась позднее, в 433 г. Как уже говорилось, на заре появления в Китае буддизма, объем доступных для изучения канонических текстов был ограничен. Это было справедливо и для винаи, свода правил монашеской общины (сангхи). Вторая волна переводов буддийских текстов на китайский, относящаяся к концу IV — середине V века, принесла так необходимые монахам и монахиням тексты. Были переведены 4 винаи: «Виная в десяти речениях» (*Ши сун люй* 十誦律) школы Сарвастивада — Кумарадживой ок. 404 г., «Виная в четырех частях» (*Си фэнь люй* 四分律) школы Дхармагуптака — Чжу Фо-нянем ок. 413 г., «Махасангхика-виная» (*Мохэ сэнци люй* 摩訶僧祇律) одноименной школы — монахом Фа-сянем 法顯 и Буддабхардой ок. 416 г., и «Виная в пяти частях» (*У фэнь люй* 五分律) школы Махисасака, переведенная монахом Дао-шэном 道生 и Буддадживой ок. 423–424 гг. [8, р. 63]. Во всех этих винаях присутствовали правила не только для монахов, но и для монахинь, и, что важно, имелись описания надлежащего обряда посвящения.

Согласно одному из этих правил, после как минимум двух лет пребывания послушниц, женщина может просить обе сангхи о посвящении: сначала женскую монашескую общину, из которой 10 монахинь должны будут засвидетельствовать обряд посвящения, а после мужскую, от которой в обряде должно участвовать хотя бы 10 монахов. Таким образом, бхикшунь, посвященные только одной из двух сангх (в случае со средневековыми бхикшунь в Китае — только монахами-мужчинами), могут быть признаны нелегитимными, а монахи, проводившие такие посвящения, могут быть обвинены в несоблюдении правил винаи. В результате, у многих грамотных монахинь, знакомых с переведенными текстами, возникли вопросы о легитимности их обряда посвящения, и, соответственно, мысли о необходимости полноценного посвящения по правилам.

Согласно «Бицзюни чжуань», первыми об этом высказались монахини Хуэй-го и Сэн-го, обратившиеся к приезжему монаху Гунаварману 求那跋摩 (367–431) из Кашмира. Хотя тот изначально не находил грубым нарушением то, что монахини были посвящены в присутствии только мужской монашеской общины, он, после уговоров, дал свое согласие на проведение так называемого «повторного (дополнительного) посвящения» (*чуншоу/гэнишоу* 重

受/更受). Для этого, в Китай прибыли 8 официально посвященных сингальских монахинь (количество, согласно известным винаям, недостаточное), а ок. 433 прибыла Тесало 鐵薩羅 и еще 11 приглашенных бхикшуни из Шри-Ланки. Монахинь обучили китайскому, чтобы те могли зачитывать тексты на одном с посвящаемыми языке, в монастыре Наньлиньсы 南林寺 (букв. Южная роща) для обряда соорудили специальную платформу таньцзе 壇界 и монах Сангхаварман, заменивший ушедшего из жизни Гунавармана, провел церемонию посвящения в бхикшуни для около 300 женщин [8, p. 64–65].

Повторное посвящение было призвано окончательно покончить со спорами о легитимности китайской общины монахинь, но сам обряд позже еще обсуждался рядом китайских монахов, углубленно изучавших винаю. В работах монаха Дао-сюаня 道宣 (596–667), основателя школы виная Южной горы (Наньшань люй цзун 南山律宗), чьи комментарии на Дхармагуптака-винаю легли в основу китайского монашества, подчеркивается важность присутствия 10 старших представительниц, обязательно говорящих на китайском для проведения полноценной церемонии посвящения в монахини. Однако при этом он утверждает, что для тех 300 женщин их первая церемония посвящения не являлась нелегитимной, а вторая только добавила ей значения и ценности [Ibid., p. 66].

Обсуждая роль женской монашеской общины в целом, в комментариях Дао-сюаня прослеживаются четыре основные темы, утверждает Хэйрман: просьба о посвящении первой буддийской монахини Махапраджапати (приемной матери Шакьямуни Будды), преимущества дополнительных для монахинь правил-гурудхарм, обряд посвящения монахинь в присутствии двух сангх и концепт почтительности родителям [9, p. 66]. Основываясь на текстах винаи и других авторитетных буддийских источниках, Дао-сюань заявляет, что принятие женщин в общину привело к потере монахами уважения со стороны мирян; что дополнительное институциональное подчинение женской сангхи мужской необходимо во избежание морального разложения общины; что женщины по сути своей слабее мужчин эмоционально и интеллектуально; что им необходимы постоянные наставления и разъяснения монахов и что почтительность к родителям не должна была быть аргументом в пользу принятия Буддой женщин в монашескую общину [Ibid., p. 37–41, 45, 49]. Такое мнение разделяли ряд его современников среди буддийских монахов. Его слова значительно отличаются от слов Бао-чана в предисловии к «Бицзюни чжуань», прославляющих описанных им монахинь за их рвение, аскетизм, строгое воздержание, мудрость и искусность в проповеди учения [4, p. 16].

В свете этого нетрудно сделать вывод, что после VI в., хоть общественное мнение о монахинях значительно не ухудшается, но их влиятельная позиция в социуме медленно угасает. К концу VI в. мужчины-монахи обретают все большую религиозную власть, по-своему трактуя классические буддийские тексты, основывая новые школы и направляя философское развитие буддизма в выгодную им сторону [3, р. 103].

Несмотря на это, женская буддийская монашеская община продолжала свое существование в Китае, позже распространившись в Японию, Корею, Вьетнам. При этом из трех ныне существующих буддийских традиций: Дхармагуптака (Китай, Тайвань, Вьетнам и Корея), Муласарвастивада (Тибет) и Тхеравада (Шри-Ланка, Камбоджа, Лаос, Мьянма и Таиланд), только в рамках первой возможно проведение полноценного обряда посвящения в монахини [10, р. 605]. Линия бхикшуни в буддизме Муласарвастивады и Тхеравады утеряна и женщины, стремящиеся к монашеской жизни, могут либо, как в Шри-Ланке, самовольно организовываться в общины, либо, как в Тибете, принять 10 основным монашеских обетов, точно также как встала на путь бхикшуни в начале IV в. Цзин-цзянь [Ibid., р. 611–612]. При этом они не будут признаны полноценными монахинями согласно винае. Однако, сейчас про китайский прецедент вспоминают вновь, желая возродить общины бхикшуни (подробнее см. [11]).

Такой представляется ранняя стадия развития женского буддийского монашества в средневековом Китае на основе имеющихся на данный момент текстовых источников. Главным из них, безусловно, является трактат Баочана «Бицюни чжуань», который, однако, рисует неполную картину жизни бхикшуни, потому фокусом дальнейших исследований должно быть рассмотрение альтернативных источников, таких как биографии имеющих связи с общиной особ, описания монастырей, тексты эпитафий и прочие. Важно заметить, что формирование женской сангхи происходило в период китайского Средневековья, когда буддизм проходил процесс интеграции в нестабильное социально и политически китайское общество. Это, наряду с позитивным женским образом, рисуемым в популярных сутрах того времени, частично влияло на причины обращения женщин в монахини и их восприятие социумом. Когда же, к концу периода, охватываемого настоящей статьей, буддизм как религиозное учение находит свое место в духовной системе Китая и переходит в период развития и трансформации на ее почве, женская монашеская община не претерпевает существенных изменений, но ее положение перестает быть настолько выгодным за счет возрастающего контроля со стороны авторитетной мужской сангхи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill Press, 2007. 468 p.
2. *Paul D.Y.* Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition. Berkeley: University of California Press, 1985. 333 p.
3. *Schuster N.* Striking A Balance: Women and Images of Women in Early Chinese Buddhism // Women, Religion, and Social Change, Edited by Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly. Albany: State University of New York Press, 1985. P. 87–112.
4. *Tsai K.A.* Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. 216 p.
5. *Lian D.* Social Perceptions of Chinese Buddhist Nuns During the Northern & Southern Dynasties: A Study of the Bijiunizhuan. URL: https://www.academia.edu/2759438/Social_Perceptions_of_Chinese_Buddhist_Nuns_During_the_Northern_and_Southern_Dynasties_A_Study_of_the_Bijiunizhuan
6. *Tsai K.A.* The Chinese Buddhist Monastic Order for Women: The First Two Centuries // Historical Reflections / Réflexions Historiques. Vol. 8, №3, 1981. P. 1–20.
7. *Balkwill S.* When Renunciation is Good Politics: The Women of the Imperial Nunnery of the Northern Wei (386–534). URL: https://www.academia.edu/31596322/When_Renunciation_is_Good_Politics_The_Women_of_the_Imperial_Nunnery_of_the_Northern_Wei_386_534_?uc-g-sw=100003979
8. *Heirman A.* Fifth Century Chinese Nuns: An Exemplary Case // Buddhist Studies Review, 2010. P. 21–76.
9. *Heirman A.* Buddhist Nuns Through the Eyes of Leading Early Tang Masters // The Chinese Historical Review. Vol. 22, №1, 2015. P. 31–51.
10. *Heirman A.* Buddhist Nuns: Between Past and Present // Numen. Vol. 58, №5/6, 2011. P. 603–631.

От аудитории к исполнению: женский элемент в чтении *баоцзюаней* (драгоценных свитков) в современный период



Баоцзюань (драгоценные свитки) — жанр китайской простонародной песенно-повествовательной литературы, который появился примерно в XIII–XIV вв. Вероятно происходящие из буддийской проповеди, в XVI–XVIII вв. эти тексты в основном служили священными книгами китайских синкретических религий (или сект в западной терминологии). В XIX в. *баоцзюань* потеряли связь с синкретическими религиями, хотя в основном продолжали использовать религиозную тематику, представляя так называемые «народные верования»¹. В это время появляются и произведения светской тематики. *Баоцзюань* предназначались в первую очередь для устного исполнения в аудитории мирян-верующих, но также распространялись и в письменной форме: как рукописи и ксилографы.

Исследователи китайской простонародной литературы с давнего времени обратили внимание на «женскую» составляющую в истории жанра *баоцзюань* [1, т. 2, с. 311; 4, с. 24–25; 8; 9; 10; 11]. Уже первый исследователь этого жанра Чжэн Чжэнь-до отмечал, что основной аудиторией этих произведений были женщины с невысоким уровнем образования (в основном в сельских районах). В дальнейшем ученые из разных стран выявили значение «женской» тематики в содержании этих произведений начиная с раннего

¹ Об истории жанра *баоцзюань*, см. [1; 2; 3; 4; 5], на русск. яз. — [6; 7].

периода, однако большинство исследователей *баоцзюаней* основывались на письменных материалах, придавая мало значения современной практике исполнения текстов [12; 13; 14; 15; 16; 17]. В данной статье рассматривается роль женщин-исполнительниц *баоцзюаней* в современный период развития жанра, географическая сфера исследования ограничивается исполнительскими традициями в окрестностях г. Сучжоу в провинции Цзянсу, где *баоцзюани* до сих пор пользуются относительной популярностью². Автор в основном использует материалы полевых наблюдений в районах Сучжоу и Чаншу в Цзянсу в 2009–2017 гг., а также обращается к редким материалам из китайских библиотек.

Женский аспект в развитии *баоцзюаней* раннего периода (XIV–XVII вв.)

Появление «женской» тематики в текстах *баоцзюаней* относится к самому раннему периоду развития жанра (XIV–XV вв.). Общеизвестно, что этот жанр развивался под влиянием буддийской проповеди, которая часто была рассчитана на женскую аудиторию. Следует отметить, что в буддийском вероучении существовало двойственное отношение к женщине [см. 18]. С одной стороны, одни тексты утверждают, что женщине сложнее достичь просветления, чем мужчине. С другой стороны, некоторые известные сутры, такие как «Сутра о Вималакирти» (*Вэймоцзе цзин* 維摩詰經) учат о том, что женщины могут иметь равные или даже лучшие способности в освоении буддийского учения. Эта двойственность нашла отражение и в текстах *баоцзюаней* раннего периода.

Многие ранние *баоцзюани* рассказывают истории с «женской» проблематикой. Например, самый ранний сохранившийся повествовательный текст этой формы — «Баоцзюань о Му-ляне» (*Мулянь баоцзюань* 目連寶卷, сохранились неполные рукописи 1373 и 1440 г.) посвящен истории спасения матери благочестивого монаха Му-ляня³. Это одна из самых известных буддийских историй в китайской простонародной литературе [см. 7]. Симптоматично, что рукопись этого баоцзюаня 1440 г. с многочисленными

² Районы, подчиненные администрации Сучжоу, сейчас включают бывш. уезды Куньшань 昆山, Уцзян 吳江, Чаншу 常熟, Шачжоу 沙洲 (г. Чжанцзяган 張家港), и др. Именно в сельских районах «большого Сучжоу» и сохранились традиции исполнения *баоцзюаней*.

³ Полное заглавие в рукописи 1440 г. — «Баоцзюань о том, как досточтимый Маудгальяна спасал мать, [помог ей] выйти из подземной темницы и родиться на небесах» (*Муцзяньлянь цзуньчжэ цзю му чули диюй шэн тянь баоцзюань* 目捷連尊者救母出離地獄生天寶卷).

цветными иллюстрациями была заказана императорской наложницей по фамилии Цзян 姜 [см. 19, 20]. Можно предположить, что это произведение было предназначено в основном для женской аудитории.

Другим известным произведением раннего периода является «Баоцзюань о Сяншани» (*Сяншань баоцзюань* 香山寶卷), посвященный пути самосовершенствования принцессы Мяошань (земное воплощение бодхисаттвы Гуань-инь), которая под страхом смерти отказалась от замужества в пользу поисков спасения [см. 21; 22; 23].⁴ Он также, вероятно, относится к очень раннему периоду (XIV–XV в.), хотя до нашего времени дошли только ксилографические издания XVIII в. Старейшее из них — вьетнамское переиздание, сделанное в Ханое в 1772 г., что свидетельствует о распространении этого текста за пределы Китая уже в ранний период [24]. «Баоцзюань о Сяншани» (в более поздних редакциях) до сих пор широко известен в некоторых районах Китая, прежде всего в районе города Сучжоу в Цзянсу. Он утверждает право женщины на духовное освобождение и самоутверждение в обществе.

Еще один подобный текст, в котором рассказывается о самосовершенствовании женщины-буддистки — «Баоцзюань о женщине Хуан» (*Хуан ши ньюй баоцзюань* 黃氏女寶卷)⁵ существовал уже в нач. XVI в., хотя в настоящее время известны только его более поздние редакции (как и в случае с «Баоцзюанем о Сяншани») [5, с. 124–126; 25, р. 11–17]⁶. Значительная часть этого текста в его ранней редакции дошла в виде развернутой цитаты в романе «Цветы сливы в золотой вазе» (*Цзинь Пин Мэй цыхуа* 金瓶梅詞話) анонимного автора, выступавшего под псевдонимом Ланьлинский насмешник (Ланьлин сяосяошэн 蘭陵笑笑生), который относится к кон. XVI в. [26, с. 728–729; см. т.ж. 27, р. 195–205]⁷. В этом произведении подробно описывается исполнение *баоцзюаней* (чтение свитков — *сюань цзюань* 宣卷) перед женской аудиторией — женщинами из дома богатого торговца Симэнь Цина в пров. Шаньдун [2, с. 285–297; 29; 10]. При этом все слушательницы подхватывали припев с именем Будды-Амитабхи после каждой рифмующейся строки в стихотворных отрывках из текста (Рис. 1). Эта практика носит название «вторить Будде» (*хэ Фо* 和佛), она является отличительной особенностью жанра *баоцзюань* и сохраняется в «чтении свитков» до настоящего времени. В описании из «Цзинь Пин Мэй» исполнителями *баоцзюаней*

⁴ Полное заглавие в издании 1772 г. — «Баоцзюань о Великой милосердной Бодхисаттве с горы Сяншань» (*Да бэй пуса Сяншань баоцзюань* 大悲菩薩香山寶卷).

⁵ Полное заглавие — «Баоцзюань о том, как женщина из семьи Хуан читала сутры» (*Фо ши Хуан ши ньюй кань цзин баоцзюань* 佛說黃氏女看經寶卷).

⁶ Содержание текстов *баоцзюаней* в этой статье не анализируется.

⁷ Русск. пер., см. [28, т. 4, ч. 1, с. 298–311].



Рис. 1. Чтение баоцзюаней.
Иллюстрация из
ксилографического издания
романа «Цзинь Пин Мэй».
Ханчжоу, нач. XVII в.

выступают буддийские монахини, что вполне объяснимо с точки зрения традиционной морали. Только женщины имели вход в «женские покои» богатых домов. Подобные описания можно найти и в «Продолжении к Цветам сливы в золотой вазе» (Сюй Цзинь Пин Мэй 續金瓶梅), которое было создано ок. 1660 г. [см. 30]. Там также баоцзюани исполняют монахини в буддийском монастыре, причем подчеркивается «еретический» характер их учения, что несомненно намекает на синкретические религии того времени⁸. Как известно, высшим божеством в большинстве этих религий была Нерожденная Почтенная Матушка (У-шэн лао-му 無生老母), что также обусловило особую связь некоторых баоцзюаней эпохи Мин с женской аудиторией.

Также интересную сцену устного исполнения материалов известных баоцзюаней, которое в этом случае названо «рассказами из канона» (цзян цзин 講經),⁹

можно найти в романе «Развеянные чары» (Пин яо чжуань 平妖傳), в его расширенной редакции, сделанной знаменитым сучжоуским литератором Фэн Мэн-луном 馮夢龍 (1574–1646) ок. 1620 г. [см. 32]. В этом случае это большое ритуальное собрание в частном доме уездного чиновника, на котором председательствует даосская монахиня (по тексту романа — превращенная лисица).

Эти материалы свидетельствуют о том, что женщины-исполнительницы баоцзюаней существовали уже в XVI–XVII вв., когда этот жанр достиг расцвета в нескольких районах Китая. В это время появляются новые тексты с «женской проблематикой», которые развивали темы произведений более раннего периода. Два таких текста — «Баоцзюань о красном пологе» (Хун ло баоцзюань 紅羅寶卷) и «Баоцзюань о Пятом патриархе Хуан Мэе» (У-цзу Хуан

⁸ Некоторые из них действительно имели связи с буддийскими учреждениями; например, Учение Западной Махаяны (Си Дачэн-цзяо 西大乘教) базировалось в одном из женских монастырей в пригороде Пекина в кон. XVI в. [см. 31].

⁹ Альтернативное название этого вида искусства, которое используется в некоторых районах Цзянсу и сейчас.

Мэй баоцзюань 五祖黃梅寶卷), которые появились примерно в XVI в., также упоминаются в романе «Цветы сливы в золотой вазе» [28, т. 1, с. 375–378; т. 4, ч. 2, с. 47]. Еще один достаточно известный текст — «Баоцзюань о женщине Лю Сян» (*Лю Сян нью баоцзюань* 劉香女寶卷) — предположительно также был написан в этот период, хотя, как и «Баоцзюань о Сяншани», сохранился только в гораздо более поздних изданиях, старейшее из которых датировано 1774 г. О его существовании в нач. XVII в. известно из заметки о пьесе на тот же сюжет — «Записки о двойном совершенствовании» (*Шуан сю цзи* 雙修記) авторства Е Сянь-цзу 葉憲祖 (1566–1641), которая датируется 1613 г. [5, с. 126–127].¹⁰ «Баоцзюань о женщине Лю Сян» декларирует альтернативные ценности, его героиня высказывает протест против порядков патриархальной семьи и побеждает родственников своего мужа на нелегком пути духовного совершенствования. Образ Лю Сян воплощает собой процесс обожествления верующей женщины-буддистки в текстах *баоцзюаней* того времени; многие из них также были посвящены популярным в народе женским божествам, например богине горы Тайшань.

Таким образом, *баоцзюани* эпохи Мин представляют собой литературу, посвященную женским ценностям, на разговорном языке, которая развивалась задолго до появления движения за новую культуру нач. XX в., ратовавшего в том числе за использование живого современного языка в литературе и равенство полов. Тем не менее, следует учитывать, что авторами *баоцзюаней* были скорее всего мужчины, что видно из традиционного подхода к социальному и семейному положению женщины в этих произведениях. Также существуют более поздние редакции подобных произведений, например, «Баоцзюаня о женщине Лю Сян», выполненные ортодоксальными учеными-моралистами, в которых изначальный феминистический посыл произведения был значительно приглушен и даже нивелирован [33]. Можно говорить о *баоцзюанях* как о «женской литературе» только в том смысле, что она предназначалась в первую очередь для женской аудитории и как правило, имела целью наставления и просвещения женщин. Женщины также активно участвовали в ее распространении уже на очень раннем этапе ее развития.

Исполнение *баоцзюаней* в поздний период и женская аудитория (XIX в.)

В нач. XIX в. исполнение *баоцзюаней* (в основном известно под названием «чтения свитков» — *сюань цзюань*) получило широкое распространение в районах нижнего течения р. Янцзы (историческая область Цзяннань

¹⁰ Это произведение не сохранилось.

江南 [Южноречье], в основном провинции Цзянсу и Чжэцзян, где распространены диалекты группы У 吳) [5, с. 208–212]. Считается, что в это время появляются профессиональные исполнители *баоцзюаней* — «мастера чтения свитков» (*сюань цзюань сяньшэн* 宣卷先生). Вероятно, в раннее время исполнителями *баоцзюаней* были преимущественно мужчины, однако этот жанр был в основном рассчитан на женскую аудиторию.

Свидетельства о распространении «чтения свитков» в районах нижнего течения Янцзы относятся уже к XVI в. (примерно одновременно с расцветом *баоцзюаней* на севере страны), причем ранние записи свидетельствуют об участии женщин в ритуальных собраниях, на которых исполнялись *баоцзюани* [5, с. 130–133; 34, с. 95–96]. Одна из самых ранних записей подобного рода включена в «Собрание старинных былей из Усина» (*Усин чжан гу цзи* 吳興掌故集) Сюй Сянь-чжуна 徐憲忠, которое относится к сер. XVI в.:

近來村莊流俗，以佛經插入勸世文俗語。什伍群聚，相為倡和，名曰宣卷，蓋白蓮之遺習也。湖人大習之，村姬更相為主，多為點僧所誘化，雖丈夫亦不知墮其術中，大為善俗之累，賢有司禁絕之可也。[35, с. 764].

С недавних пор в деревнях распространился обычай [исполнять] простонародные сказы из буддийских сутр с дополнением текстов дидактического содержания. Верующие собираются вместе по пять–десять человек, подпевают припев во время исполнения, это называется «чтением свитков». Должно быть это остатки учения Белого Лотоса. Жители [области] Хучжоу¹¹ часто практикуют это [чтение], причем преобладают деревенские женщины, многие из них были привлечены к этому недостойными монахами, и даже взрослые мужи не осознают, что поддались на их трюки, принимая [это чтение] за полезный обычай, мудрым чиновникам следует запретить и искоренить [эту практику].

Эта редкая запись свидетельствует о первоначальном распространении «чтения свитков» в округе Хучжоу в XVI в. Здесь следует отметить указание на буддийское происхождение большинства сюжетов, которые использовались в *баоцзюанях* раннего периода. Хотя конкретные названия здесь не приводятся, этот факт в целом соответствует сведениям, содержащимся в самих сохранившихся минских *баоцзюанях* (см. выше). Также из этой записи следует, что большинство исполнителей *баоцзюаней* в округе Хучжоу составляли «еретические монахи», каковых было достаточно много в этот период. Они брали на себя ритуальные функции буддийских монахов, хотя не

¹¹ Город в северной части провинции Чжэцзян.

прошли официального ритуала пострига.¹² Эта информация также в целом имеет соответствие в записях об исполнителях *баоцзюаней* на севере страны в тот период — конец эпохи Мин [5, с. 130–132]. В литературе минского времени подобные «народные» священнослужители связываются с Учением Белого Лотоса (XII–XIV вв.), которое тем не менее к тому времени уже фактически перестало существовать [36]. Нужно отметить и подчеркнуто негативное отношение автора «Собрания старинных былей из Усина» к исполнению *баоцзюаней* как к вульгарной, простонародной практике (с точки зрения ортодоксальных ученых-конфуцианцев). Можно заключить, что уже в ранний период распространения этого искусства в Цзяннани большинство в аудитории составляли женщины из сельских районов.

Другое подобное свидетельство относится к нач. XIX в. Оно происходит из запретительного указа Юй-цзяня 裕謙 (1793–1841), губернатора Цзянсу, монгола по происхождению, «Объявление о запрете развратных храмов Утунов и еретических рассказней медиумов» (*Цзинь Утун инь цы бин шиу се шо ши* 禁五通淫祠並師巫邪說示), 1837 г.:

一男巫之最盛者曰宣卷，其所宣之卷有《觀音卷》，《十王卷》，《灶王卷》等名目，共詞俚鄙，皆無賴為之，其中並有女巫摻入，名曰‘和卷’。凡宣卷必俟深更，天明方散。一家宣卷，相鄰聚觀，婦女成群，高聲唱和，男女混雜，殆不可問。[37, цз. 7, с. 47b–48a (436)].

Самое распространенное дело среди медиумов-мужчин — «чтение свитков». Среди свитков, которые они читают — «Баоцзюань о Гуань-инь», «Баоцзюань о Десяти владыках ада», «Баоцзюань о боге очага» и другие, слова в них вульгарные и грубые, этим занимаются всякие бездельники, участвуют в этом и женщины-медиумы, что называется «вторить свитку». Каждый раз они читают свитки до глубокой ночи и расходятся только на рассвете, все соседи приходят посмотреть на это, там собирается множество женщин, которые громко подпевают хором, мужчины и женщины вперемешку участвуют в этих собраниях, это настолько отвратительно, что лучше даже не спрашивать об этом.

В этом отрывке описываются ритуальные собрания с чтением *баоцзюаней*, которые очень похожи на современную практику исполнения этих произведений в районе г. Сучжоу, особенно в окрестностях Чаншу, где сохранилась архаическая форма этого искусства под названием «рассказы из канона» (*цзян цзин* 講經). Очень похожее описание появляется в «Записях из остатков туши» (*Мо юй лу* 墨餘錄) литератора из района Шанхая Мао Сян-линя 毛祥麟 (ок. 1814–1875), относящегося к 1861 г. [38, с. 140].

¹² Это было связано с религиозной политикой властей Мин, направленной на ограничение числа монастырских священнослужителей.

Так, произведения, упоминаемые Юй-цянем и Мао Сян-линем, до сих пор исполняются в районе Чаншу. Под названием «Баоцзюаня о Гуань-инь» здесь, очевидно, имеется в виду «Баоцзюань о Сяншани» — чрезвычайно популярный текст в этой местности [39]. Используется он и в других районах Сучжоу. Как уже говорилось, «Баоцзюань о Сяншани» одно из самых известных произведений этого жанра, посвященных женским ценностям. В плане содержания он чрезвычайно подходит именно для женской аудитории, в чем, возможно и кроется секрет его популярности в практике «чтения свитков».

Знаменательно, что эта запись Юй-цяня об исполнении *баоцзюаней*, одна из самых ранних, относящихся к району Сучжоу, связана с официальным запретом культа Утунов (Пяти духов), который был связан с активностью женщин-медиумов в этом районе на протяжении достаточно длительного периода (начиная примерно с эпохи Сун) [40]. Интересно, что этот культ появляется и в текстах *баоцзюаней* в современный период [41]. Возможно, что уже в XIX в. чтецами *баоцзюаней* выступали и медиумы-женщины, хотя впрямую в данном пассаже об этом не говорится.

Ассоциация медиумов-женщин с чтением свитков также имеется в народной песне (*шаньгэ* 山歌), которая изначально была записана и обработана писателем Фэн Мэн-луном в нач. XVII в. [34, с. 95]. Возможно, уже тогда медиумы-женщины участвовали в исполнении *баоцзюаней*. Тем не менее большинство исполнителей было представлено медиумами-мужчинами, что в целом соответствует информации, полученной в районе «большого Сучжоу» в современный период. Вероятно, это было связано с более высоким процентом грамотности среди мужчин, особенно в сельских районах, а также и с тем, что некоторые ритуалы поклонения божествам женщинам исполнять считалось не подобающим (см. далее). Примерно та же ситуация с преобладанием исполнителей мужского пола сохранялась в современный период в северном Китае (пров. Шаньси и Ганьсу), хотя там в отличие от южных традиций (Цзянсу и Чжэцзян) чтецы как правило не имели профессионального статуса¹³.

Женщины-исполнительницы *баоцзюаней* в современный период (1920—2020)

Появление женщин-исполнительниц *баоцзюаней* в районе г. Сучжоу обычно связывается с изменениями в форме этого исполнительского искусства, когда была значительно усовершенствована его музыкальная составля-

¹³ В данной статье северные традиции исполнения *баоцзюаней*, которые также сохранились до нашего времени, не обсуждаются.

ющая. Изначально исполнение *баоцзюаней* сопровождалось только аккомпанементом ударных инструментов [42, с. 122–123]. Основным из них был *муй* 木魚 (букв. «деревянная рыбка») — изначально буддийский храмовый инструмент, деревянная колотушка, которой монахи отбивали ритм при чтении сутр. Вероятно, от монахов он перешел к исполнителям *баоцзюаней*. Применялись также специальный деревянный брусок, называемый *фочи* 佛尺 (букв. «линейка Будды») и колокольчик. Такая форма исполнения, которая носит название «чтение свитков с аккомпанементом *муй*» (*муй сюань цзюань* 木魚宣卷), считается наиболее архаичной и до сих пор сохранилась в районе Чаншу и прилегающих к нему (северная часть уезда Куньшань, Тайцан, г. Чжанцзяган и др.)¹⁴. Когда-то она была распространена и в округе г. Сучжоу, где в начале XX в. была вытеснена новой формой «чтения свитков со струнным аккомпанементом» (*сысянь сюань цзюань* 絲弦宣卷).

По отзывам старых исполнителей этого жанра, записанных в 1960-х гг., уже в 1920-х гг. в музыкальном сопровождении «чтения свитков» в районе Сучжоу произошли перемены: стала использоваться китайская скрипка (*хуцин* 胡琴), которую затем дополнили другие музыкальные инструменты, такие как «трехструнка» (*саньсянь* 三弦), лютя (*пин* 琵琶), флейта (*ди* 笛), цимбалы (*янцин* 揚琴) и др. [42, с. 123]¹⁵. Пение стихотворных отрывков сопровождалось игрой 2–4 музыкантов, которые входили в состав труппы «чтения свитков» (Рис. 2). Эта новая манера отличалась большим разнообразием мелодий, некоторые из которых были заимствованы из других видов песенно-повествовательного искусства и местной драмы. Большое влияние на ее развитие оказали *таньцы* 彈詞 — «сказы со струнным аккомпанементом», которые являются одним из самых популярных песенно-повествовательных жанров в Сучжоу [см. 43]. Также артисты уже не читали по тексту, а перешли к свободному исполнению — рассказывали истории по памяти с включением импровизации. В этот период особую популярность получили тексты со светским содержанием, как правило, вклю-



Фото 2. Труппа исполнителей «чтения свитков» из Сучжоу, 1930-е гг. Фотография из собрания Ли Ши-юя (1922–2010).

¹⁴ Также подобная форма исполнения до сих пор распространена в окрестностях г. Уси 無錫 по соседству.

¹⁵ См. т.ж. [4, с. 24–25; 5, с. 212–215].

чавшие романтические истории любви. Многие сюжеты были адаптированы из жанра *таньцы*, известного подобной тематикой. Все это придавало более развлекательный характер новым *баоцзюаням*. «Чтение свитков со струнным аккомпанементом» быстро распространилось в Сучжоу и его окрестностях в 1920-х гг., где представления «чтения свитков» были обычны до 1950-х гг., а затем возродились уже после «культурной революции» в 1980-х.

Для улучшения формы исполнения «мастера чтения свитков» стали активно привлекать женщин, в чем также проявляется влияние *таньцы*. В этот период *таньцы* как правило исполнялись дуэтом мужского и женского голосов (часто были супружеские пары), существовали также и полностью женские дуэты [43, с. 21]. Эта же форма исполнения перешла и в «чтение свитков». В числе первых исполнителей, которые начали обучать женщин своему искусству и выступать вместе с ними, называют «мастера чтения свитков» Чжу Гуань-бао 朱觀寶, это произошло около 1920 г. [5, с. 213].

Среди исполнителей свитков со струнным аккомпанементом особую известность получил Сюй Вэй-цзюнь 許維鈞 (1908–1991), который также часто выступал вместе с женщинами-исполнительницами. Он считается основателем нового стиля так называемого «литературного чтения свитков» (*шупай сюань цзюань* 書派宣卷), отличавшегося особо развлекательным характером. В молодости Сюй Вэй-цзюнь обучался исполнению *таньцы*, откуда заимствовал некоторые особенности сценического искусства (декламации, жестов, звукоподражания и т.д.) [44, т. 2, с. 1401, 1464]. Он обучил своему искусству своих сестер Сюй Су-чжэнь 許素貞 и Сюй Сюэ-ин 許雪英; они часто выступали вместе в составе «труппы семьи Сюй». Особенно известной была его сестра Сюй Су-чжэнь, которая училась не только у старшего брата, а также у других исполнителей *таньцы*. В дальнейшем она сама организовала свою труппу «чтения свитков» [45, т. 2, с. 365–366]¹⁶. Школа семьи Сюй была также известна богатым репертуаром *баоцзюаней*, сформировавшимся за счет адаптации сюжетов из других жанров.

В настоящее время «чтение свитков» в области Сучжоу (как и в других соседних районах) признано частью «нематериального культурного наследия» (*фэй учжи вэньхуа ичань* 非物質文化遺產) в рамках государственной программы поддержки. Школа семьи Сюй существует до сих пор в районе городка Тунли 同里 недалеко от Сучжоу (район Уцзян). В ней достаточно много женщин-исполнительниц. Всего же по статистике, представленной местными исследователями этого жанра, из 118 исполнителей «чтения свитков», которые жили в районе Тунли, 41 — женщины [45, т. 2, с. 365–367].

¹⁶ См. т.ж. [46, с. 99].



Фото 3. Показательное выступление Ван Ли-цзюань из Цзиньси, Куньшань. Ок. 2016 г. Фотография предоставлена Ху Сяо-чэнем

известными исполнителями *баоцзюаней*, и Ван Ли-цзюань в основном училась у них [47, 115–122]. Она заслужила признание выдающимися вокальными данными, кроме того она собрала и отредактировала более 50 текстов *баоцзюаней*; репрезентативным среди них является «Баоцзюань о нефритовой подвеске» (Юй лян хуань *баоцзюань* 玉連環寶卷), который относится к числу традиционных текстов со светской тематикой. Он вошел в репертуар «чтения свитков» в районе Сучжоу еще в конце XIX в.

С участием исполнительниц-женщин часто связаны значительные новшества в традиционном искусстве «чтения свитков». Например, Чжао Хуа 趙華 (1972 г.р.), которая входит в число знаменитых «мастеров чтения свитков» нового поколения в Тунли, изменила музыку этого исполнительского искусства (Рис. 4). Чжао Хуа происходит из провинции Чжэцзян и оказалась в Тунли по причине замужества за местным музыкантом. В своих представлениях, сопровождающихся игрой небольшого оркестра, она использует музыку шаосинской драмы (юэцзюй 越劇), которая пользуется значительной популярностью в этом районе (в том числе и в Шанхае). Чжао Хуа изначально училась на актрису этого драматического жанра,



Фото 4. Выступление Чжао Хуа из Тунли, Уцзян. 2021 г. Фотография предоставлена Цзи Цю-юэ

поэтому была хорошо знакома с его музыкальной основой [46, с. 223–229]. Обогащенная мелодическая составляющая ее собственного стиля исполнения позволяет ей привлекать слушателей, что является немаловажным фактором коммерческого успеха в условиях жесткой конкуренции, обычной для актеров песенно-повествовательных жанров в современный период.

В то же время женщины-исполнительницы в более поздний период появились и в более консервативной традиции исполнения *баоцзюаней* в районе города Чаншу, а также в Чжанцзягане (округ, образованный на части территории, до 1962 г. входившей в уезд Чаншу). Ее местное название «рассказы из канона» подчеркивает изначальный религиозный характер этого вида искусства, в этом районе исполнение *баоцзюаней* до сих пор в основном связано с ритуальными мероприятиями, и во многом сохраняет буддийскую окраску. Так, одними из самых популярных являются тексты, посвященные разным формам бодхисаттвы Гуаньинь, которые в этом районе читают на специальных ритуальных собраниях, как правило организуемых в частных домах¹⁷. «Баоцзюань о Сяншани» также обязателен к исполнению на храмовых праздниках (*мяо хуэй* 廟會), до сих пор широко отмечаемых в этом районе.

Согласно сведениям местных жителей района Чаншу до 1980-х гг. исполнителями *баоцзюаней* в этой местности могли быть только мужчины, что очевидно было связано с консервативным характером этого вида искусства. Также местные исполнители объясняют этот феномен традиционными представлениями о ритуальной нечистоте женщины. Исполнение «рассказов из канона» в этом районе сопровождается проведением многочисленных ритуалов, многие из которых (по отзывам исполнителей старшего возраста) были заимствованы из местной даосской традиции, например, «отведение [несчастливой] звезды» (*туй син* 退星). Эти ритуалы традиционно могли исполнять только мужчины. Они составляли большинство исполнителей до 1980-х гг., когда были постепенно сняты идеологические запреты на «рассказы из канона». После этого появилось большое количество женщин, которые стали изучать это старинное искусство.

По сведениям, представленным Юй Дин-цзюнем 余鼎君 (1942 г.р.), потомственным исполнителем «рассказов из канона» в Чаншу (его отец Юй Цзюнь-чжан 余俊章 был профессиональным исполнителем еще в период, предшествующий «культурной революции»), сейчас количество женщин-исполнителей в этом районе достаточно велико¹⁸. Он связывает их появ-

¹⁷ В данной статье не приводятся этнографические описания ритуальных собраний в Чаншу.

¹⁸ По недавней статистике из более чем 200 исполнителей *баоцзюаней*, зарегистрированных в районе Чаншу, около половины составляют женщины. Биографии девяти из них помещены в собрании текстов *баоцзюаней* из Чаншу [48, т. 3, с. 2546–2552].

ление с переквалификацией членов агитационных бригад, действовавших в этом районе в 1960–1970-х гг. Профессиональные исполнители, в основном женщины, быстро ориентировались в потребностях рынка. Также на этот феномен повлияло возрождение традиции медиумов, многие из которых были женщинами [49, с. 2555]. В прошлом женщины-медиумы как правило не исполняли *баоцзюани* сами, а предпочитали сотрудничество с профессиональными «мастерами рассказов из канона», однако в настоящее время многие из них также освоили чтение свитков. Автор видел несколько таких исполнителей как во время частных собраний, так и на храмовых праздниках в районах Чаншу и Чжанцзягана.

Сейчас у Юй Дин-цзюня есть несколько учениц, которые могут читать *баоцзюани* самостоятельно (Рис. 5). Тем не менее, в его семейной традиции основные ритуалы, такие как «приглашение» и «проводы» божеств, отведение «несчастливой звезды», «открытие заставы» (защитный ритуал для маленьких детей), может проводить только мужчина-исполнитель. Такой распорядок автор этой статьи наблюдал во время обряда освящения (*се хун* 謝鴻) сельского дома 9 октября 2012 г., который Юй Дин-цзюнь проводил совместно со своими двумя ученицами.

Достаточно много женщин-исполнительниц *баоцзюаней* живет в районе Ганкоу 港口 (Чжанцзяган), где сохранилась традиция «рассказов из канона»



Фото 5. «Мастер рассказов из канона» Юй Дин-цзюнь и его ученица читают *баоцзюани* во время обряда освящения дома в Чаншу. 2011 г.

Фотография предоставлена Юй Дин-цзюнем

близкая к таковой в окрестностях Чаншу. Она достаточно давно привлекла внимание местных ученых, которые собрали и издали тексты *баоцзюаней* из этого района [см. 50; 51]¹⁹. Из 32 «мастеров рассказов из канона», перечисленных в этом собрании (в основном проживавших в районе Ганкоу), 10 — женщины (почти треть) [52, т. 2, с. 1471–1474]. Информацию об еще 5 исполнителях-женщинах, которые официально зарегистрированы в этом районе как представители традиции «рассказов из канона», можно найти в собрании *баоцзюаней* из Шашана 沙上 (дословно переводится как «отмель»), другого района в современном Чжанцзягане [53, т. 2, с. 1255–1257]²⁰.

Для района Чжанцзягана также характерно сотрудничество исполнителей *баоцзюаней*, причем женщины часто участвуют в ритуальных собраниях наравне с мужчинами. Особенно следует отметить активное участие медиумов. Также для проведения экзорцистских и посвятительных обрядов во время чтения свитков приглашают даосских священников, которые на самом деле являются местными светскими лицами. Автор наблюдал участие такого даоса в обряде освящения новой квартиры в городке Танцяо в районе Чжанцзягана 9 июня 2012 г. (Рис. 6). Основной обряд с чтением свитков тогда проводила женщина — профессиональный «мастер рассказов из канона» Ди



Фото 6. «Мастер рассказов из канона» Ди Цю-янь читает «Баоцзюань о Сян-шани» во время ритуального собрания в частном доме в Танцяо, Чжанцзяган. 09.06.2012.

Фотография автора

¹⁹ В качестве его названия используется наименование старинного поселения в этой местности — Хэян 河陽.

²⁰ Всего в этом списке — 19 человек, имена некоторых совпадают с теми, которые приведены в «Собрании баоцзюаней из Хэяна» (общий список для всего городского района), из них 7 — женщины.

Цю-янь 狄秋燕 (1963 г.р.), дочь известного в этой местности исполнителя Ди Цзянь-синя 狄建新 (1928 г.р.).²¹ Также в собрании участвовала еще одна женщина (жена даоса) и медиум-мужчина. Согласно сведениям исполнителей, такая ситуация достаточно обычна в этой местности, у «труппы» исполнителей свитков как правило есть постоянный партнер-даос, который помогает с проведением необходимых ритуалов и чтением даосских священных текстов. Некоторые профессиональные исполнители свитков специально воспитывают такого «даосского специалиста» в своей семье или окружении.

Одна из первых исполнительниц-женщин в районе Ганкоу Чжан Юн-инь 張詠吟 (1939 г.р.) имеет среднее образование, в молодости была учителем в начальной школе. Она начала изучать «рассказы из канона» в 1991 г. у известного «мастера» Цянь Сяо-яня 錢筱彥 (1932–2010), который обучался еще в 1940-х гг. [52, т. 2, с. 1472]. Скоро она стала профессиональным мастером, причем могла выполнять и основные священные ритуалы, сопровождающие чтение свитков (Рис. 7). Чжан Юн-инь получила популярность в районе Ганкоу благодаря своим хорошим вокальным данным: даже ее имя значит «Певучая». Также она составила значительное собрание *баоцзюаней*, причем переписывать и редактировать тексты (традиционный способ передачи этих произведений) ей помогал ее муж Цзян Цзю-энь 蔣祖恩. В настоящее время исполнением свитков занимается и ее дочь Цзян Цзянь-мэй 蔣



Фото 7. «Мастер рассказов из канона» Чжан Юн-инь читает «Баоцзюань о восьми бессмертных» во время храмового праздника в Ганкоу, Чжанцзяган. 15. 04. 2009.

Фотография автора

²¹ Он начал изучать исполнение *баоцзюаней* еще в 1944 г., принадлежал к числу старейших «мастеров» в Ганкоу [52, т. 2, с. 1472].

健梅 (1968 г.р.), также профессиональный «мастер рассказов из канона». Исполнение свитков унаследовала и Юй Хуэй-фэнь 虞惠芬, дочь другого известного «мастера» Юй Гуань-бао 虞關保 (1930 г.р.) [52, т. 2, с. 1471–1472].

Другой старейших женщиной-исполнительницей из района Ганкоу в современном Чжанцзягане была Лу Юэ-цинъ 陸月琴 (1943–2006), которая происходила из семьи потомственных исполнителей *баоцзюаней*. Ее дед и отец были достаточно известными «мастерами рассказов из канона» [Там же, с. 1472]. Лу Юэ-цинъ также обладала выдающимися музыкальными данными, она умела петь множество народных песен *шаньгэ*, распространенных в этом районе. Начиная с 1980-х гг. Лу Юэ-цинъ самостоятельно выступала в качестве главы труппы исполнителей (в составе 8 человек), у нее было несколько учеников, которые сейчас являются продолжателями традиции. Из информации о современных исполнителях можно видеть, что часто искусство чтения свитков передается по наследству (от отца или матери к дочери), однако многие сказительницы изучали его, становясь ученицами старших «мастеров» вне семейной традиции.

Исполнение «рассказов из канона» в окрестностях Чаншу и Чжанцзягана очень консервативно (так, оно преимущественно использует ударный аккомпанемент), однако появление женщин-исполнительниц также оказало значительное влияние на развитие этого песенно-повествовательного искусства. Так, в ритуальную программу были включены танцы с «поднесением цветов лотоса» (*сянь хэ хуа* 獻荷花), на которых, естественно, специализи-



Фото 8. «Подношение цветов лотоса» во время ритуального собрания в частном доме в Шанху, Чаншу. 09.10.2012.

Фотография автора

руются исполнители-женщины (Рис. 8). Этот танец теперь завершает почти каждое собрание, причем все женщины из хора также участвуют в танце. Особенной зрелищностью отличается этот танцевальный элемент в районе Баймао 白茆 в округе Чаншу.

Кроме того, женщины специализируются на исполнении песенных отрывков, многие из которых адаптированы из местной драмы *сицзюй* 錫劇, которая изначально развивалась в соседнем районе г. Уси. Традиционная музыка *баоцзюаней* весьма архаична и однообразна, и уже

в старый период были попытки обогатить ее путем заимствования народных мелодий, а также драматической музыки. Таким образом, «рассказы из канона» в целом следуют тому же пути развития, что и «чтение свитков» в районах, прилегающих к Сучжоу, причем не малая заслуга в этом принадлежит исполнителям-женщинам.

Из сообщений современных женщин-исполнительниц *баоцзюаней* очевидно, что традиционные тексты, такие как «Баоцзюань о Сян-шани», остаются востребованными в среде сельских женщин, так как соответствуют их представлениям о религиозности, добродетели и культуре. Также есть свидетельства о том, что профессиональная работа чтецом *баоцзюаней* позволяет женщинам справляться с проблемами трудоустройства и семейной жизни (разводы), что составляет важный социальный контекст сохранения и распространения этого традиционного искусства в данном районе. Культурный и социальный аспект чтения *баоцзюаней* с активным участием женщин-скажательниц в Чаншу и прилегающих районах может стать объектом последующих более углубленных исследований.

Выводы

Жанр *баоцзюань* с самого момента его зарождения был связан с «женской» проблематикой, как о том свидетельствуют старейшие сохранившиеся произведения жанра, а также немногочисленные исторические свидетельства о его распространении. В основном *баоцзюани* были рассчитаны на женскую аудиторию и пропагандировали некоторые положения буддизма, утверждавшие духовную свободу и права женщин. Хотя *баоцзюани* можно признать видом традиционной «женской» литературы только с оговоркой (учитывая участие мужчин, авторов и исполнителей текстов), несомненна их связь с гендерной проблематикой и культурными приоритетами женщин в эпохи Мин и Цин.

Уже в ранний период развития жанра (XVI–XVII вв.) появляются женщины-исполнительницы этих произведений, тем не менее в сохранившихся до XX в. исполнительских традициях «чтения свитков», особенно в южной части провинции Цзянсу, в основном были задействованы исполнители-мужчины. Появление в нач. XX в. в окрестностях г. Сучжоу «женского исполнения» *баоцзюаней* было связано с инновационными изменениями в этом песенно-повествовательном искусстве, включающими обогащение мелодической составляющей жанра, усложнение аккомпанемента (введение струнных инструментов) и сценического искусства исполнителей, развитие

светской развлекательной тематики и т.д. В настоящий период женщины-исполнительницы многочисленны в районах, прилегающих к Сучжоу.

Начиная с 1980-х гг. женщины также допускаются к исполнению в более архаичных формах «чтения свитков» с аккомпанементом исключительно ударных инструментов, которые сохранились в Чаншу, Чжанцзягане, Уси и некоторых других районах на юге Цзянсу. Изучение традиций чтения *баоцзюаней* в районе Чаншу показывает, что участие в них женщин также привело к развитию музыкальной и сценической составляющих этого вида искусства. В то же время мы можем наблюдать интересный феномен взаимодействия исполнителей обоих полов, которое можно проследить и в истории «чтения свитков» в Сучжоу в 1920–1940-х гг. Активное участие женщин в современном исполнении *баоцзюаней* в сочетании с традиционной проблематикой этих произведений, рассчитанной преимущественно на женскую аудиторию, составляет важную черту культурного и социального контекста распространения жанра в настоящий период.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Чжэн Чжэнь-до. Чжунго сувэньсюэ ши (История китайской простонародной литературы). Пекин: Цзоцзя чубаньшэ, 1954 (Первое изд. — 1938). 357 с. 鄭振鐸。中國俗文學史。北京：作家出版社，1954。357頁。
2. Савада Мидзухо. Дзо:хо хо:кан но кэнкю: (Дополненное исследование драгоценных свитков). Токио: До:кё: канко:кай, 1975. 382 с. 澤田瑞穂。増補寶卷の研究。東京：国書刊行会，1975。382頁。
3. Overmyer D.L. Precious Volumes: an Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the XVIth and XVIIth Centuries, Cambridge: Harvard University Press, 444 p.
4. Ли Ши-юй. Баоцзюань лунь цзи (Собрание статей о *баоцзюанях*). Тайбэй, 2007. 275 с. 李世瑜。寶卷論集。臺北：蘭臺出版社，2007。275頁。
5. Чэ Си-лунь. Чжунго баоцзюань яньцзю (Исследование китайских *баоцзюаней*). Гуйлинь, 2009. 482 с. 車錫倫。中國寶卷研究。桂林：廣西師範大學出版社，2009。482頁。
6. Стулова Э.С., изд. текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Баоцзюань о Пу-мине. М., 1979. 397 с.
7. Березкин Р.В. Драгоценные свитки (*баоцзюань*) в духовной культуре Китая: на примере «Баоцзюань о трех воплощениях Муляня». СПб: Петербургское востоковедение, 2012. 189 с.
8. Гу Цзе-ган. Сучжоу цзиньдай дэ юэгэ // Гэяо. 1937. № 3, вып. 1. С. 7–8. 顧頡剛。蘇州近代的樂歌 // 歌謠, № 3 (1), 1937。頁7–8。
9. Overmyer D.L. Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-chüan // Popular Culture in Late Imperial China. Edited by David Johnson. Berkeley: University of California, 1985. P. 219–254.

10. Grant B. The Spiritual Saga of Woman Huang: From Pollution to Purification // Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues His Mother" in Chinese Popular Culture. Papers from the International Workshop on the Mu-lien Operas. Ed. by David Johnson. Berkeley: University of California, 1989. P. 224–311.

11. Johnson D. Mu-lien in *Pao-chüan*: The Performative Context and Religious Meaning of the *You-ming Pao-chüan* // Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies. Ed. by David Johnson. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 55–103.

12. Grant B. Patterns of Female Religious Experience in Qing Dynasty Popular Literature // Journal of Chinese Religions, 1995. № 23. P. 29–58.

13. Чжэн Жу-цин. Цин дай баоцзюань чжун дэ фунюй сюсин гуши яньцзю. Диссертация на степень магистра. Гос. Пед. Университет Хуаляня, Институт Народной Литературы. 2005. 125 с. 鄭如卿。清代寶卷中的婦女修行故事研究。花蓮國立師範大學，民間文學研究所，碩士學位論文，2005。125頁。

14. Чэнь Гуй-сян. Фунюй сюсин гуши баоцзюань яньцзю. Диссертация на степень магистра. Гос. Университет Чжунчжэн, Институт Китайской Литературы, 2006. 136 с. 陳桂香。婦女修行故事寶卷研究。中正國立大學，中國文學研究所，碩士學位論文，2006。136頁。

15. Цудзи Рин. Хо:кан но рю:фу то Мин-Сэй дзёсэй бунка // Тю:гоку косэки рю:цу:гаку но какурицу: рю:цу:суру косэки, рю:цу:суру бунка. Токио: Ю:дзанкаку, 2007. С. 258–282. 辻リソ。宝卷の流布と明清女性文化 // 中国古籍流通学の確立: 流通する古籍。流通する文化。東京: 雄山閣, 2007。頁258–282。

16. Сюй Юнь-чжэнь. Цун нюйсин дао нюйшэнь: нюйсин сюсин синьянь баоцзюань яньцзю (От женщин к богиням: исследование *баоцзюаней*, посвященных концепции самосовершенствования женщин). Диссертация на степень доктора. Китайская Академия общественных Наук, 2010. 182 с. 許允貞。從女性到女神: 女性修行信念寶卷研究。博士學位論文，中國社會科學院，2010。182頁。

17. Alexander C. The Precious Scroll of Liu Xiang: late Ming Roots and late Qing Proliferation // Journal of Chinese Religions, 2021. № 49 (1). P. 49–74.

18. Paul D.Y. Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition. Berkeley: University of California Press, 1985. 333p.

19. Berezkin R. A Rare Early Manuscript of the Mulian Story in the Baojuan (Precious Scroll) Genre Preserved in Russia and Its Place in the History of the Genre // CHINOPERL: Journal of Chinese Oral and Performing Literature, 2013. № 32 (2). P. 109–131.

20. Березкин Р.В. *Баоцзюань* и женщины двора в середине XV–середине XVI в.: социальный аспект распространения песенно-повествовательной литературы в эпоху Мин. НКОГК, № 48, ч. 2. М.: ИВ РАН, 2018. С. 773–808.

21. Ёсиока Ёситоё. Кэнрю: хан «Ко:дзан хо:кан» (фукусэй) фу кайсэцу» (Баоцзюань о Сяншани издания годов Цяньлун: фото текста с комментарием) // Исследования по даосизму, Ёсиока Ёситоё и М. Суамье, ред., Токио: Сё:ринся, 1971. Т. 4 С. 115–194. 吉岡義豊、ミシェル・スワミエ編修。乾隆版《香山寶卷》(複製) 付解説。道教研究。東京: 昭森社, 1971。冊4。頁115–194。

22. Dudbridge G. The Legend of Miao-shan. Revised edition; New-York: Oxford University Press, 2004. 159 p.

23. *Idema W.L.*, transl., intro. *Personal Salvation and Filial Piety: Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*. Honolulu: Hawaii University Press, 2008. 227 p.
24. *Berezkin R. V., Riftin B.L.* The Earliest Known Edition of The Precious Scroll of the Incense Mountain and the Connections Between Precious Scrolls and Buddhist Preaching // *T'oung Pao*. 2013. № 99. Vol. 4/5. P. 445–499.
25. *Grant B., Wilt L. Idema*, transl., intro. *Escape from Blood Pond Hell: the Tales of Mulian and Woman Huang*. Seattle: University of Washington Press, 2011. 368 p.
26. Ланьлин сясяошэн (Ланьлинский насмешник). Цзинь Пин Мэй цыхуа (Цветы сливы в золотой вазе), под ред. Лю Бэньдуна. Тайбэй, 1980. 616 с. 蘭陵笑笑生。金瓶梅詞話。劉本棟點校，臺北，三民書局，1980。616頁。
27. *Idema Wilt L.*, ed. and trans. *The Pitfalls of Piety for Married Women: The Precious Scrolls of the Ming Dynasty*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2021. 228 p.
28. Цзинь Пин Мэй или Цветы сливы в золотой вазе, пер. В.С. Манухина и др. Т. 1–3; Иркутск: Улисс, 1994. Т. 4, кн. 1–2. М.: ИВ РАН, 2016.
29. *Стулова Э.С.* К вопросу о бытовании баоцзюань в эпоху Мин // *Литература и культура Китая*. М.: Наука, 1972. С. 221–229.
30. *Савада Мидзухо*. Буккё: то Тю:гоку бунгаку (Буддизм и китайская литература). Токио: Кокусё канко:кай, 1975. 325 с. 澤田瑞穂。仏教と中国文学。東京，国書刊行会，1975。325頁。
31. *Li Thomas Shiyu [Li Shiyu] and Susan Naquin*. The Baoming Temple: Religion and the Throne in Ming and Qing China // *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1988. № 48 (1). P. 131–188.
32. *Berezkin R.* The Social Setting of Chinese Religious Storytelling in the Late Sixteenth — Early Seventeenth Centuries: A Passage from the Novel *Pacification of the Demons' Revolt* (1620) // *Sino-Platonic Papers*, 2021. № 310. P. 1–47.
33. *Alexander C.* Conservative Confucian Values and the Promotion of Oral Performance Literature in late Qing Jiangnan: Yu Zhi's Influence on Two Appropriations of Liu Xiang baojuan // *CHINOPERL: Journal of Chinese Oral and Performing Literature*, 2017. №36 (2). P. 89–115.
34. Чэнь Юн-чао. Цзяннань баоцзюань чуанбянь дэ дифансин цзиньчэн: и Чаншу баоцзюань вэй ли (Процесс локализации создания новых *баоцзюаней* в Цзяннани: на примере *баоцзюаней* в Чаншу) // *Миньсу яньцзю* (Исследования по фольклору). 2021, № 4 (158). С. 95–109. 陳泳超。江南寶卷創編的地方性進程—以常熟寶卷為例 // *民俗研究*。2021, № 4 (158)。頁95–109。
35. *Сюй Сянь-чжун*. Усин чжан гу цзи (Собрание старинных былей из Усина). Чжунго фанчжи цуншу. Хуачжун дифан (Собрание местных историй из Китая, Центральные районы), № 484. 348 с. Тайбэй: Чэньвэнь чубаньшэ, 1983. 徐憲忠。吳興掌故集。中國方志叢書，華中地方，№ 484。臺北：成文出版社，1983。348頁。
36. *ter Haar, Barend J.* *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999 (First ed. Leiden: Brill, 1992). 343 p.
37. Юй Цянь. Мяньичжай сюй цунь гао (Продолженное собрание рукописей из кабинета Мяньи), ксилограф 1876 г., в Цин дай ши вэнь цзи хуэйбянь (Собрание стихов и прозы эпохи Цин). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2010. Т. 579.

512 с. 裕謙。勉益齋續存稿。清代詩文集彙編。上海：上海古籍出版社，2010。冊 579。512頁。

38. *Мао Сян-линь*. Мо юй лу (Записи из остатков туши). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1985. 245 с. 毛祥麟。墨餘錄。上海：上海古籍出版社，1985。245頁。

39. *Berezkin R.* On the Performance and Ritual Aspects of the Xiangshan Baojuan: A Case Study of the Religious Assemblies in the Changshu Area // *Chinese Studies* (Ханьсюэ яньцзю 漢學研究), 2015. № 33 (3). P. 307–344.

40. *Чэнь Юн-чао*. Сучжоу Шанфан-шань Тайму синьян цзи иши вэньи дэ дяоча баогао (Отчет об исследованиях культа Тайму и реализованных представлений на горе Шанфан в Сучжоу) // *Миньсу цюйи* (Фольклор и песенно-повествовательная литература), 2018. № 200. С. 201–255. 陳泳超。蘇州上方山信仰及儀式文藝的調查報告 // *民俗曲藝*, 2018。№ 200。頁 201–255。

41. *Березкин Р.В.* «Баоцзюань о пяти духах» как источник народных верований района города Сучжоу провинции Цзянсу в Китае // *Вестник Санкт-Петербургского Гос. Университета. Серия: Востоковедение*, 2019. Вып. 11, № 1. С. 108–119.

42. *Сан Юй-си*. Сучжоу сюаньцзюань као люэ (Краткое исследование чтения свитков в Сучжоу) // *Ишу байцзя* (Сто школ искусства), 1992. № 3. С. 122–127. 桑毓喜。蘇州宣卷考略 // *藝術百家*, 1992。№ 3。頁 122–127。

43. *Bender M.* Plum and Bamboo: China's Suzhou Chantefable Tradition. Urbana: Illinois University Press, 2003. 288 p.

44. *Чжунго цюйи иньюэ цзичэн*: Цзянсу цзюань (Собрание материалов по музыке песенно-повествовательных жанров). Пекин: Чжунго ISBN чжунсинь, 1994. 1025 с. 中國曲藝音樂集成: 江蘇卷。北京：中國ISBN 中心，1994。1025頁。

45. *Чжунго Тунли сюань цзюань цзи* (Собрание текстов «свитков» из Тунли в Китае). Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ, 2010. Т. 1–2. 1325 с. 中國同里宣卷集。南京：鳳凰出版社，2010。冊 1–2。1325頁。

46. *Сато: Ёсифуми и др.*, ред. Тю:гоку но:сон но гэйно:, Тайкл рю:ики сякайси ко:дзюцу кирокусю: — 2 (Народные представления в китайской деревне: собрание устных свидетельств по истории общества в районе оз. Тайху–2). Токио: Кю:ко сёин, 2011. 342 с. 佐藤仁史等編, 中国農村の民間藝能: 太湖流域社会史口述記録集 2, 东京: 汲古书院, 2011。342頁。

47. *Юй лянхуань*: Цзиньси сюань цзюань (Нефритовый браслет: Чтение свитков в Цзиньси), в сер. Куньшань миньцзу миньцзянь вэньхуа цзинцуй, вэньи цзюань (Избранные шедевры народной национальной культуры из Куньшани: том о сценическом искусстве). Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 2007. 182 с. 玉連環: 錦溪宣卷。昆山民族民間文化精粹: 文藝卷。上海：人民出版社，2007。182頁。

48. *У Вэй*, ред., Чжунго Чаншу баоцзюань (*Баоцзюани* из Чаншу в Китае). Сучжоу: Гуусюань чубаньшэ, 2015. Т. 1–3. 2610 с. 吳偉，主編。中國常熟寶卷。蘇州：古吳軒出版社，2015。冊 1–3。2610頁。

49. *Юй Дин-цзюнь*. Цзянсу Чаншу дэ цзянцзин сюаньцзюань (Исполнение *баоцзюаней* в Чаншу, Цзянсу) // *У Вэй*, ред., Чжунго Чаншу баоцзюань, 2015. Т. 3. С. 2554–2593. 余鼎君。江蘇常熟的講經宣卷 // *中國常熟寶卷*。2015。冊 3。頁 2554–2593。

50. Юй Юн-лян. Хэян баоцзюань дяоча баогао (Доклад по исследованию *баоцзюаней* из Хэяна) // Миньсу цюйи (Фольклор и песенно-повествовательная литература), 1997. № 110. С. 67–88. 虞永良。河陽寶卷調查報告 // 民俗曲藝, 1997。 № 110。 頁 67–88。

51. Berezkin R. Scripture Telling (*Jiangjing*) in the Zhangjiagang Area and the History of Chinese Storytelling // Asia Major, 2011. № 24. Part 1. P. 1–42.

52. Чжунго Хэян баоцзюань цзи (Собрание *баоцзюаней* из Хэяна в Китае). Шанхай: Шанхай вэньхуа чубаньшэ, 2007. Т. 1–2. 1485 с. 中國河陽寶卷集。上海：上海文化出版社，2007。冊1–2。1485頁。

53. Чжунго Шашан баоцзюань цзи (Собрание китайских *баоцзюаней* из Шашана в Китае). Шанхай: Шанхай вэньи чубаньшэ, 2011. Т. 1–2. 1315 с. 中國沙上寶卷集。上海：上海文藝出版社，2011。冊1–2。1315頁。



Ж
Е
Н
Щ
И
Н
Ы
В
И
С
Т
О
Р
И
И

Несвершенные суициды двух северовэйских императриц как санкция на установление регентства¹



При чтении имеющихся в «Вэй шу» жизнеописаний двух наиболее выдающихся северовэйских императриц-регентш (Вдовствующих императриц Вэнь-Мин 文明² и Ху 胡³), лично заправлявших государственными делами в Северном Вэй в общей сложности более 30 лет,

¹ Данная статья представляет собой доработанную и дополненную версию статьи 1999 г.: Головачев В.Ц. Использование конфуцианских стереотипов в качестве моральной санкции для установления регентства (два эпизода из жизни двух северовэйских императриц) [3].

² Императрица Вэнь-Мин (441–490) — северовэйская императрица, известна также как Вдовствующая императрица Фэн. Полное имя — Вэнь-Чэн Вэнь-Мин хуанхоу Фэн ши 文成文明皇后馮氏 ([Императора] Вэнь-Чэна Вдовствующая императрица Вэнь-Мин из рода Фэн) [1, цз. 13, с. 328–330]. В 2004 г. А.А. Бокщанин опубликовал русскоязычную статью, посвященную этой императрице [2]. Помимо ряда моих публикаций и статьи А.А. Бокщанина, подробные сведения и анализ деятельности императриц Вэнь-Мин и Ху (Лин), а также политической роли гарема и женщин, в т.ч. институтов императриц, Вдовствующих императриц и регентского правления в эпохи Северного Вэй, представлены в прекрасных работах австралийской исследовательницы Дженнифер Холмгрен [2; 4; 5; 6; 7; 8].

³ Императрица Ху (V в.–528) — северовэйская императрица, известна также как Вдовствующая императрица Лин. Полное имя — Сюань-У Лин хуанхоу Ху ши 宣武靈皇后胡氏 ([Императора] Сюань-У Вдовствующая императрица Лин из рода Ху) [1, цз. 13, с. 337–340].

обращают на себя внимание два необычных эпизода. В первом из них описывается попытка самосожжения императрицы Вэнь-Мин во время проведённой в 466 г. траурной церемонии и кремации её покойного супруга, императора Гао-цзуна 高宗. Во втором эпизоде, относящемся примерно к 509 г., дается описание «героического» решения/намерения императрицы Ху родить от императора Ши-цзуна 世宗 долгожданного сына-наследника, невзирая на риск быть умерщвленной в соответствии с практиковавшимся в Северном Вэй старинным сяньбийским обычаем *матрисуицида*, то есть умерщвления родной матери наследника престола путём предписанного суицида⁴.

Включение этих эпизодов в материалы официальных биографий в «Вэй шу» представляется далеко не случайным и, очевидно, преследовало цель проиллюстрировать высокие личные качества двух Вдовствующих императриц, образцовые с точки зрения классических норм и стереотипов конфуцианской морали. В свете этого соображения возникает сразу несколько проблем, требующих дальнейшего осмысления, а именно: реальны ли события, описанные в двух эпизодах; носили ли они спонтанный характер или были сознательно инсценированы; каковы были действительные подоплека (обстоятельства, мотивы, цели), значение и последствия этих событий.

Попытка самосожжения императрицы Вэнь-Мин

1. Правда или вымысел?

Событие это, связанное со смертью императора Гао-цзуна, описывается в официальной истории «Вэй шу» следующим образом:

高宗崩，故事：國有大喪，三日之後，禦服器物一以燒焚，百官及中宮皆號泣而臨之。后悲叫自投火中，左右救之，良久乃蘇。

«[Когда в 466 году император] Гао-цзун “рухнул”, случилось [такое] происшествие: в государстве ввели великий траур. Через три дня [личные] одежды, утварь и вещи императора следовало полностью предать сожжению. Все чиновники и обитатели Внутреннего дворца, плача навзрыд, прибыли к месту [сожжения]. Императрица, горестно вскрикнув, бросилась в [погребальный] огонь. Приближенные спасли ее, [но лишь] через долгое время сумела прийти в себя» [1, цз. 13, с. 328].

⁴ Составители «Вэй шу» именовали этот обычай *цзы гуй му сы* 子貴母死, то есть «сын становится самым главным, мать умирает». Подробнее об этом обычае: см. мои статьи [4; 5].

Анализ этого известия требует, прежде всего, решения вопроса о его достоверности. Ведь, если описанное событие не было реальным, то тогда известие о нем оказывается либо мифом, придуманным после прихода к власти Вдовствующей императрицы Вэнь-Мин, либо фантазией авторов «Вэй шу», по тем или иным причинам искаживших материалы придворных «достоверных записей» (*ши лу*), на основе которых составлялась официальная история.

Однако фальсификация со стороны авторов официальной истории, в целом (хоть и не полностью) свободных от влияний описываемого времени и весьма неоднозначно оценивавших деятельность императрицы, представляется в данном случае маловероятной. Куда более вероятно то, что миф о попытке самосожжения императрицы мог быть придуман в пропагандистских целях еще при жизни самой императрицы. С другой стороны, такого рода мистификация была бы трудноосуществима и, в конечном счете, бессмысленна, поскольку траурная церемония носила публичный характер, а значит протоколировалась придворными историографами и происходила при большом количестве свидетелей, некоторые из которых надолго пережили саму императрицу.

Таким образом описываемое в истории «Вэй шу» событие, вероятнее всего, следует считать реальным, а не вымышленным случаем. Другое дело, был ли этот инцидент спонтанным действием или же заранее подготовленной и удачно осуществленной инсценировкой?

2. Импровизация или инсценировка?

Появление Вэнь-Мин во внутренних покоях императорского дворца относится к первым годам правления императора Гао-цзуна, точнее, к 456 г.н.э. По сведениям из официального жизнеописания императрицы:

年十四，高宗踐極，以選爲貴人，後立爲皇后。

«В [возрасте] 14 лет, [когда] Гао-цзун взошел на престол, [она] была выбрана и назначена наложницей-*гуйжэнь*. Позднее возведена в императрицы» [1, цз. 13, с. 328].

Десять лет супружеской связи, в течение которых одна из многочисленных рядовых обитательниц гарема прошла путь до наложницы-*гуйжэнь* и императрицы, свидетельствуют о глубине и прочности ее личных отношений с императором. Безвременная смерть императора Гао-цзуна означала для совсем еще молодой «вдовствующей императрицы» (в 466 г. ей было около 25 лет) формальный конец личной жизни и, вместе с тем, вполне вероятный крах ее столь удачно складывавшейся придворной карьеры. Превратившись в одночасье из официальной супруги в конфуцианскую вдову, она, соответ-

ственно, утрачивала не только опору в лице императора, но и возможность когда-либо снова выйти замуж. Не менее мрачной для умной, энергичной, привыкшей к власти и почестям (в роли императрицы) молодой женщины была и перспектива утраты реального влияния при северовэйском дворе.

Все эти негативные обстоятельства должны были сильно усугубить горе личной утраты. Со смертью императора императрица, казалось бы, теряла все! А вид пламени, пожиравшего личные вещи и утварь супруга, стенания и плач множества придворных, вполне могли спровоцировать внезапный эмоциональный срыв, проявлением которого и стала попытка императрицы покончить с собой, бросившись в ритуальный огонь.

С другой стороны, описанный случай вполне мог быть и заранее спланированной инсценировкой. Период временного безвластия (после смерти императора и до возведения на трон наследника престола) должен был вызвать неизбежное обострение борьбы за власть между соперничавшими придворными группировками. В этих условиях речь шла уже не только о честолюбивых интересах самой теперь уже Вдовствующей императрицы, но и об интересах всех тех, кто стоял за ее спиной, включая родственников и приближенных. Вполне естественно, что они были готовы использовать любую возможность ради сохранения этих интересов. Имитация попытки саможжения, при незатейливом, но впечатляющем сценарии, могла быть для императрицы удобнейшим случаем заработать с минимальным риском максимальный моральный капитал. И этот случай вряд ли мог быть упущен в борьбе за реальную политическую власть.

Ставка на Вдовствующую императрицу в борьбе за государственную власть была тем более реальной, что в момент возведения на трон императору Сянь-цзу 顯祖 исполнилось всего лишь 12 лет. Поскольку Сянь-цзу был несовершеннолетним, то речь шла лишь о том, кто именно будет заправлять от его имени всеми делами государственного управления в Северном Вэй. В борьбе за право фактической опеки над императором Вдовствующая императрица Вэнь-Мин, благодаря своему исключительному статусу, поддержке сторонников и личным качествам, имела предпочтительные, хотя, как показали события, и далеко не абсолютные шансы на успех.

В целом, отвечая на поставленный нами вопрос, можно заключить, что попытка саможжения, предпринятая в 466 г. Вдовствующей императрицей Вэнь-Мин, могла быть как спонтанным аффективным действием, так и заранее спланированной тонкой инсценировкой. Но даже если этот инцидент действительно был чистой импровизацией, впоследствии из него, несомненно, была извлечена вполне конкретная политическая выгода. Ведь, при отсутствии официально установленного института регентства, особо важ-

ную роль приобретали моральные основания претендентов на эту предельно заманчивую и престижную роль. Эти моральные основания были особенно важными для женщины, которая, согласно господствовавшим конфуцианским стереотипам, не имела права принимать видимое участие в общественной жизни и, уж во всяком случае, в делах государственного управления. В этих условиях публичное проявление особо выдающихся моральных качеств как доказательства олицетворения Вдовствующей императрицей идеала конфуцианских добродетелей (в данном случае — идеальной супруги и вдовы) могла сыграть решающую роль. А именно, роль моральной санкции, открывавшей свободный путь к управлению северовэйской империей под предлогом опеки над малолетним Сыном Неба.

3. Воплощение морального идеала — залог добродетельного правления или прелюдия к узурпации?

Примечательно, что столь впечатляющее «одноразовое» воплощение моральных идеалов отнюдь не стало гарантией их последовательного и неукоснительного соблюдения в период после установления власти императрицы Вэнь-Мин. Как показала действительность, при малейшей угрозе собственному единовластию, эта императрица без всяких колебаний попирала любые традиционные ценности и моральные стереотипы, жестоко расправляясь с политическими противниками.

В 469 году, уже захватив реальную власть в качестве регентши, Вдовствующая императрица Вэнь-Мин умело воспользовалась бытовавшим в Северном Вэй древнесяньбийским обычаем убийства матери наследника престола (матрисуицида) для умерщвления императрицы Ли, родной матери будущего императора Гао-цзу 高祖⁵ и жены правящего императора Сянь-цзу. Безвременная и неестественная смерть императрицы вызвала глубокое потрясение среди всего дворцового окружения. Согласно «Вэй шу», «верхи и низы не могли не сокрушаться и сожалеть» о содеянном.

В вопросах личной жизни вдовствующая императрица Вэнь-Мин также отнюдь не представляла собой идеала праведной конфуцианской вдовы. Как свидетельствует династийная история:

太后行不正，內寵李弈。顯祖因事誅之，太后不得意。顯祖暴崩，時言太后爲之也。

«Вдовствующая императрица в поступках была несправедлива, тайно вступила в любовную связь с [сановником] Ли И. [Когда император] Сянь-цзу казнил его за [это] преступление, Вдовствующая импера-

⁵ Гао-цзу 高祖 – посмертное храмовое имя Тоба Хуна 拓跋弘, северовэйского императора Сяо-Вэнь ди 魏孝文帝 (467–499).

трица не осмелилась возражать. [Но когда] Сянь-цзу внезапно умер, в то время ходила молва, что это сотворила Вдовствующая императрица» [1, цз. 13, с. 328].

Как видно из приведенного эпизода, уже современники приписывали Вдовствующей императрице не только «неправедное» прелюбодеяние, но даже внезапную смерть императора Сянь-цзу. И, надо сказать, императрица имела самые серьезные мотивы для этого убийства. К их числу можно отнести не только месть за казнь придворного фаворита, но и, едва ли не в первую очередь, то обстоятельство, что к 472 г. императору Сянь-цзу, наконец, исполнилось 18 лет. Это означало, что, достигнув совершеннолетия, он получал возможность официально взять государственное управление в собственные руки, при этом автоматически лишая регентской власти вдовствующую императрицу Вэнь-Мин.

Однако, судя по многим признакам, император Сянь-цзу чувствовал всю нереальность перспективы отобрать бразды правления у императрицы-китайки, ее родственников, фаворитов и приближенных. Под гнетом неблагоприятных обстоятельств, он был вынужден объявить о беспрецедентном для всей истории северовэйской династии «добровольном» отказе от престола. Возможно, последним отчаянным шагом, направленным на сохранение ускользающей власти за правящим сяньбийским родом Тоба, явилась неожиданная попытка Сянь-цзу уступить престол не в пользу своего малолетнего сына и прямого наследника, но в пользу своего дяди-тобийца (младшего брата императора Гао-цзуна), Тоба Цзы-туя 拓跋子推 [1, цз. 6, с. 131–132]. В конце концов, под мощным давлением придворного окружения, формально выступавшего за соблюдение китайского принципа прямого наследования престола (примогенитуры) и против традиционного для сяньби лествичного наследования, император Сянь-цзу был все же вынужден передать власть своему пятилетнему сыну Тоба Хуну 拓跋弘. А через четыре года он внезапно умер в двадцатитрехлетнем возрасте. Что касается императорского дяди, Тоба Цзы-туя, то сразу же после возведения на престол императора Гао-цзу он получил официальное назначение на должность в провинцию. Но, еще не успев прибыть к месту назначения, неожиданно умер в дороге [1, цз. 19, с. 443]. И хотя в династийной истории нет упоминания о причине смерти императорского дяди, его смерть представляется далеко не случайной и, скорее всего, также связанной с причинами Вдовствующей императрицы.

Любопытно, что и сам Гао-цзу, глубоко любивший и почитавший усыновившую его императрицу-бабку, оказался фактическим заложником «добродетельных» деяний Вдовствующей императрицы. Ведь умертвив обоих

родителей императора, Вэнь-Мин была вынуждена всю оставшуюся жизнь тщательно скрывать правду о его происхождении. Как сообщает «Вэй шу»: «До самой смерти императрицы, Гао-цзу не знал, кем [он] был рожден» 迺后之崩，高祖不知所生。 [1, цз. 13, с. 330].

Неизвестно, какова была бы судьба самого Гао-цзу, узнай он, кто был виновником смерти его родителей. Ведь в той же биографии императрицы Вэнь-Мин упоминается, что «из-за своих промахов и ошибок [она] боялась, что люди осуждают ее. При появлении малейших подозрений или опасений, тут же предавала смертной казни» 又自以過失，懼人議己，小有疑忌，便見誅戮。 [1, цз. 13, с. 330]. Опасаясь, что умный и мудрый Гао-цзу может впоследствии действовать против интересов родного для неё клана Фэн, императрица-бабка даже вынашивала планы низложения императора [1, цз. 7, с. 186].

Все эти частые и многочисленные отступления от элементарных, общепризнанных конфуцианских норм вполне однозначно свидетельствуют о заведомой двусмысленности и сугубо пропагандистском характере инцидента с неудавшейся попыткой самосожжения овдовевшей императрицы Вэнь-Мин, получившего широкую огласку и даже удостоенного особого описания в «Вэй шу».

В любом случае, рассмотренный нами эпизод с попыткой самосожжения императрицы Вэнь-Мин имел исключительно большое значение в свете событий, вызванных смертью императора-отца Гао-цзуна и переходом престола к его малолетнему сыну-наследнику, императору Сянь-цзу. При этом наиболее важное значение имела не столько действительная природа этого события (искрений порыв в состоянии аффекта или инсценировка), сколько то, как оно было интерпретировано и использовано современниками и прямыми участниками борьбы за реальную государственную власть в период после смерти императора Гао-цзуна. В итоге оно оказалось лишь ширмой, послужившей хорошим прикрытием для фактической узурпации государственной власти Вдовствующей императрицей Вэнь-Мин. Узурпации, длившейся в течение более чем двух десятилетий.

Самопожертвование императрицы Ху

1. Решение пожертвовать собой ради продления императорского рода: правда или вымысел?

Эпизод из биографии другой знаменитой узурпаторши, императрицы Ху, связанный с ее решением родить сына-наследника престола для императора

Ши-цзуна 世宗 (Юань Кэ 元恪, 483–515, наследник престола с 497 г., правил с 499 г.), описан в официальной истории «Вэй шу» также весьма драматично:

及肅宗在孕，同列猶以故事相恐，勸爲諸計。后固意確然，幽夜獨誓云：“但使所懷是男，次第當長子，子生身死，所不辭也”。

«Когда [Ху] понесла Су-цзуна, приближенные по-прежнему испытывали боязнь, связанную с древним обычаем [умерщвления матери наследника престола]. Советовали прибегнуть к всевозможным уловкам. [Но] императрица была тверда и неизменна в своем намерении. Уединившись глубокой ночью, дала себе клятву: “Мечтаю только о том, чтобы был мальчик, [который] по порядку должен стать старшим сыном. [Если] родится сын, [а я] сама умру, все равно не отступлюсь”» [1, цз. 13, с. 337].

Наследник престола Юань Сюй 元詡 (Су-цзун 肅宗, правил в 515–528 гг.) был рожден Ху в 510 г., почти через полтора десятка лет после умерщвления матери наследника Юань Кэ (т. е. самого императора Ши-цзуна) и официального упразднения сяньбийского обычая матрисуицида императором Гао-цзу. Но даже в то время риск возрождения этого обычая был всё ещё крайне велик. Неслучайно в течение многих лет удостоившиеся связи с императором женщины «внутри гарема из-за старинного государственного обычая все как одна возносили мольбы, желали рожать принцев и принцесс, [но] не желали рожать наследника престола» 椒掖之中，以國舊制，相與祈祝，皆願生諸王，公主，不願生太子 [1, цз.13, с. 337].

В отличие от попытки самосожжения императрицы Вэнь-Мин, ночная клятва императрицы Ху родить императору долгожданного наследника престола, судя по описанию, отнюдь не носила публичного характера. Вместе с тем, вся ситуация была связана с куда более серьезной опасностью для ее собственной жизни. Поступок Ху был не спонтанным действием, но результатом глубоко продуманного и заранее спланированного твердого решения. Ведь вопрос о престолонаследии в империи имел высочайшее общественно-политическое значение. Рождение прямого наследника престола коренным образом изменяло расстановку политических сил в Северном Вэй и, без сомнения, являлось объектом наипристальнейшего всеобщего внимания и придворных интриг.

Ситуацию еще более усугубили уход из жизни в 10-м месяце 507 г. матери наследника, супруги-*фужэнь* Юй, а затем ранняя смерть в 3-м месяце 508 г. её сына, трехлетнего наследника престола Юань Чана 元昌 (506–508). Причины внезапной смерти Юй держались в тайне, но слухи винили в ней императорскую супругу-*фужэнь* Гао, мать первого умершего младенцем сына-наследника [1, цз. 8, с. 201, 205–206]. Став императрицей уже в 7-м месяце 508 г., Гао

пыталась всячески воспрепятствовать рождению нового наследника престола другими супругами или наложницами императора, чтобы тем самым сохранить свое исключительное положение при дворе. Как сообщает по этому поводу «Вэй шу»:

性妒忌，宮人希得進禦。

«[Гао] характером была ревнива и завистлива, [отчего] дворцовым женщинам редко удавалось приблизиться к государю» [1, цз. 13, с. 336].

世宗暮年，高后悍忌，夫人嬪禦有至帝崩不蒙侍接者。由是在洛二世，二十余年，皇子全育者，惟肅宗而已。

«В последние годы жизни Ши-цзуна императрица Гао [проявляла] злобу и ревность, [отчего] те супруги *фужэнь* и *пинъюй*, кто получал доступ к императору, тут же умирали, не сподобляясь прислуживать непрерывно. Из-за этого за два поколения пребывания в Ло[яне], в течение двадцати с лишним лет, из всех императорских сыновей появился на свет только один Су-цзун» [1, цз. 13, с. 337].

Вероятно, опасность гибели наследника ещё в утробе была настолько велика, что в 11-м месяце 509 г. (очевидно, специально для защиты Ху) был издан императорский указ о вечном запрете убивать беременных 詔禁屠殺含孕，以爲永制. А через полгода, в 5-м месяце 510 г., как уже было сказано, на свет появился наследник престола Юань Юй (Су-цзун) [1, цз. 8, с. 209].

Как бы то ни было, большая степень риска означала лишь больший уровень амбиций тех лиц и группировок, которые могли сделать ставку на это решение. Родив императору нового наследника престола и, тем самым, разрешив предельно острую проблему династийной преемственности, рядовая женщина из гарема сразу обретала исключительную возможность доступа к высшей государственной власти. Уже сама эта возможность стоила того риска, которому подвергала себя потенциальная мать наследника престола и, соответственно, потенциальная императрица-регентша.

Вопреки запрету обычая предписанного матрисуицида, неудачная попытка умерщвления матери наследника Юань Юя была все же предпринята императрицей Гао (саму её в своё время не умертвили). Но эта попытка провалилась, а её соперница Ху, удачно избежав смерти и захватив в свои руки регентскую власть при малолетнем сыне-императоре, в итоге сумела извлечь максимальную пользу из умело созданного ею образа идеальной конфуцианской матери и супруги, готовой пожертвовать жизнью ради продолжения императорского рода. С подачи Ху и её приближенных, слух о ночной клятве широко распространился при дворе, и даже попал в династийную историю.

2. Идеальная правительница или вдова-узурпатор?

В действительности же, как и в случае с Вдовствующей императрицей Вэнь-Мин, завеса благообразия оказалась совсем недолговечной. Длинная череда неблагоприятных деяний, совершенных императрицей Ху за многие годы ее регентства и нашедших подробное отражение в «Вэй шу», заслуживает отдельного повествования. Достаточно сказать, что личина идеальной конфуцианской матери не помешала ей открыто узурпировать власть, постоянно ссориться с Су-цзуном, изолировать от сторонников и убить в 528 году своего восемнадцатилетнего сына-императора, ложно объявить наследником престола его новорожденную дочь, затем возвести на престол трехлетнего Юань Чжао и, в конце концов, «предаваясь распутству, погубить Поднебесную» 淫恣，卒亡天下 [1, цз. 13, с. 341]. То есть, тем самым, фактически положить конец государству и правящей династии.

Как бы то ни было, описанные в «Вэй шу» и рассмотренные нами попытки «самопожертвования» путем несвершенных суицидов были несомненным свидетельством исключительно сильных личных качеств обеих северовэйских императриц. С формальной (внешней) точки зрения, каждый из двух «героических» эпизодов представлял собой предельно яркое воплощение традиционного для Китая образа идеальной конфуцианской женщины (матери, супруги и вдовы). Однако при ближайшем рассмотрении нельзя не признать, что в действительности за этим идеальным моральным образом скрывались едва ли не полностью противоположные ему качества и деяния как императрицы Вэнь-Мин, так и императрицы Ху. Умело использованные в личных интересах, культивировавшиеся столетиями конфуцианские стереотипы добродетельной матери, супруги и вдовы сослужили для обеих императриц роль эффективной моральной санкции, которая оказалась удобным инструментом для установления регентства Вдовствующих императриц над малолетними сянбийскими императорами из рода Тоба (Юань). На деле же эти стереотипы оказались лишь ширмой, под прикрытием которой осуществлялась долговременная узурпация государственной власти вдовствующими императрицами и правящими консортными родами, а также цинично попирались все бытовавшие в то время ценности и нормы общественной морали.

Рассмотренные нами эпизоды, наряду с другими материалами из жизнеописаний императриц и официальных историй, позволяют взглянуть на всю историю северовэйской династии в неожиданно ином свете. Учитывая, к тому же, тот факт, что из десяти законных императоров Северного Вэй как минимум восемь взошли на престол несовершеннолетними, в возрасте от 5 до 17 лет [5, с. 21], закономерно поставить вопрос о том, кто же дейст-

вительно управлял государством как при Северном Вэй, так и на протяжении всего существования императорского Китая. Разумеется, ответ на этот вопрос не может быть однозначным.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Вэй Шоу*. Вэй шу (Книга Вэй). Пекин, 1974. Т. 1–8. 魏收。魏書。URL: https://so.gushiwen.cn/guwen/bookv_7a1f264e5ca2.aspx.
2. *Бокищанин А.А.* Императрица Фэн: некоронованная правительница Китая // Общество и государство в Китае: XXXIV научная конференция / Институт востоковедения РАН. Москва: Восточная литература, 2004. С. 218–22.
3. *Головачев В.Ц.* Использование конфуцианских стереотипов в качестве моральной санкции для установления регентства (два эпизода из жизни двух северовэйских императриц) // Общество и государство в Китае: XXIX научная конференция / Институт востоковедения РАН. М., 1999. С. 62–68.
4. *Головачёв В.Ц.* Матрисуицид у сяньбийцев: древний обычай или «изобретенная традиция»? // Общество и государство в Китае: XL научная конференция / Институт востоковедения РАН. М., 2010. С. 59–70.
5. *Golovachev V.C.* Matricide among the Tuoba-Xianbei and its Transformation during the Northern Wei // Early Medieval China, 2002. №8. P. 1–41.
6. *Holmgren J.* Empress Dowager Ling of the Northern Wei and T'o-pa sinicization question // Papers on Far Eastern History, 1978. №18. P. 123–170.
7. *Holmgren J.* The harem in Northern Wei politics — 398–498 A.D.: a study of T'o-pa attitudes towards the institutions of empress, empress-dowager, and regency government in the Chinese dynastic system during early Northern Wei // Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1983. №1 (26). P. 71–96.
8. *Holmgren J.* Women and political power in the traditional T'o-pa elite: a preliminary study of the biographies of empresses in the Wei shu // Monumenta Serica, 1981–1983. № 35. P. 33–74.

Образ императрицы У Цзэ-тянь в «Депеше о [необходимости] покарать У Чжао, [написанной] для Сюй Цзин-е»



Императрица У Чжао 武曌 (624–705), более известная в историографии как У Цзэ-тянь, является одним из известных и знаковых лиц в истории Китая. Будучи женщиной, она смогла не только сосредоточить в своих руках власть в государстве, но и получить титул «августейшего императора» (хуан-ди 皇帝) — таких прецедентов история Китая не знала ни до, ни после, а также основать новое государство — Великое Чжоу (Да Чжоу 大周, 690–705).

Карьера будущей женщины-императора началась в 638 г., когда второй танский император Ли Ши-минь 李世民 (храмовое имя Тай-цзун 太宗, 599–649, прав. 626–649), узнав о её красоте и талантах, приказал девушке прибыть ко двору. Она стала наложницей в ранге *цай-жэнь*¹. После смерти Ли Ши-миня в 649 г. У Цзэ-тянь вместе с другими наложницами была отправлена в буддийский монастырь Гань-е-сы 感業寺 (в совр. пров. Шэньси). Вскоре визит туда нанёс сын Ли Ши-миня и третий танский император Ли Чжи 李治 (храмовое имя Гао-цзун 高宗, 628–683, прав. 650–683). Там он случайно встретился с У Цзэ-тянь и, очарованный ею, приказал вернуться во дворец уже в статусе его наложницы. Возвышение У Цзэ-тянь было стре-

¹ Цай-жэнь 才人 («обладающая» талантливой человеческой [натурой]») — категория наложниц императора пятого основного ранга [1, с. 1225].

мительным: она получила титулы *чжао-и*² и *чэнь-фэй*³, а в 655 г. стала «августейшей императрицей» (*хуан-хоу* 皇后) — взамен вставшей в немилость императрицы Ван 王 (?–655).

Император, состояние здоровья которого с 660 г. перманентно ухудшалось, всё чаще перепоручал У Цзэ-тянь решение важных государственных дел. После смерти Ли Чжи 27 декабря 683 г. на престол взошёл его сын Ли Чжэ 李哲 (храмовое имя Чжун-цзун 中宗, 656–710, прав. 683, 705–710), а У Цзэ-тянь получила титул «августейшей великой императрицы» (*хуан-тай-хоу* 皇太后)⁴ и статус регента. В хрониках отмечается, что сразу после интронизации Ли Чжэ она «посетила [зал для] аудиенций, [чтобы] оглашать указы» (*линь чао чэн чжи* 臨朝稱制) — таким обра-



Рис. 1. У Цзэ-тянь

Источник: <https://www.britannica.com/biography/Wuhou#/media/1/649822/229435>

зом, реальная власть по-прежнему оставалась в её руках. Однако очень скоро оказалось, что супруга Ли Чжэ, императрица Вэй 韋 (?–ум. 710), отличается не меньшей амбициозностью, чем её свекровь. Находившийся под влиянием супруги Ли Чжэ без согласования с матерью дал высокую должность отцу императрицы Вэй — Вэй Сюань-чжэню 韋玄貞 (?–684) — и не пожелал слушать сановников, указывавших ему на неосмотрительность такого поведения. Разгневанная У Цзэ-тянь низложила сына и отправила его в ссылку в Бачжоу⁵, а на престол взошёл другой её сын — Ли Дань 李旦 (храмовое имя Жуй-цзун 睿宗, 662–716, прав. 684–690, 710–712).

Такое развитие событий не понравилось многим сановникам, в том числе тем, которые в предыдущие годы поддерживали У Цзэ-тянь. Некоторые из них решили пойти на кардинальные меры. В октябре 684 г. *сы-ма*⁶

² Чжао-и 昭儀 («Сияющий образчик») — титул наложницы императора категории «девять [наложниц]-пинь» (*цзю пинь* 九嬪) [1, с. 1225].

³ Чэнь-фэй 宸妃 («императорская наложница») — титул наложницы императора категории «госпожа» (*фу-жэнь* 夫人). Этот титул был придуман Ли Чжи специально для У Цзэ-тянь. Об этом см. [2, с. 6288].

⁴ Т. е. вдовствующей императрицы.

⁵ Бачжоу 巴州 — область, располагавшаяся на территории одноимённого района современного городского округа Бачжун 巴中 в провинции Сычуань.

⁶ *Сы-ма* 司馬 «управляющий лошадьми» — чиновник, ведающий различными важными вопросами административной единицы, служащим которой он являлся, в том числе контролем за выполнением своих обязанностей её сотрудниками. См. [3, с. 420].

Лючжоу⁷ Ли Цзин-е 李敬業 (636–684), внук Сюй Ши-цзи 徐世勳 (594–669) — известного военачальника, сподвижника первого танского императора Ли Юаня 李淵 (храмовое имя Гао-цзу 高祖, 566–635, прав. 618–626, которому за преданность династии была пожалована фамилия императорского рода (Ли 李), — поднял восстание. Вскоре к нему присоединился сы-ма Чучжоу⁸ Ли Чун-фу 李崇福 (?–684). Целью мятежников было восстановление на престоле законного правителя — Ли Чжэ. Восстание вскоре было подавлено, а его инициаторы — казнены.

Среди поддержавших восстание был Ло Бинь-ван 駱賓王 (626–?) — знаменитый поэт и государственный деятель эпохи Тан. Ло Бинь-ван считался талантливым литератором и наряду с Ван Бо 王勃 (650–676), Ян Цзюном 楊炯 (650–693) и Лу Чжао-линем 盧照鄰 (?–?) входил в число «четырёх выдающихся начала Тан» (*чу Тан сы цзе* 初唐四傑). В 684 г. им была создана «Депеша о [необходимости] покарать У Чжао, [написанная] для Сюй Цзин-е» (*Вэй Сюй Цзин-е тао У Чжао си* 為徐敬業討武曌檄). «Старая книга [об эпохе] Тан»⁹ так повествует об этих событиях:

初，敬業傳檄至京師，則天讀之微哂，至「一杯之土未乾」，遽問侍臣曰：「此語誰為之？」或對曰：「駱賓王之辭也。」則天曰：「宰相之過，安失此人？」

Первоначально, [когда] депеша Сюй Цзин-е достигла столичного города, Цзэ-тянь, читая её, легко улыбнулась, [когда же] достигла [слов] «“Одна пригоршня земли”¹⁰ ещё не просохла», тут же, спрашивая служащих-сановников, сказала: «Эти речи, кто создал их?». Некто в ответ сказал: «[Это] слова Ло Бинь-вана». Цзэ-тянь сказала: «[Это] промах [министров]-цзай-сянов¹¹, как же потеряли этого человека?» [5, с. 2492].

⁷ Лючжоу 柳州 — область, располагавшаяся на территории одноимённого городского округа современного Гуанси-Чжуанского автономного района.

⁸ Чучжоу 楚州 — область, располагавшаяся на территории одноимённого района совр. гор. округа Хуайань 淮安 в пров. Цзянсу.

⁹ «Старая книга [об эпохе] Тан» (*Цзю Тан шу* 舊唐書) — историческое сочинениями категории «нормативных историй» (*чжэн ши* 正史), — трудов, представляющих собой описание правления одной или нескольких династий, обычно составлявшихся при последующей империи. Завершена к 945 г., составитель Лю Сюй 劉煦 (887–946).

¹⁰ «Одна пригоршня земли» (*и поу чжи ту* 一杯之土) — могильный холм [4, с. 34]. Здесь — холм на могиле прежнего императора (Ли Чжи).

¹¹ Цзай-сян 宰相 («министр-советник») — императорский советник, получавший эту должность в дополнение к другим административным должностям, в обязанности которого входило консультирование императора по разнообразным вопросам [3, с. 198–200; 1, с. 1182–1183].

«Всепроницающее зеркало, управлению помогающее» (*Цзы чжи тун цзянь* 資治通鑑)¹² же утверждает, что императрица высказалась о способностях Ло Бинь-вана ещё более определённо:

太后見徽，問曰：「誰所為？」或對曰：「駱賓王。」太后曰：「宰相之過也。人有如此才，而使之流落不偶乎！」

Тай-хоу увидела депешу, спрашивая, сказала: «Кем сделано [это]?» Некто в ответ сказал: «Ло Бинь-ван». *Тай-хоу* сказала: «[Это] промах [министров]-*цзай-сянов*. Человек обладает талантом, подобным этому, но довели его [до того, чтобы] скитаться, опускаясь [на самое дно], не [находя того, с кем он мог бы] сойтись» [2, с. 6424].

Этим самым императрица, очевидно, хотела сказать, что была бы рада видеть обладающего столь ярким литературным талантом человека в рядах своих сторонников, а не противников.

Депеша является одним из сохранившихся синхронных правлению У Цзэ-тянь источников — их изучение является особенно важным при рассмотрении такого специфического события, как воцарение женщины-императора. Многие из негативных составляющих распространённых (в том числе и сегодня) представлений об У Цзэ-тянь впервые появляются именно в этом произведении. Ниже приведён полный перевод *Депеши* на русский язык¹³.

«Депеша о [необходимости] покарать У Чжао, [написанная] для Сюй Цзин-е»

偽臨朝武氏者，性非和順，地實寒微。昔充太宗下陳，曾以更衣入侍。洎乎晚節，穢亂春宮。潛隱先帝之私，陰圖後房之嬖。入門見憤世嫉俗，蛾眉不肯讓人；掩袖工諂，狐媚偏能惑主。踐元后於翬翟，陷吾君於聚麀。加以虺為心，豺狼成性；近狎邪佞，殘害忠良，殺子屠兄，弑君驚母。人神之所共疾，天地之所不容，猶復包藏禍心，窺竊神器。君之愛子，幽之於別宮；賊之宗盟，委之以重任。嗚呼！霍子孟之不作，朱虛侯之已亡。燕啄皇孫，知漢祚之將盡；龍螫地后，識夏庭之劇衰敗。

[Та] из рода У, [что] фальшиво «посещает [зал для] аудиенций»¹⁴, природой не смиренна [и не] почтительна, происхождением в реальности — убога [и] незначительна. Раньше исполняла [обязанности налож-

¹² «Всепроницающее зеркало, управлению помогающее» (*Цзы чжи тун цзянь* 資治通鑑) — фундаментальный исторический труд, составленный под руководством сунского учёного Сы-ма Гуана 司馬光 (1019–1086) в 1066–1085 гг. и охватывающий период с сер. V в. до н. э. до основания империи Сун 宋 (960–1279).

¹³ Насколько известно автору, полные переводы этого текста на западноевропейские языки на данный момент отсутствуют. Переводы фрагментов *Депеши* на английский язык выполнены Ч. П. Фицджеральдом [6, р. 97–98] и Р. Гуиссо [7, р. 58].

¹⁴ «Посещает [зал для] аудиенций» (*лин чао* 臨朝) — намёк на императрицу Люй-хоу 呂后 (Люй Чжи 呂雉, 241–180 до н. э., прав. 188–180 гг. до н. э.). Подробно см. ниже.

ницы] Тай-цзуна¹⁵ низшего порядка, когда-то приступила к службе [императору], «переменяя [ему] одежду»¹⁶. [Когда] же [возрастом] достигла поздних сезонов, засорила-смутила «весенний дворец»¹⁷. Скрывала-таила пристрастие прежнего императора¹⁸, темнила-планировала [стать] любимицей [из] задних покоев¹⁹. Вступив [во] врата [дворца], проявляла зависть, «шелкопрядовые брови»²⁰ не собирались уступать [другим] людям; прикрываясь рукавом²¹, искусничала в клевете, [и её] лисья лесь неожиданно смогла заморочить правителя. Попрала изначальную императрицу ради «фазана [и] бажанта»²², вовлекла нашего государя в «совокупление с [одной] ланью»²³. В придачу из змеиноного и ящеричьего сотворено [её] сердце, [из] шакальего и волчьего свершена [её] природа; приблизила-приручила злых-угодливых, уничтожила-погубила преданных-благих, убила детей, расправилась со [старшими] братьями, умертвила государя, отравила [вином] мать. Та, кого люди и духи сообща ненавидят, та, кого Небо и Земля не вмещают, всё же вновь лелеет-хранит вредоносные [помыслы в] сердце, зарится на [то, чтобы] украсть священные предметы-[регалии]. Любимого сына государя, сокрыла его в отдельном дворце; родственный союз разбойников, препоручила его [участникам] весомые должности. О горе! Хо Цзы-мэн²⁴, [подобных] ему [нынешние времена] не создают! Чжусуюй-

¹⁵ Тай-цзун 太宗 – храмовое имя второго танского императора Ли Ши-миня.

¹⁶ «Переменяя [ему] одежду» (*бянь и* 更衣) — в этих словах, по всей видимости, содержится намёк на супругу ханьского императора Хань 漢 (206 г. до н. э.–220 г. н. э.) Лю Чэ 劉徹 (посмертное имя У-ди 武帝, 156–87 до н. э., прав. 141–87 до н. э.) — императрицу Вэй Цзы-фу 衛子夫 (?–91 г. до н. э.). Подробно см. ниже.

¹⁷ «Весенний дворец» (*чунь гун* 春宮) — резиденция наследника престола [8, с. 646].

¹⁸ Т. е. делала вид, что не находилась в связи с отцом Ли Чжи — Ли Ши-минем.

¹⁹ «Задние покои» (*хоу фан* 後房) — помещения дворцового комплекса, предназначенные для жизни наложниц императора [9, с. 962].

²⁰ «Шелкопрядовые брови» (*э мэй* 蛾眉) — тонкие изогнутые брови, подобные усикам шелкопряда; данное словосочетание использовалось как образное обозначение прекрасной женщины [10, с. 901].

²¹ Т. е. прикрыв рот рукавом, чтобы окружающие не слышали произносимых слов.

²² Т. е. для того, чтобы самой стать императрицей. В эпоху Тан 唐 (618–907) в украшении церемониальной одежды императрицы использовался фазановый орнамент [5, с. 1955].

²³ «Совокупление [с одной] ланью» (*цзюй-ю* 聚麀) — обозначение сексуальной связи отца и сына с одной и той же женщиной [9, с. 681–682]. В данном случае подразумевается связь Ли Ши-миня и Ли Чжи с У Цзэ-тянь.

²⁴ Хо Цзы-мэн 霍子孟 (Хо Гуан 霍光, ?–68 до н. э.) — известный сановник империи Западная Хань. После смерти императора Лю Чэ стал регентом при его малолетнем сыне, императоре Лю Фу-лине 劉弗陵 (посмертное имя Чжао-ди, 94–74 до н. э., прав.

хоу²⁵, [подобные] ему [нынче] уже погибли! «Ласточки заклевали августейшего внука»²⁶ — [это] предвещает грядущее исчерпание благоденствия Хань; «драконы [оставили] слюну [на] земле-Хоу»²⁷ — [так все] узнали [о] немедленном захирении двора Ся.

敬業皇唐舊臣，公侯冢子，奉先帝之成業，荷本朝之厚恩。宋微子之興悲，良有以也。袁君山之流涕，豈徒然哉！是用氣憤風雲，志安社稷。因天下之失望，順宇內之推心，爰舉義旗，以清妖孽。南連百越，北盡三河，鐵騎成羣，玉軸相接。海陵紅粟，倉儲之積靡窮；江浦黃旗，匡復之功何遠？班聲動而北風起，劍氣沖而南斗平；喑鳴則山岳崩頽，叱吒則風雲變色。以此制敵，何敵不摧！以此圖功，何功不克！

Цзин-е — августейшей [империи] Тан старый сановник, *гунов* и *хоу*²⁸ первейший сын, служил [поддержкой для исполнения] свершений-деяний прежнего императора, удостоился щедрости-милости укорее-

87–94 до н. э.). В 74 г. Лю Фу-лин умер, не оставив наследника, и на престол по предложению Хо Цзы-мэна взойшёл внук Лю Чэ — Лю Хэ 劉賀 (92–59 до н. э.). Лю Хэ не имел желания заниматься государственными делами, поэтому спустя несколько недель Хо Цзы-мэн сместил его и поставил на престол следующего императора — Лю Сюня 劉詢 (посмертное имя Сюань-ди 宣帝, 91–48 до н.э., прав. 74–98 до н. э.). Считается, что этим он способствовал дальнейшему процветанию империи Хань. Биографию Хо Гуана см.: [11, с. 2931–2959].

²⁵ Лю Чжан 劉章 (200–177 до н. э.) — внук основателя империи Хань Лю Бана 劉邦 (храмовое имя Гао-цзу 高祖, 247–195 до н. э., прав. 202–195 до н. э.). После смерти Лю Бана его супруга, императрица Люй-хоу, убила многих представителей рода Лю и даровала должности и титулы своим родственникам из рода Люй. Когда же она скончалась, оставшиеся в живых родственники Лю Бана, в свою очередь, убили многих членов рода Люй и вернули себе власть в империи. Лю Чжан, носивший титул Чжусюй-хоу, принимал непосредственное участие в этих событиях. Об этом см. [12, с. 288–289].

²⁶ «Ласточки заклевали августейшего внука» (*янь чжо хуан-сунь* 燕啄皇孫) — намёк на Чжао Фэй-янь 趙飛燕 (дословно — «Летающая ласточка») — супругу императора Лю Ао 劉騫 (посмертное имя Чэн-ди 成帝, 51–7 до н. э., прав. 33–7 до н. э.) — которая вместе со своей сестрой будто бы убивала детей императора от других наложниц. Подробно об этих событиях см. ниже. «Августейший внук» (*хуан-сунь* 皇孫) — титул сына наследника престола.

²⁷ «Драконы [оставили] слюну [на] земле-Хоу» (*лун чи ди Хоу* 龍螭地后) — отсылка к истории о том, как последний правитель полулегендарного государства Ся 夏 собрал в ларец слюну поселившихся во дворе его резиденции драконов, считая это благим предзнаменованием, вскоре после чего государство прекратило существование. Подробно об этом и о связи драконовой слюны с историей рождения знаменитой красавицы Бао Сы 褒姒 (8 в. до н. э.) см. ниже. *Хоу* 后 — то же, что *Хоу-ту* 后土: в китайской мифологии — божество земли, а также — иносказательное именование земли (как территории) в целом. См. [9, с. 141; 13, с. 659].

²⁸ *Гуны* 公, *хоу* 侯 — аристократические титулы знатности. О танских мужских титулах знатности см. [3, с. 108–109].

нённого [ныне] двора. Сунского Вэй-цзы²⁹ расцветшее горе, благо имеется [этому] причина! Юань Цзюнь-шаня³⁰ текущие слезы, разве [они были] напрасны?! Посему пневмой возмущены ветер и облака, стремлением упокоены [алтари божеств] Шэ [и] Цзи³¹. Вследствие того, что под Небом потеряна надежда, в согласии с тем, что в пределах [империи] продвигаются искренние [помыслы], [Цзин-е] же поднял «знамёна справедливости»³², чтобы очистить [государство от] чудовищной напасти. [Повсюду в Поднебесной], на юге — соединяясь с [землями] *бай-юэ*³³, на севере — исчерпывая [земли в пределах] «Трёх рек»³⁴, конники в железных [доспехах] создают [войска численностью в] тьмы, «нефритовые оси»³⁵ взаимно соединяются. В Хайлине³⁶ — красное зерно, припасы в житницах-запасниках не знают истощения; по берегам рек — жёлтые знамёна³⁷, успех в спасении-восстановлении [императора на престоле] неужто далёк? «Звук [ржания] разбежавшихся [лошадей]»³⁸ [воз-

²⁹ Вэй-цзы Ци 微子啟 (?-?) – сводный брат последнего правителя Шан 商 (XVI–XI вв. до н. э.) Чжоу Синя 紂辛 (XI в. до н. э.) и основатель княжества Сун 宋. Проезжая мимо развалин столицы павшего Шан, горько плакал и скорбел [12, с. 1342].

³⁰ Юань Цзюнь-шань 袁君山 (Юань Ань 袁安, ?–92) — сановник империи Восточная Хань (Дун Хань 東漢 25–220 гг.). В те годы частой была ситуация, когда на трон возводились малолетние императоры, фактическая же власть в государстве находилась в руках родственников его матери-императрицы. Юань Цзюнь-шань, произнося речи на аудиенциях, не стеснялся обличать этот порядок вещей, при этом часто плакал, переживая за судьбу государства. Биографию Юань Цзюнь-шаня см.: [14, с. 1517–1521].

³¹ Шэ 社 — божество земли, Цзи 稷 — божество злаков [15, с. 834–835].

³² «Знамёна справедливости» (*и-ци* 義旗) — образное название армии, сражающейся за правое дело [16, с. 181]. Именно так, например, говорится в «Старой книге [об эпохе] Тан» о восстании, поднятом против империи Суй 隋 (581–617) основателем Тан Ли Юанем [5, с. 115].

³³ «Сотни [племён] юэ» (*бай-юэ* 百越) — альтернативное название юэ — некитайских племён, проживавших на территориях современных провинций Цзянсу, Чжэцзян, Гуандун и Фуцзянь [10, с. 236].

³⁴ «Три реки» (*Сань хэ* 三河) — реки Хуанхэ 黄河, Хуайхэ 淮河 и Лохэ 洛河 [4, с. 209].

³⁵ «Нефритовые оси» (*юй-чжоу* 玉軸) — образное наименование колесниц [17, с. 501].

³⁶ Хайлин 海陵 – уезд, располагавшийся на территории современного городского округа Тайчжоу 泰州 в провинции Цзянсу.

³⁷ При провозглашении империи Тан в соответствии с теорией «пяти фаз» (*у син* 五行) фазой, соответствующей новому государству, была объявлена почва (*ту* 土), а цветом — жёлтый [18, р. 1]. Таким образом, цвет знамён символизировал намерение Сюй Цзин-е служить империи и её законному правителю Ли Чжэ.

³⁸ «Звук [ржания] разбежавшихся [лошадей]» (*бань-шэн* 班聲) — образное обозначение лошадиного ржания [15, с. 566].

никает] — возбуждается — и северным ветром поднимается, «пневма мечей»³⁹ устремляется [вверх] — и с Южным Ковшом⁴⁰ равняется; от криков и восклицаний печали горы-пики рушатся-обваливаются, от брани и возгласов негодования ветра-облака переменяются-расцвечиваются. [Если] посредством [всего] этого [попытаться] справиться с врагом, как же врага не разбить! [Если] посредством [всего] этого спланировать [пути достижения] успеха, как же успеха добиться не суметь!

公等或居漢地，或葉周親，或膺重寄於話言，或受顧命於宣室。言猶在耳，忠豈忘心？一抔之土未乾，六尺之孤安在？倘能轉禍為福，送往事居，共立勤王之勳，無廢大君之命，凡諸爵賞，同指山河。若其眷戀窮城，徘徊歧路，坐昧先幾之兆，必貽後至之誅。請看今日之域中，竟是誰家之天下！移檄州郡，咸使知聞。

[Среди] *гунов* некоторые проживают на землях Хань, некоторые сообщены с родными [из прежнего государства] Чжоу, некоторые приняли весомые поручения в разговорах-речах, некоторые получили «взгляд и повеление»⁴¹ в «Комнатах провозглашения [высочайших повелений]»⁴². Речи всё ещё [звучат]-находятся в ушах, верность неужто позабыла [путь к] сердцу? «Одна пригоршня земли» [ещё] не просохла, «сирота [ростом менее] “шести *чи*”»⁴³ где же [будет] спокоен? Вероятно, можно обратить вред в процветание, «проводить ушедшего [и служить] делами живущему»⁴⁴, сообща установить заслугу «напряжения сил [в служении] *вану*»⁴⁵, не отбрасывать повеление великого государя,

³⁹ «Пневма мечей» (*цзянь-ци* 劍氣) — блеск мечей [19, с. 752].

⁴⁰ «Южный Ковш» (Нань-доу 南斗) — то же, что «Ковш» (Доу 斗). Созвездие, состоящее из шести звёзд, располагающееся к югу от созвездия «Северный Ковш» (Бэй-доу 北斗) — т. е. Большой Медведицы [4, с. 886].

⁴¹ «Взгляд [и] повеление» (*гу мин* 顧命) — повеление, полученное под последним взглядом умирающего императора, его предсмертный указ [20, с. 361].

⁴² «Комнаты провозглашения [высочайших повелений]» (*сюань-ши* 宣室) — один из дворцовых залов [9, с. 1410].

⁴³ «Сирота [ростом менее] “шести *чи*”» (*лю чи чжи гу* 六尺之孤) — т. е. сирота, ещё не достигший совершеннолетия; «шесть *чи*» — приблизительный рост совершеннолетнего мужчины [19, с. 27]. *Чи* — мера длины, в разное время варьировавшаяся от 19,0 до 32 см [21, с. 327–331]. Под несовершеннолетним сиротой подразумевается Ли Чжэ, которому на момент смерти отца было 27 лет.

⁴⁴ «Проводить ушедшего [и служить] делами живущему» (*сун ван ши цзюй* 送往事居) — исполнять свой долг, в соответствии с ритуалом похоронив умерших (в данном случае — императора Ли Чжи) и служа живым (в данном случае — императору Ли Чжэ) [22, с. 808].

⁴⁵ «Напряжение сил [в служении] *вану*» (*цин ван* 勤王) — образное обозначение ситуации, когда в смутное время преданные правителю сановники поднимают войска, чтобы прийти ему на помощь [19, с. 817].

[тогда] каждый и всяк [будет] пожалован наградой, одинаково [сможет] указать на «горы и реки»⁴⁶. Подобные [же] тем, [кто, уходя], оборачивается назад и тоскует по обнищавшему городу, бродят в сомнениях у развилок дороги, [будут], сидя [сложив руки], затемнять [для себя значение] предзнаменования о [необходимости] приблизиться [к месту назначения] заранее [и] непременно преподнесут [себе] казни [для] прибывших позже [необходимого срока]. Прошу, посмотрите — в нынешние дни, [если взглянуть на земли] внутри границ, — в конце концов, чьим же домам в действительности [принадлежит] Поднебесная! Посылаю [эту] депешу в области [и] округа, [дабы] повсеместно сделать так, чтобы [об этом] узнали-услышали [23, с. 2009–2010].

Депеша структурно состоит из трёх частей. В первой рассказывается об отталкивающих чертах характера и преступлениях У Цзэ-тянь; во второй — о достоинствах и доблестях Сюй Цзин-е, а также причинах, по которым его восстание обречено на успех; в третьей — содержатся призывы знатным домам присоединиться к Сюй Цзин-е.

В первой части *Депеши* У Цзэ-тянь уподобляется четырём известным женщинам, ставшим возлюбленными правителя и (в большинстве случаев) императрицами.

Первое сравнение («вошла в [зал для] аудиенций») появляется уже в начальной строке — это параллель с ханьской императрицей Люй-хоу. Известно, что она имела сильное влияние на своего сына, императора Лю Ина 劉盈 (посмертное имя Хуэй-ди 惠帝, 210 до н. э.–188 до н. э., прав. 195 до н. э.–188 до н. э.), а после смерти последнего на протяжении восьми лет правила в качестве регента при малолетних сыновьях. Люй-хоу была известна жестокостью в отношении своих политических противников. Согласно «Историческим запискам»⁴⁷ (*Ши цзи* 史記), императрица расправилась с любимицей своего сына, наложницей Ци 戚, следующим образом:

太后遂斷戚夫人手足，去眼，燬耳，飲瘡藥，使居廁中，命曰「人彘」。居數日，乃召孝惠帝觀人彘。

⁴⁶ «Указать на “горы и реки”» (*цжи шань хэ* 指山河) — указание на клятву, читаемую при вручении ханьским Лю Баном титулов и владений чиновникам: «[Пусть и будет] сделано так, что [река Хуан] хэ уподобится поясу, а [гора] Тайшань — кисти [на нём], государство [будет] пользоваться вечным покоем, и в этом [состоянии его существование] продолжится [до времён] отпрысков-потомков» (*ши хэ жу дай, Тай-шань жо ли, го и юн-нин, юань цзи мяо-и* 使河如帶，泰山若厲，國以永寧，爰及苗裔) [12, с. 639].

⁴⁷ «Исторические записки» (*Ши цзи* 史記) — сводный труд ханьского историка Сы-ма Цяня 司馬遷 (145–87 ? до н. э.), охватывающий период с легендарной древности до II в. до н. э.

Тай-хоу следом отрезала Ци фу-жэнь руки [и] ноги, удалила глаза, выжгла уши, напоила [вызывающим] немоту снадобьем, сделала так, чтобы [Ци] обитала в загоне [для свиней], повелела именовать «человеком-свиньёй». [Ци] обитала [там] несколько дней, тогда повелела [императору] Сяо-хуэй-ди⁴⁸ посмотреть на «человека-свинью» [12, с. 280].

Императрица известна массовыми репрессиями в отношении членов рода Лю, а также тем, что на большинство высоких государственных должностей ставила своих родственников. В последнем Ло Бинь-ван обвиняет также и императрицу У («родственный союз разбойников, препоручила его [участникам] весомые должности»).

Второе сравнение выражено в сочетании «переменять одежду» и отсылает к супруге ханьского императора Лю Чэ — Вэй Цзы-фу. Она не могла похвастаться знатным происхождением и была лишь простой певичкой при дворе правителя Пинъяна 平陽⁴⁹. Однажды Лю Чэ остановился в Пинъяне, где во время пира увидел Вэй Цзы-фу; после в тот же день она прислуживала императору, когда тот переменял одеяние. Девушка приглянулась правителю, так что ей было приказано явиться во дворец, чтобы стать его наложницей. Вэй Цзы-фу родила императору троих дочерей и одного сына, тогда как супруга Лю Чэ, императрица Чэнь 陳 (?-?), оставалась бездетной. В 128 г. Лю Чэ разжаловал её и провозгласил Вэй Цзы-фу императрицей [12, с. 1586–1587]. Отметим, что параллель между У Цзэ-тянь и Вэй Цзы-фу является не вполне точной — ведь У Чжао получила титул «августейшей императрицы» (хуан-хоу 皇后), став супругой не Ли Ши-миня, а его сына Ли Чжи. В то же время есть ещё одна схожая деталь — предшественница У Цзэ-тянь, первая супруга Ли Чжи — императрица Ван — также не имела детей. «Новая книга [об эпохе] Тан» утверждает, что У Цзэ-тянь решила воспользоваться этим, чтобы очернить императрицу — убила свою новорожденную дочь и возложила вину за это на Ван, будто бы совершившую это злодеяние их ревности, после чего Ли Чжи принял решение разжаловать последнюю и сделать своей супругой У Цзэ-тянь:

昭儀生女，后就顧弄，去，昭儀潛斃兒衾下，伺帝至，陽為歡言，發衾視兒，死矣。又驚問左右，皆曰：「后適來。」昭儀即悲涕，帝不能察，怒曰：「后殺吾女，往與妃相讒媚，今又爾邪！」由是昭儀得入其訾，后無以自解，而帝愈信愛，始有廢后意。

[У] чжао-и родила дочь, императрица сразу посетила [У чжао-и, чтобы] поиграть [с ребёнком, а когда] ушла, чжао-и тайком убила

⁴⁸ Т. е. Лю Ину.

⁴⁹ Пинъян 平陽 — уезд, располагавшийся на территории современного городского округа Линьфэнь 临汾 в провинции Шаньси.

ребёнка под одеялом, выждала [момент, когда] император подошёл, напоказ стала радостно говорить, раскрыла одеяло, увидела ребёнка, [а он был] уже мёртв. Затем [стала] пугать [и] спрашивать левых [и] правых [служителей], все сказали: «Императрица только что приходила». Чжао-и тут же [стала] убиваться-рыдать, император не был способен разглядеть [обман], в гневе сказал: «Императрица убила мою дочь, в прошлом с [Сяо-шу-]фэй⁵⁰ взаимно клеветали и злословили, а ныне — ещё и такое злодейство! Таким образом чжао-и добилась [того, чтобы император] вступил [в состояние] своего негодования, императрица не имела того, чем оправдать себя, а император превзошёл [бывшие] доверие [и] любовь [к императрице], [у него] начали возникать мысли [о том], чтобы разжаловать императрицу [1, с. 3474–3475].

Ло Бинь-ван, впрочем, в данном случае хотел указать не на убийство ребёнка (это будет сделано им в следующем фрагменте), а всего лишь на роднящее правительницу с Вэй Цзы-фу низкое происхождение. Известно, что отец У Цзэ-тянь был торговцем и получил должности и титулы благодаря тому, что поддержал основателя империи Тан Ли Юаня. Впрочем, мать У Цзэ-тянь, госпожа Ян 楊, происходила из рода правителей империи Суй, так что этот выпад Ло Бинь-вана был справедлив лишь наполовину.

Следующее сравнение выражено в формулировке «ласточки заклевали августейшего внука», которая представляет собой отсылку к известной трагической истории. В 1 г. до н. э. императрица Чжао Фэй-янь («Летающая ласточка»), супруга скончавшегося в 7 г. до н. э. императора Лю Ао, и её сестра были обвинены в убийстве малолетних детей императора от других женщин. Правительница совершила самоубийство, а к власти в государстве вскоре пришёл один из главных её обвинителей — Ван Ман 王莽 (45 г. до н. э.–23 г. н. э.), который позже объявил об основании новой империи Синь 新 (9–23 гг.) взамен Хань, себя же провозгласил её императором. Отметим, что незадолго до знакомства с Чжао Фэй-янь Лю Ао услышал простонародную песенку, в которой будто были такие слова: «Ласточки прилетели, заклевали августейшего внука, августейший внук умер» (янь фэй-лай, чжо хуан-сунь, хуан-сунь сы 燕飛來，啄皇孫，皇孫死), что должно было стать предвестием указанных событий [11, с. 1395]. Здесь Ло Бинь-ван, таким образом, осуждает действия У Цзэ-тянь, направленные против сына Ли Чжи и внука Ли Ши-миня — Ли Чжэ, — и предсказывает, что всё это может привести к трагическим для государства последствиям.

⁵⁰ Шу-фэй 淑妃 («высокоморальная наложница») — титул наложницы императора, одной из трёх наложниц категории «госпожа» (фу-жэнь 夫人) [11, 1975, с. 1225].

Наконец, четвёртое сравнение можно увидеть в сочетании «драконы [оставили] слюну [на] земле-Хоу»», которое содержит намёк на следующую историю. В последние годы Ся во дворе дворца правителя будто бы появились два дракона, рассказывавших, что они ранее были государями в княжестве Бао 褒. Было проведено гадание, которое указало, что появление драконов может рассматриваться как счастливое предзнаменование лишь в том случае, если они оставят после себя слюну. Драконы тут же исчезли, а оставшаяся слюна была собрана в ларец. Вскоре Ся прекратило свое существование, уступив место Шан, а Шан, в свою очередь, сменилось Западным Чжоу (Си Чжоу 西周; 1046 до н. э. – 771 до н. э.). Ларец со слюной попал к правителям Чжоу, однако никто не осмеливался его открыть. Решился на это лишь чжоуский Ли-ван 厲王 Цзи Ху 姬胡 (904–829 г. до н. э.) в последние годы своего правления. Драконова слюна вылетела из ларца и распространилась по двору, а после — превратилась в чёрную черепаху. Черепаха проползла во внутренние покои, и там её увидела девочка-служанка. Спустя несколько лет служанка забеременела, не имея мужа, и родила дочь — будущую красавицу Бао Сы. Последний правитель Западного Чжоу Цзи Гун-не 姬宮涅 (795–771 до н. э.) был настолько очарован девушкой, что отстранил свою супругу из рода Шэнь 申 и поставил на её место Бао Сы. Цзи Гун-не постоянно думал лишь о своей любимице и напрочь забросил управление государством, в результате чего оно вскоре пало под ударами западных кочевых племён. Таким образом, явление «драконовой слюны» не только стало предвестником падения Ся, но и своеобразной причиной краха Западного Чжоу [12, 106–107]. Параллель между У Цзэ-тянь и Бао Сы вновь намекает на отстранение императрицы ради другой женщины, а также на последующий крах государства.

Таблица 1

Женщины древности, которым автор *Депеши* уподобляет У Цзэ-тянь

Правительница	Формулировка в <i>Депеше</i>	Обвинение
Бао Сы	«драконы [оставили] слюну [на] земле-Хоу»	• отстранение законной правительницы • гибель государства
Люй-хоу	«посещает [зал для] аудиенций»	• узурпация власти • репрессии • nepотизм
Вэй Цзы-фу	«переменять одежду»	• низкое происхождение
Чжао Фэй-янь	«ласточки заклевали августейшего внука»	• убийство правителя

Однако Ло Бинь-ван не ограничивается сравнением У Цзэ-тянь с правительницами древности. Ряд его высказываний характеризует её как весьма неприятного и нечестного человека, отличающегося неподобающим поведением: по версии литератора, У Цзэ-тянь была завистливой, жестокой, коварной, лстивой и искусной в клевете. Однако Ло Бинь-ван также обвиняет её в ряде конкретных преступлений:

1. «Попрала изначальную императрицу ради “фазана [и] бажанта”» — как уже говорилось выше, У Цзэ-тянь опорочила императрицу Ван в глазах Ли Чжи, а после приказала убить её.

2. «Вовлекла нашего государя в “совокупление с [одной] ланью»» — Ло Бинь-ван утверждает, что У Цзэ-тянь находилась в любовной связи с Ли Ши-минем, о чём его сыну Ли Чжи, чьей наложницей она стала впоследствии, якобы не было известно. Подобное поведение, согласно традиционным китайским представлениям, могло быть присуще только лишь животным:

夫惟禽獸無禮，故父子聚麀

Итак, лишь птицы и звери не обладают благопристойностью, по этой причине [в животном мире] отцы [и] сыновья совокупляются [с одной] ланью [24, с. 6].

Отметим, что «совокупление [с одной] ланью» входило в число преступлений категории «внутренний хаос» (*нэй луань* 內亂), в танском уголовном законодательстве относившихся к так называемым «десяти зло[деяниям]» (*ши э* 十惡) — десяти разновидностям преступлений, считавшихся наиболее опасными и предосудительными⁵¹.

3. «Приблизил-приручил злых-угодливых» — то есть возвысила тех, кто поддержал У Цзэ-тянь в её желании стать фактической правительницей империи, а также в последующем отстранении Ли Чжэ.

4. «Уничтожила-погубила преданных-благих» — ещё в период правления Ли Чжи У Цзэ-тянь, пользовавшаяся огромным влиянием на супруга, оклеветала многих его министров, выступавших против её возвышения. Большинство из них были сосланы, а впоследствии — убиты.

5. «Убила детей» — по всей видимости, речь здесь идёт об упоминавшейся выше дочери У Цзэ-тянь, а также о старшем сыне правительницы — Ли Сяне 李賢 (655–684). В 680 г. он был обвинён в подготовке к восстанию,

⁵¹ Помимо «внутреннего хаоса», к ним относились «замысливание измены» (*моу фань* 謀反), «замысливание великого преступления» (*моу да ни* 謀大逆), «замысливание мятежа» (*моу пань* 謀叛), «злодейское преступление» (*э ни* 惡逆), «беспутство» (*бу дао* 不道), «великая непочтительность» (*да бу цзин* 大不敬), «непочтительность к родителям» (*бу сяо* 不孝), «не[следование] долгу» (*бу и* 不義), «недружественность» (*бу му* 不睦). Подробно о *ши э* см. [25, с. 80–99].

разжалован в простолюдины и сослан в Бачжоу, а в 684 г. ему было приказано совершить самоубийство [1, с. 3590–3591]. Кроме того, поздний источник — «Новая книга [об эпохе] Тан»⁵² также рассказывает о трагической судьбе племянницы У Цзэ-тянь. Утверждается, что та отличалась красотой и талантами и должна была стать наложницей императора; завидовавшая девушке и опасавшаяся конкуренции правительница приказала отравить её [1, с. 3476].

6. «Расправилась со [старшими] братьями» — подразумеваются несчастья, обрушившиеся на сводных братьев У Цзэ-тянь. «Новая книга [об эпохе] Тан» подробно рассказывает об этом. Приведём здесь эту историю:

始，士獲娶相里氏，生子元慶，元爽。又娶楊氏，生三女：伯嫁賀蘭越石，蚤寡，封韓國夫人；仲即後；季嫁郭孝慎，前死。楊以後故，寵日盛，徙封榮國。

Первоначально [У] Ши-хо взял в жёны урожденную Сян-ли, родились сыновья Юань-цин, Юань-шуан. Потом ещё взял в жёны урожденную Ян, родилось трое дочерей: старшая вышла замуж за Хэ-лань Юэ-ши⁵³, рано овдовела, [была] пожалована [титолом] Хань-го *фу-жэнь*, средняя — [это] и есть императрица, младшая вышла замуж за Го Сяо-шэня⁵⁴, первой умерла. [Госпожа] Ян позже скончалась, к [роду] Ян благодаря императрице благосклонность [императора] ежедневно становилась [всё больше], [в виде] перемены пожаловали [госпожу Ян титулом] Жун-го [*фу-жэнь*]⁵⁵ [1, с. 3476].

始，兄子惟良，懷運與元慶等遇楊及後禮薄，後銜不置。及是，元慶為宗正少卿，元爽少府少監，惟良司衛少卿，懷運淄州刺史。它日，夫人置酒，酣，謂惟良曰：「若等記疇日事乎？今謂何？」對曰：「幸以功臣子位朝廷，晚緣戚屬進，憂而不榮也。」夫人怒，諷後偽為退讓，請惟良等外遷，無示天下私。繇是，惟良為始州刺史；元慶，龍州；元爽，濠州，俄坐事死振州。元慶至州，憂死。

Первоначально старшие сыновья Вэй-лян, Хуай-юнь и Юань-цин, встречаясь с [госпожой] Ян и императрицей, в благопристойности [были] небрежны. Императрица затаилась и не выдавала [обиды].

⁵² «Новая книга [об эпохе] Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) — как и «Старая книга [об эпохе] Тан», представляет собой сочинение категории «нормативных историй». Завершена к 1060 г., составители — Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) и Сун Ци 宋祁 (998–1061).

⁵³ Хэ-лань Юэ-ши 賀蘭越石 (?–?) — танский политический деятель, сянбиец по происхождению.

⁵⁴ Подробной информации об этом человеке хроники не содержат.

⁵⁵ Т. е. «Процветающая державная госпожа».

К этому [времени] Юань-цин был *цзун-чжэн шао-цином*⁵⁶, Юань-шуан — *шао-фу шао-цзянем*⁵⁷, Вэй-лян — *сы-вэй шао-цином*⁵⁸, Хуай-юнь — *цы-ши Цзы-чжоу*⁵⁹. В иной из дней [Ян] *фу-жэнь* ставила вино [для угощения], опьянела, спрашивая Вэй-ляна, сказала: «Вы помните дела минувших дней? Ныне что же скажете?» В ответ [Вэй-лян] сказал: «[Высочайшей] милостью во дворе расставляют [имеющих] заслуги подданных-сыновей и [только] позже — через кровное родство продвигают, [последние остаются] в переживаниях, но не в почёте». *Фу-жэнь* разгневалась, намекнула императрице, [чтобы та] фальшиво выразила скромность и уступчивость, попросила [перевести] Вэй-ляна и других за пределы [столицы, чтобы] не проявлять в Поднебесной личных [пристрастий]. С этого времени Вэй-лян стал *цы-ши* Ши-чжоу⁶⁰, Юань-цин — Лунчжоу⁶¹, Юань-шуан — Хаочжоу⁶², вдруг [его] посадили [в тюрьму за какие-то] дела, [он] умер в Чжэньчжоу⁶³. Юань-цин добрался [до] Лун[чжоу], умер от горя [1, с. 3476].

У Вэй-лян и У Юань-цин также не смогли избежать преждевременной смерти — именно их У Цзэ-тянь обвинила в убийстве упоминавшейся выше племянницы и вскоре казнила [1, с. 3476].

7. «Умертвила государя, отравила [вином] мать» — Ло Бинь-ван обвиняет У Цзэ-тянь в страшном преступлении — убийстве супруга и императора, а также матери. Однако никаких свидетельств справедливости этого

⁵⁶ *Цзун-чжэн шао-цин* 宗正少卿 («младший сановник по приведению в порядок [дел императорского] рода») — помощник главы (*цин*) Ведомства по приведению в порядок [дел императорского] рода (*Цзун-чжэн-сы* 宗正寺) [3, с. 312; 1, с. 1250–1251].

⁵⁷ *Шао-фу шао-цзянь* 少府少監 («младший инспектор Малой дворцовой [инспекции]») — служащий Малой дворцовой инспекции (*Шао-фу* 少府). Служащих, находившихся на этой должности, было двое. См. [3, с. 343; 1, с. 1268–1269].

⁵⁸ *Сы-вэй шао-цин* 司衛少卿 («малый сановник управления гвардией») — в 684–705 гг. то же, что *вэй-вэй шао-цин* 衛尉少卿 («малый сановник [Ведомства] гвардейской охраны») — помощник главы Ведомства гвардейской охраны (*Вэй-вэй-сы* 衛尉寺) [3, с. 309–310; 1, с. 1248–1249].

⁵⁹ Цзычжоу 淄州 — область, располагавшаяся на территории современного городского округа Цзыбо 淄博 в провинции Шаньдун.

⁶⁰ Шичжоу 始州 — область, располагавшаяся на территории современного городского округа Гуанъюань 广元 в провинции Сычуань.

⁶¹ Лунчжоу 龍州 — область, располагавшаяся на территории современного Гуанси-Чжуанского автономного района.

⁶² Хаочжоу 濠州 — область, располагавшаяся на северо-востоке современной провинции Аньхой.

⁶³ Чжэньчжоу 振州 — область, располагавшаяся на территории современного городского округа Санья 三亚 в провинции Хайнань.

обвинения на данный момент обнаружить не удалось. Более того, видится логичным предположить, что У Цзэ-тянь была не выгодна смерть супруга, поскольку воцарение нового императора могло поставить под вопрос возможность для неё оставаться фактической хозяйкой империи. Что же касается госпожи Ян, то, как мы видели выше, она находилась в хороших отношениях с дочерью, и зафиксированных свидетельств обратного нами на данный момент не обнаружено.

8. «Зарится на [то, чтобы] украсть священные предметы-[регалии]» — по-видимому, уже в 684 г. Ло Бинь-ван предвидел то, что произошло гораздо позже, в 690 г. — узурпацию У Цзэ-тянь титула «августейшего императора».

9. «Любимого сына государя, сокрыла его в отдельном дворце» — после того, как У Цзэ-тянь отстранила Ли Чжэ от власти, он был заключён в отдельном помещении дворцового комплекса:

二月戊午，廢皇帝為廬陵王，幽於別所，仍改賜名哲。

На второй месяц, в день у-у⁶⁴ [У Цзэ-тянь] разжаловала императора до Лулин-вана; [его] сокрыли в отдельной резиденции; [он], как ранее, изменил [имя на] пожалованное имя Чжэ⁶⁵ [5, с. 116]⁶⁶.

10. «Родственный союз разбойников, препоручила его [участникам] весомые должности» — здесь Ло Бинь-ван предъявляет императрице обвинение в nepотизме (об этом уже говорилось выше).

Данный фрагмент завершается завуалированным предсказанием грядущего краха Тан, выраженным через упоминание событий, предвещавших крах Ся, Западного Чжоу и Западного Хань.

Негативная характеристика императрицы усиливается неявным сравнением с главой восстания Сюй Цзин-е, которому посвящена вторая часть депеши. Это сравнение содержится в первых нескольких предложениях каждой из частей и выражено в трёх подразумеваемых противопоставлениях:

1. Узурпировавшая власть в империи У Цзэ-тянь — и верный империи Тан сановник Сюй Цзин-е;
2. Худородная У Цзэ-тянь — и аристократ Сюй Цзин-е;
3. Простая наложница низкого ранга, не отличающаяся особыми талантами, У Цзэ-тянь — и беззаветно преданный правителю, обладающий заслугами, способствовавший процветанию империи Сюй Цзин-е.

⁶⁴ 26 февраля 684 г.

⁶⁵ При рождении Ли Чжэ получил имя Сянь 顯, однако в 677 г. оно было изменено на Чжэ. Первое имя было возвращено Ли Чжэ, когда он снова стал наследником престола.

⁶⁶ В «Новой книге [об эпохе] Тан»: «Во второй месяц, в день у-у, [У Цзэ-тянь] разжаловала августейшего императора в Лулин-вана, сокрыла его [в отдельных покоях]» (二月戊午，廢皇帝為廬陵王，幽之) [1, с. 82].

4. Совершившая преступления как против государства, так и против родственников У Цзэ-тянь — и пытающийся вернуть порядок в империи Сюй Цзин-е.
5. Низложившая Ли Чжэ У Цзэ-тянь — и стремящийся восстановить его на престоле Сюй Цзин-е.
6. Планирующая незаконно узурпировать императорский титул У Цзэ-тянь — и будущий спаситель империи Сюй Цзин-е.
7. Явные и скрытые исторические параллели: У Цзэ-тянь и не отличающиеся благородным происхождением (в лучшем случае), способствовавшие гибели императора и/или империи правительницы — Сюй Цзин-е и радеющие о благе государства, искренние, преданные и смелые сановники.

Таблица 2

Сравнение У Цзэ-тянь и Сюй Цзин-е в тексте *Денши*

Характеристика	У Цзэ-тянь	Сюй Цзин-е
Род деятельности	«фальшиво посещает [зал для аудиенций]»	«августейшей [империи] Тан старый сановник»
Происхождение	«происхождением в реальности — убога [и] незначительна»	«гунов и хоу первейший сын»
Благодаря чему выдвинулась/выдвинулся	«раньше исполняла [обязанности наложницы] Тай-цзуна низшего порядка, когда-то приступила к службе [императору], “переменяя [ему] одежду”»	«служил [поддержкой для исполнения] свершений-деяний прежнего императора, удостоился щедрости-милости укоренённого [ныне] двора».
Что уже сделано	«попала изначально императрицу ради «фазана [и] бажанта», завлекла нашего государя в “совокупление с [одной] ланью»; «приблизил-приручил злых-угодливых, уничтожила-погубила преданных-благих, убила сестёр, расправилась со [старшими] братьями, умертвила государя, отравила [вином] мать»	«[Цзин-е] же поднял знамёна справедливости, чтобы очистить [государство от] чудовищной напасти»; «[повсюду в Поднебесной], на юге — соединяясь с [землями] байюэ, на севере — исчерпывая [земли в пределах] “Трёх рек”, конники в железных [доспехах] создают [войска численностью в] тьмы, “нефритовые оси” взаимно соединяются»

Характеристика	У Цзэ-тянь	Сюй Цзин-е
Действия в отношении Ли Чжэ	«любимого сына государя, сокрыла его в отдельном дворце»	«по берегам рек — жёлтые знамёна, успех в спасении-восстановлении [императора на престоле] неужто далёк?!»
Планы и перспективы	«всё же вновь лелеет-хранит вредоносные [помыслы в] сердце, зарится на [то, чтобы] украсть священные предметы-[регалии]»	«[если] посредством [всего] этого [попытаться] справиться с врагом, как же врага не разбить! [Если] посредством [всего] этого спланировать [пути достижения] успеха, как же успеха добиться не суметь!»
Исторические параллели	Бао Сы, Люй-хоу, Вэй Цзы-фу, Чжао Фэй-янь	Хо Цзы-мэн, Лю Чжан, Вэй-цзы Ци, Юань Цзюнь-шань

Наконец, написанная в лучших традициях агитационных листовок третья часть *Депеши* содержит призывы к аристократам присоединиться к восстанию, подкрепляемые апелляциями к совести последних, а также запугиваниями, чередующимися с обещаниями наград и должностей для тех, кто присоединится к Сюй Цзин-е. Единственный фрагмент, имеющий отношение к У Цзэ-тянь, представляет собой напоминание о последнем указе её супруга Ли Чжи, который желал сделать наследником Ли Чжэ (а не Ли Дая). Впрочем, нормативные истории утверждают, что находившийся при смерти император строго наказал будущему правителю по всем вопросам консультироваться с матерью [1, с. 82].

Таким образом, в *Депеше* Ло Бинь-ван рисует образ У Цзэ-тянь исключительно тёмными красками. Он обвиняет её в многочисленных преступлениях, проводит параллели с правительницами древности, деятельность которых стала причиной гибели империй и их правителей, отмечает нелицеприятные свойства её характера. Негативное впечатление усиливается противопоставлением с Сюй Цзин-е, которого автор *Депеши* представляет как благородного спасителя империи, обладающего разнообразными достоинствами, восстание которого непременно должно оказаться успешным. Впечатление усиливается благодаря обращению автора к аристократам, которое хоть и не содержит непосредственных упоминаний У Цзэ-тянь, но придаёт всему документу ещё большую эмоциональную окраску. И хотя в настоящее время ряду упомянутых обвинений не найдено подтверждения, большинство из них прочно ассоциируется с У Цзэ-тянь, её политической карьерой и особенностями характера.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Оу-ян Сю, Сун Ци. Синь Тан шу (Новая книга [об эпохе] Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1975. 6472 с. 1. 歐陽修, 宋祁。新唐書。北京：中華書局，1975。6472頁。
2. Сы-ма Гуан. Цзы чжи тун цзянь (Всепроницающее зеркало, управлению помогающее). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1976. 9612 с. 司馬光。資治通鑑。北京：中華書局，1976。9612頁。
3. Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2009. 512 с.
4. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 1 / Ло Чжу-фэн 羅竹風 (ред.). Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1986. 1744 с. 漢語大詞典。12冊。冊1。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1986。1744頁。
5. Лю Сюй. Цзю Тан шу (Старая книга [об эпохе] Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1975. 5407 с. 劉昫。舊唐書。北京：中華書局，1975。5407頁。
6. Fitzgerald C.P. The Empress Wu. London: The Cresset Press, 1956. 252 p.
7. Guisso R. W. L. Wu Tse-tian and The Politics of Legitimation in T'ang China. Bellingham: Western Washington University, 1978. 335 p.
8. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 5. / Ло Чжу-фэн (ред.). Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1990. 1528 с. 漢語大詞典。12冊。冊5。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1990。1528頁。
9. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 3 / Ло Чжу-фэн (ред.). Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1989. 1662 с. 漢語大詞典。12冊。冊3。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1989。1662頁。
10. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 8. / Ло Чжу-фэн (ред.) Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1991. 1361 с. 漢語大詞典。12冊。冊8。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1991。1361頁。
11. Бань Гу. Хань шу (Книга [об эпохе] Хань). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1964. 4273 с. 班固。漢書。北京：中華書局，1964。4273頁。
12. Сы-ма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1999. 2545 с. 司馬遷。史記。北京：中華書局，1999。2545頁。
13. Рифтин Б.Л. Хоу-ту. // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. 869 с. С. 659.
14. Фань Е. Хоу Хань шу (Книга [об эпохе] Поздняя Хань). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1965. 3688 с. 範曄。後漢書。北京：中華書局，1965。3688頁。
15. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 7. / Ло Чжу-фэн (ред.). Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1991. 1554 с. 漢語大詞典。12冊。冊7。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1991。1554頁。
16. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 9. / Ло Чжу-фэн (ред.). Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1992. 1450 с. 漢語大詞典。12冊。冊9。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1992。1450頁。
17. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 4. / Ло Чжу-фэн (ред.). Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1989. 1387 с. 漢語大詞典。12冊。冊4。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1989。1387頁。

18. *Wechsler H. J. Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the legitimation of the T'ang dynasty.* New Haven and London: Yale University Press, 1985. 313 p.

19. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 2 / Ло Чжу-фэн (ред.) Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1988. 1662 с. 漢語大詞典。12冊。冊2。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1988。1662 頁。

20. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 12. / Ло Чжу-фэн 羅竹風 (ред.) Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1993. 1517 с. 漢語大詞典。12冊。冊12。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1993。1517 頁。

21. *Кроль Ю.В., Романовский Б.В.* Метрология // *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М.Л. Титаренко и др. 2009. 1055 с. С. 321–339.*

22. Ханьюй Да Цыдянь (Большой китайский словарь). В 12 томах. Том 10. / Ло Чжу-фэн (ред.) Шанхай: Ханьюй Да Цыдянь чубаньшэ, 1992. 1392 с. 漢語大詞典。12冊。冊10。/ 羅竹風 (主編)。上海：漢語大辭典出版社，1992。1392 頁。

23. *Дун Гао.* Цюань Тан вэнь (Полное [собрание] прозы [эпохи] Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. 10368 с. 董浩。全唐文。北京：中華書局，1983。10368 頁。

24. *Ху Пин-шэн, Чэнь Мэй-лань (ред.).* Ли цзи. Сяо цзин (Записи о ритуалах. Канон сыновней почтительности). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. 281 с. 胡平生, 陈美兰 (主編)。禮記。孝經。北京：中華書局，2012。281 頁。

25. Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цз. 1–8 / Введение, перевод с китайского и комментарий В.М. Рыбакова. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1999. 384 с.

Женщины-генералы в китайской армии



Женщины-воительницы издавна известны в Китае и пользуются значительным уважением и авторитетом в китайском обществе. Это находит отражение как в исторических сюжетах далекого прошлого, так и мифологии Китая.

Первая в истории

Традиционно считается, что первой женщиной-генералом в Китае была Фу Хао 婦好 — одна из жен правителя-вана древнего протогосударства Шан 商朝 по имени У-дин 武丁 (1238–1180 г. до н.э.). С детства она занималась военной подготовкой, была красива и умна и, став супругой шанского вана, проявила множество талантов, включая полководческий.

По свидетельству исторических памятников (надписях на гадательных костях «цзягувэнь»), Фу Хао по поручению У-дина во главе войск победоносно участвовала во многих военных походах против соседних племен, расширяя пределы территории Шан, и умело отбивала набеги на свою страну от враждебных армий кочевых племен.

В 1976 г. в ходе археологических раскопок в районе Аньян (пров. Хэнань) 河南安陽(陽)市 была найдена гробница воительницы Фу Хао, ушедшей из жизни в возрасте 33 лет¹. В усыпальнице было обнаружено множество цен-

¹ Приоритет в обнаружении места захоронения Фу Хао принадлежит руководителю раскопок Чжэн Чжэнь-сян, которая 16 мая 1976 г. совершила научный подвиг. За это открытие она получила почетное звание — женщина-археолог первого поколения Нового Китая.

ных артефактов, в том числе различное оружие (мечи, копья, ножи, наконечники стрел), которые позволили расширить знания о личности Фу Хао. Как отмечают исследователи, хотя на первом месте у нее было воинское снаряжение (в гробнице нашли два бронзовых топора длиной 39,5 см, шириной лезвия 38,5 см и весом 9 кг), а не «красная одежда», однако при этом она оставалась женщиной и носила разнообразные украшения (в усыпальнице оказалось свыше 420 изделий из нефрита, заколки, броши и др.) [1].

Некоторые авторы сомневаются, как многотысячное войско воинов-мужчин могло подчиняться военачальнику-женщине. Исследователи полагают, что она не только в совершенстве овладела воинским искусством, была смелым и мужественным человеком, но и обладала сакральным умением церемониального гадания, ритуалами общения с душами ушедших предков, духами и демонами, что предавало ей особые властные полномочия и вызывало поклонение окружающих. Кроме того, ее супруг, правитель-ван У-дин, вручил ей символ военной власти — бронзовый топор «Юэ» (青銅戣(鉞)).

Дополнительную известность китайской женщине-генералу на Западе принесла книга Барбары Беннетт Петерсон «Известные женщины Китая: от эпохи Шан до начала двадцатого века». Повествование в ней начинается с рассказа о Фу Хао [2].

Следует отметить, что Фу Хао была не единственной женщиной-воительницей того времени. Так, после ее кончины у ее супруга У-дина появилась еще одна наложница Фу Цзин 婦姁, которая отличалась смелостью и знанием военного дела. Она также имела множество талантов и стала умелым полководцем, участвуя в десятках военных походах и сражениях. На костяных письменах упоминается свыше 100 женских имен, которые отличились в боевых действиях. Но все-таки считается, что у женщины-генерала Фу Хао заслуг значительно больше [2].

Память о первой женщине-полководце увековечена в мемориальном комплексе, построенном на месте найденной усыпальницы в Иньсюе 殷墟 в пределах г. Аньян (пров. Хэнань), открытом для посещения в 1999 г. (Рис. 1) Весь археологический объект занесен в 2006 г. в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.



Рис. 1. Фу Хао — первый генерал

О женщине-генерале Фу Хао созданы кинофильмы и спектакли, проводятся выставки артефактов из ее усыпальницы, появляются новые историко-археологические исследования. Тем не менее, как справедливо отмечает А. Чагадаев, в ее жизненной судьбе остается немало неясного и противоречивого, как и во всей достаточно мифологизированной истории Древнего Китая [3].

Храбрая девушка-воин Му-лань

События тех далеких лет, запечатленные в надписях на гадательных костях, скульптуре, археологических артефактах, со временем обрастали мифами и легендами, закреплялись в культурной памяти и традициях народа. Это наглядно видно в давней народной легенде о храброй девушке Хуа Му-лань 花木蘭.

Она появилась в V–VI вв. на севере Китая в виде народного предания, сюжет которого весьма прост: девушка Хуа Му-лань², узнав, что ее старого отца собираются послать на войну, решается стать воином вместо своего больного родителя. Поскольку тогда женщина не могла участвовать в военных действиях, то девушка выдает себя за мужчину. После многолетнего военного похода император решил отблагодарить отважного воина, но Му-лань отказывается от награды и просит отпустить ее домой к любимому отцу. Интересно выглядят последние строчки легенды о Хуа Му-лань, в которых, как считают, впервые в китайской литературе появились высказывания о гендерном равенстве:

Расчесываюсь у окна, румянюсь у зеркала.
Выхожу к своим боевым товарищам,
Все они поражены:
«Мы служили вместе двенадцать лет,
И даже не догадывались, что Му-лань не мужчина!»
Заяц скачет,
Прищурилась зайчиха,
А когда двое эти вместе,
Разве можно отличить зайца от зайчихи?
當窗理雲鬢，對鏡貼花黃。
出門看火伴，火伴皆驚忙：
同行十二年，不知木蘭是女郎。
雄兔腳撲朔，雌兔眼迷離；
雙兔傍地走，安能辨我是雄雌？
摘自《木蘭辭》

² Хуа — фамилия, значение «цветок», Му-лань — имя «магнолия»

Этот простой сюжет перерабатывался и интерпретировался много раз. В эпоху Мин (XIV–XVII вв.) драматург Сюй Вэй 徐渭 по мотивам легенды написал драматическую пьесу «Му-лань идет в армию вместо отца» (*Цы Му-лань ти фу цун цзюнь* 雌木蘭替父從軍). В сюжете появились эротические мотивы и объяснения, как девушке долгое время удавалось выдавать себя за мужчину. В 1939 г. в период антияпонской войны в Гонконге сняли кинофильм «Му-лань идет в армию» (*Му-лань цун цзюнь* 木蘭從軍), который должен был поднимать боевой дух китайского народа в борьбе с японскими захватчиками. В то же время это был первый художественный фильм, в котором актриса играла не традиционную роль хранительницы домашнего очага и семьи, а выступала в роли бесстрашного воина.

Во второй половине XX в. по легенде о Хуа Му-лань было снято несколько сериалов, где доминировали любовные сюжеты с комическими ситуациями. Популярность образа смелой китайской девушки стала расти, когда в 1976 г. вышла в свет книга «Женщина-воин: девичьи воспоминания в окружении духов», которую написала известная феминистка китайского происхождения М.Х. Кингстон. Автор ведет повествование от имени матери Му-лань и затрагивает проблемы женского неравенства в обществе.

В 1998 и 2006 годах были выпущены мультфильмы «Му-лан», созданные уже в западной культурной традиции (Рис. 2). Однако, не смотря на особенности интерпретации в разные периоды истории легенды о Му-лань, подчеркивает обозреватель Международного китайского радио, речь шла о бесстрашной девушке, которая сражалась наравне с мужчинами вместо своего больного отца [4].



Рис. 2. Му-лан, кадр из мультфильма



Рис. 3. Фучжоуская опера

В современном искусстве Китая продолжает звучать тема о женщинах-генералах, защитницах родины. Так, например, Театр фучжоуской оперы, в котором сочетаются традиционное китайское пение, пантомима, боевое искусство, акробатика и танцы, в 2023 г. привез на Чеховский фестиваль интересный спектакль (Рис. 3). Фрагменты пьесы ранее демонстрировались театром на гастролях во Франции, Малайзии, Сингапуре и Японии. Сюжет спектакля повествует о событиях войны между династийными княжествами Сун и Ся 宋夏朝 в XII в. В одно из сражений погибает полководец сунского войска Ян 楊. В эту опасную для родины минуту женщины семьи Яна становятся во главе войска и защищают свои земли от вторжения неприятеля [5].

Однако, одно дело в искусстве, мифах и легендах, а другое дело в реальной жизни. Понятно, что у войны, как говорится, не женское лицо. Воину, особенно в старые времена, была нужна физическая сила, чтобы применять тяжеловесное оружие (мечи, копья, булавы) и носить на себе походное снаряжение. Так что участие женщин в войнах не носило массового характера.

Мужество женщин в грозные годы

Иная ситуация начала складываться в Китае в 1920–1940-х годах, когда страну захлестнули многочисленные внутренние междоусобные войны и борьба с внешними врагами. Этот период характеризуется вовлечением в вооруженную борьбу не только мужского личного состава регулярных армейских формирований, но и широкие массы населения, включая женщин, которые вливались в ряды основных противоборствующих сил, как в войска КПК, включая партизанские отряды и подполье, так и в воинские формирования под контролем Гоминьдана.

Большой приток женщин в армию произошел в годы войны с Японией, особенно в 1937–1940 гг. Тогда войска КПК и Гоминьдана при поддержке СССР создали общий фронт борьбы с японской агрессией, и женщины пошли в армию и другие формирования сопротивления не столько из-за нехватки мужчин-воинов, а поскольку война по защите родины приобрела общенациональный характер.

При этом женщины проходили службу не только во вспомогательных подразделениях и тыловых службах (медицинской, интендантской), но и в боевых частях, выступая в роли связисток, разведчиц, партийно-политических работников, а порой простых бойцов.

Женщины мужественно проявили себя уже во время Великого похода китайской Красной армии в 1934–1936 гг. (Рис. 4). Среди них были жены известных красных командиров и женщины простого происхождения, крестьянки. Участник похода Хуа Ян-дин (псевдоним) писал, как достойно переносили трудности перехода по горной и пустынной местности супруга политкомиссара Чжоу Энь-лая 周恩來 Дэн Ин-чао 鄧穎超 и жена главкома Красной армии Чжу Дэ 朱德 Кай Кэ-цин 康克清, инструктор санитарной роты, окончившая к этому времени военную школу.

Жена политкомиссара Ли Фу-чуня 李富春 Цай Чао 蔡暢, ранее проживала и училась во Франции, находилась среди бойцов в военной форме с пистолетом на боку, и никто не мог усомниться, что она настоящий воин. В минуты отдыха ее часто просили спеть «Марсельезу». Бойцы не понимали французский язык, вспоминает Хуа Ян-дин, но одной красоты ее голоса и мотива песни было достаточно, чтобы воодушевить каждого. Так что эти и другие жены командиров были не «избалованными генеральшами» и переносили тяготы похода наравне с обычными бойцами [6].

Сколько всего было женщин среди участников Великого похода, точно не известно. По указанию командования был составлен список женщин, которые шли на первом этапе похода, чтобы в последующем их привлечь к массовой работе с женщинами. В нем оказалось поначалу 30 имен (из-за конспирации не обо всех женщинах можно было писать, некоторые действовали под псевдонимом). В список попали три категории участников: жены



Рис. 4. Женщины в Великом походе



Рис. 5. Женщина на войне

военных и политических руководителей ЦК КПК и органов центрального подчинения; работницы медицинского управления; сотрудницы партийно-политических органов [7].

Кроме того, в составе 4-го фронта Красной армии был особый женский полк, который в последующем преобразовали в отдельное соединение численностью 2500 чел. во главе с Чжан Цинь-цю (Рис. 5). Все женщины этого формирования были подстрижены наголо, носили военную форму и снаряжение. После перехода численность этого женского соединения в силу разных причин сократилась до 1000 чел. [8].

Чжан Цинь-цю — единственная женщина-комдив

О женщине-командире Чжан Цинь-цю 張琴鞞 (03.11.1904–22.04.1968) следует сказать особо. Она прожила яркую, но сложную жизнь, наполненную победами и поражениями, счастливыми и трагическими моментами.

Уроженка пров. Чжэцзян 浙江 Чжан Цинь-цю, по свидетельству очевидцев, была «маленькой красоткой». Так называли девушку во время ее учебы в Шанхайской женской школе «Айго» (*Шанхай Айго нью сяо* 上海愛國女校). Она имела не только тонкие черты лица и удивительную привлекательность, но и отличалась смелостью и решительностью. При этом она оставалась чуткой и отзывчивой девушкой. Под влиянием новых веяний она одной из первых в школе, в которой училась тысяча студенток, рассталась с косами, вызвав небывалый ажиотаж окружающих [9].

С юных лет Чжан Цинь-цю стала бороться за революционные идеалы китайского народа, участвуя в рабочем и женском движении. Увлеченная социалистическими идеями она сначала вступила в комсомол, а в 20-летнем возрасте стала членом Китайской компартии. В 1925 г. вместе со своим мужем Шэнь Цзэ-мином 潘澤民 и группой молодых китайцев была направлена в Москву на учебу в Университете им. Сунь Ят-сена. Там у них родилась дочь, названная русским именем Майя 馬婭. Вернувшись в 1930 г. в Китай, Чжан Цинь-цю самоотверженно работала на пропагандистском фронте, особенно удачно проявила себя в агитационной работе среди женщин. Благодаря ее усилиям было создано подразделение Красной армии, состоя-

щее исключительно из женщин, действия которого имели не только военный, но и большой пропагандистский эффект.

Чжан Цинь-цю участвовала в Великом походе в составе армейской группы западного направления, составленной из войск 4-го фронта Красной армии, занимая должность начальника политического управления этого войскового формирования, численностью 20 тыс. бойцов. В ходе тяжелых боев войска коммунистов были окружены и понесли большие потери. Чжан Цинь-цю с оставшимися командирами и воинами удалось уйти от преследования и соединиться с основными силами Красной армии (Рис. 6).



Рис. 6. Чжан Цинь-цю

После завершения Великого похода была проведена реорганизация частей Красной армии и руководящих органов КПК. В 1936 г. было создано Северо-Западное бюро ЦК КПК, в которое вошли 20 высших командиров Красной армии, включая будущих маршалов КНР Лю Бо-чэна 劉伯承, Хэ Луна 賀龍, Сюй Сян-цяня 徐嚮前. Среди них оказалась только одна женщина — Чжан Цинь-цю.

Свой педагогический талант Чжан Цинь-цю проявила, работая в Женском университете в Яньани 延安, где обучала студенток пропагандистской работе и военному делу.

Дальнейшие события в жизни этой женщины также были наполнены драматизмом. Она на несколько месяцев попала в плен к гоминьдановцам и сидела в застенках, откуда ее вызволил Чжоу Энь-лай. Затем она сопровождала его в Москву, куда его со сломанной ногой направили на лечение. После нападения Германии на Советский Союз ей долго не удавалось вернуться в Китай.

Непростой оказалась и ее личная жизнь. Она трижды вступала в брак. Единственная дочь Майя с младенчества находилась на воспитании в СССР в Ивановском интердоме. Второй ребенок умер при родах перед ее пленением гоминьдановцами. Больше детей она уже иметь не могла.

После образования КНР Чжан Цинь-цю направили на гражданскую работу. Около 20 лет она являлась заместителем министра текстильной промышленности КНР, оказавшейся первой женщиной в Китае во главе министерства. Входила в состав депутатов ВСНП трех созывов.



Рис. 7. Памятник Чжан Цинь-цю

К сожалению, жизнь такого заслуженного военного и политического деятеля Китая трагически оборвалась в годы «культурной революции». Она не смогла выдержать огульных обвинений в том, что она «полубольшевик» (большевик на 50%), преследований и покончила с собой [9, с. 202–203].

В 1976 г. Чжан Цинь-цю, как и многие другие безвинно репрессированные кадры партии и армии, была реабилитирована. 23 июня 1979 г. руководители КПК провели траурную церемонию, чтобы почтить память своего боевого товарища. На панихиде, проходившей под руководством заместителя председателя Военного совета ЦК КПК, министра обороны КНР Сюй Цянь-

няня, была дана высокая оценка деятельности Чжан Цинь-цю: «В трудные годы войны, в период социалистической революции и строительства Чжан Цинь-цю упорно и самоотверженно работала, внося свой вклад в дело коммунизма. Ее жизнь была отдана революции, борьбе и беззаветному служению народу» [10].

В 1986 г. в военном издательстве была издана книга «Из искры возгорится пламя» (*Син хо ляо юань* 星火燎原) с биографиями генералов НОАК. И среди них оказалась только одна женщина — Чжан Цинь-цю. В «Военной энциклопедии Китая» она также признается единственной женщиной-генералом Красной армии (Рис. 7). В одной из газет, приуроченной к 80-летию КПК, Чжан Цинь-цю называли «единственной женщиной — командиром дивизии Красной армии». Однако это неточно, отмечает китайский источник, так как она руководила отдельным женским полком, но в последствии стала начальником политуправления 4-го фронта Красной армии, что на много выше в китайской армейской иерархии, чем командир дивизии.

Женские отряды в борьбе с врагом

Кроме особ женского пола, входивших в армейские ряды Китайской Красной армии, а после ее реорганизации — 8-й Полевой армии и Новой 4-й армии, женщины массово привлекались в создаваемые по всему Китаю женские отряды самообороны, которые занимались материальным обеспечением воинских частей, ведущих борьбу против японских захватчиков

(Рис. 8). Они шили и чинили военную форму и обувь, укрывали материальные ценности от войск врага, несли караульную службу, уничтожали линии связи, расправлялись со шпионами и предателями родины.

Так, в пограничном районе Шаньганьнин 陝甘寧邊區 в 1938 г. общая численность участниц женских отрядов самообороны равнялась 46 тыс. чел. В 1940 г. в пограничных районах и пров. Шаньдун 山東, находившихся под контролем КПК, численность женщин в отрядах самообороны составила свыше 1,58 млн. чел. А за 8 лет войны с Японией в них участвовало 2,2 млн. женщин.

Вовлекали женщин в борьбу с японскими захватчиками и структуры Гоминьдана. Так, супруга Чан Кай-ши 蔣介石 Сун Мэй-лин 宋美齡 в 1937 г. лично обратилась с призывом к китайским женщинам вступать в ряды армии для борьбы с японской агрессией. В августе 1938 г. правительство Гоминьдана издало обращение к женщинам Китая о поступлении на военную службу для борьбы с внешним врагом. Эти призывы нашли большой отклик. В стране начали формироваться подразделения из представителей женского пола. Например, женский батальон в Гуаньси 廣西, который состоял в основном из студенток, получивших медицинскую подготовку. Он вошел в состав 5-й полевой армии. Действовали также боевой женский отряд Юньнани 雲南, женский партизанский отряд Чжэцзяна 浙江 и др.

Активно действовали женщины и в городском подполье. Так, например, в г. Далянь 大連 был организован «отряд поджогов» (*Канжи фанхо туань* 抗日放火團), который за период 1934–1940 г. только в этом городе устроил 50 пожаров, которые уничтожали японскую военную технику и материальные ресурсы врага. Отряд устраивал поджоги и в других городах, в том числе в Пекине 北京, Тяньцзине 天津, Таншане 唐山 и Циндао 青島 [11].

К сожалению, нет точной статистики, сколько женщин находилось на службе в китайских войсках в годы войны с Японией. Их численность варьировалась в разных армейских подразделениях в зависимости от выполняемых задач, неодинаковому местоположению и периоду времени, общей ситуации на фронте и в тылу. По неофициальным данным, в среднем числен-



Рис. 8. Отряды самообороны

ность женского персонала в армии составляла до 10%. Хотя этот показатель в разное время и в разных регионах имел значительные различия. Но все-таки это довольно большое представительство женского пола. Например, в период Северного похода Народно-революционной армии Гоминьдана, которая к 1927 г. насчитывала примерно 180 тыс. чел, было всего порядка двухсот женщин, из которых было создано два батальона.

После 1945 г. война на китайской земле не прекратилась. Продолжилось вооруженное противоборство между двумя основными политическим лагерями — КПК и Гоминьданом. В этой гражданской войне участвовало и немалое количество женщин. Хотя масштабы женского участия в армиях обеих сторон заметно сократилось [12].

Ли Чжэнь — первая в генеральских погонах

С образованием КНР в 1949 г. и окончанием в стране гражданской войны число женщин в армии стало заметно сокращаться. В 1952 г. в ходе реформирования НОАК было демобилизовано примерно 100 000 женщин военнослужащих. Многие из них были переведены на гражданскую работу, на которой они благодаря своему военному и политическому опыту, и, безусловно, своим личным качествам и преданности КПК заняли важные, в том числе руководящие должности. К тому времени в рядах армии оставалось примерно 10 000 женщин.

О количестве женщин на офицерских должностях можно судить по данным 1955 г., когда в армии была введена система воинских званий и новая форма одежды, разработанная с учетом советского послевоенного опыта. Так, из более 600 тыс. офицеров НОАК воинские звание получили всего 4666 женщин, из них 43 получили погоны старших офицеров (старший полковник, полковник, подполковник и майор) и 4622 — младших офицеров (старший лейтенант, лейтенант и младший лейтенант) [13].

В свою очередь военачальники мужчины были отмечены золотыми погонами и лампасами весьма щедро. 10 наиболее заслуженных полководцев получили воинское звание «маршал КНР», 10 военачальников — звание «генерал армии», 55 человек стали генерал-полковниками, 155 — генерал-лейтенантами и 802 — генерал-майорами [14].

Среди 1052 военнослужащих, получивших генеральские звания, оказалась всего одна женщина, отдавшая три десятка лет своей жизни борьбе за лучшую долю своего народа, в том числе и китайских женщин, в армейских рядах сражавшаяся против гоминьдановцев, японских захватчиков и американских войск в Корее. Имя первой женщины-генерала Нового Китая — Ли

Чжэнь 李貞. Ей тогда было 47 лет. (Средний возраст мужчин генерал-майоров составлял 43 года, генерал-полковников — 47,7 лет) [15, с. 38].

27 сентября 1955 г. в правительственной резиденции Чжуннаньхай 中南海 председатель КНР Мао Цзэ-дун 毛澤東 лично вручил своей землячке Ли Чжэнь (они оба родом из пров. Хунань) орден Освобождения I степени, а премьер КНР Чжоу Энь-лай — погоны генерал-майора (Рис. 9).

Судьба этой незаурядной и героической женщины заслуживает отдельного повествования. В рамках данной статьи можно отметить следующее: Ли Чжэнь родилась в феврале 1908 г. в пров. Хунань 湖南. Дань-мэй-цзы 旦妹子, так звали ее в детстве, была шестой дочкой в бедной крестьянской семье. Отец ее умер, когда ей было два годика. А в 6-летнем возрасте ее «отдали замуж» в семью местного врача, сын которого, т. е. «жених», был всего на 4 года старше «невесты». Тогда существовал такой обычай совершать ранние браки, исходя из материального положения семей, который становился реальностью, когда дети достигали примерно 16 лет.

Новая семья плохо относилась к молодой невестке, загружала домашней работой, всячески гнобила девочку. Дань-мэй-цзы даже пыталась покончить с собой из-за издевательств, бросившись в реку. Однако знакомство с участниками женского революционного движения, набравшего силу в округе, позволило ей уйти от домашней деспотии. Сначала она вступила в крестьянский союз, а в 19 лет — уже в КПК, взяв новое имя Ли Чжэнь (Ли — одна из популярных фамилий, а имя Чжэнь означает «целомудренная, добродетельная»).

Ли Чжэнь с головой окунулась в аграрное движение беднейшего крестьянства. Возглавила группу товарищей, которая собирала зерно для нужд революции, агитировала молодежь вступать в революционные отряды. Узнав, что гоминьдановские власти стали разыскивать молодую активистку, семья ее мужа сообщила матери Дань-мэй-цзы о разрыве брачных отношений с невесткой.

Через год Ли Чжэнь стала членом местного волостного комитета крестьянского союза и парткома КПК, возглавила солдатский комитет, а в ско-



Рис. 9. Мао Цзэ-дун вручает орден Ли Чжэнь

ром времени присоединилась вместе с группой товарищей к участникам восстания Осеннего урожая в Хунани, одним из руководителей которого был 33-летний Мао Цзэ-дун.

В 1929 г. отряд Ли Чжэнь попал в окружение противника и она вместе с группой смельчаков прыгнула с глубокого обрыва, чтобы не попасть в плен. Ей удалось выжить и продолжить борьбу. В то время она уже была второй раз замужем и находилась в положении. Но такие тяжелые нагрузки и испытания подорвали ее здоровье и привели к выкидышу будущего ребенка.

В начале 1930-х годов Ли Чжэнь возглавила Женский комитет пров. Хунань и Цзянси 江西 и стала политкомиссаром медицинского училища военного района. В это время в КПК шла внутрипартийная борьба между разными фракциями о путях и методах дальнейшей революционной борьбы. Ли Чжэнь пришлось пережить процесс чистки партийных рядов, в которой пострадал и ее второй муж Чжан Ци-лун 張啓龍. Чтобы не подставить свою жену под удар, он развелся с Ли Чжэнь [16].

Яркой страницей в судьбе Ли Чжэнь явилось участие в легендарном Великом походе Китайской Красной армии, который она совершила, находясь сначала в составе 6-й колонны в должности начальника организационного отдела политуправления, а затем — в составе 6-го корпуса под командованием Хэ Луна.

В походе она в третий раз выходит замуж за 31-летнего Гань Сы-ци 甘泗淇, своего давнего соратника по совместной борьбе в Хунани. Он тогда уехал на несколько лет в Москву на учебу в университет им. Сунь Ят-сена. Они симпатизировали друг другу, но Ли Чжэнь считала, что она, простая деревенская женщина, не пара образованному человеку, который, к тому же, занимал вышестоящий пост начальника политуправления 2-го фронта Красной армии. Их общие друзья убедили пару пожениться, и они в последующем оставались вместе до конца жизни, несмотря ни на какие трудности. (Во время похода Ли Чжэнь была беременна. Из-за нехватки питания и тяжелых нагрузок родила 7-месячного ребенка, которого не могла вскормить из-за отсутствия молока. Ребенок вскоре умер. Родители тяжело пережили это горе).

Оказавшись в особом районе в Яньнани, где размещалось руководство КПК, Ли Чжэнь возглавила Женский университет 8-й Полевой армии. Участвовала в создании новых войсковых формирований КПК в ходе реорганизации Красной армии для борьбы с японскими захватчиками в условиях объединения усилий КПК и Гоминьдана на базе единого фронта. С 1940 г. воевала с японцами, являясь начальником политотдела 120-й дивизии 8-й Полевой армии.

В годы гражданской войны 1946–1949 гг. Ли Чжэнь была секретарем политуправления военного округа в Шанси, затем на аналогичных должностях в формированиях более высокого уровня — политуправлении войск Северо-Западного района и в 1-й Полевой армии НОАК, которой командовал Пэн Дэ-хуай 彭德懷, ставший в последующем маршалом КНР и первым министром обороны КНР (кстати, тоже уроженец пров. Хунань).

После образования КНР в 1949 г. мирной жизни для Ли Чжэнь не наступило. Более года она вновь воевала, находясь в должности секретаря политуправления войск Китайских народных добровольцев (КНД), которые сражались с американскими и южнокорейскими войсками в Корейской войне 1950–1953 гг. Ее муж Гань Сы-ци тоже тогда воевал в Корее, являясь заместителем политкомиссара и начальником политуправления войск КНД [17].

После возвращения в Китай Ли Чжэнь продолжила военную службу на должности начальника управления кадров политуправления войск противовоздушной обороны НОАК. Завершила свою военную карьеру на посту заместителя прокурора Военной прокуратуры НОАК, получив, как отмечалось выше, воинское звание «генерал-майор», первой из женщин в Новом Китае. Кстати тогда, в 1955 г., ее муж 51-летний Гань Сы-ци получил звание «генерал-полковник», занимая должность заместителя начальника Главного политического управления НОАК³.

Супружеская чета Гань Сы-ци и Ли Чжэнь после службы в армии жила достаточно скромно, в небольшом простом доме за городом. Супруги отчисляли средства из своей зарплаты и пенсии на содержание более 20 детей-сирот и ребят, требующих поддержки. В 1964 г. Ли Чжэнь осталась одна, муж умер от сердечной болезни в возрасте 61 года. Высокие руководители не раз предлагали ей переехать в благоустроенную квартиру в городе, но она всегда отказывалась, считая себя рядовым членом партии, хотя фактически имела высокий армейский ранг на уровне заместителя политкомиссара большого военного округа.

В повседневной жизни Ли Чжэнь носила свою старую военную форму образца 1950–1960-х годов. После ее кончины 11 марта 1990 г. (ей было 82 г.) осталось невеликое наследство: четыре старых стула из ротанга, походный саквояж 1940-х годов и старый холодильник марки «Сюэхуа» 雪花. Кроме того, остались некоторые накопления: 11 тыс. юаней на вкладе и облига-

³ В конце 1950-х годов Гань Сы-ци попал в опалу. Видимо, как близкий сослуживец маршала Пэн Дэ-хуая, который осмелился в 1959 г. критиковать Мао Цзэ-дуна за авантюристическую политику «большого скачка». Маршал Линь Бяо 林彪, сменивший на посту министра обороны уволенного Пэн Дэ-хуая, называл Гань Сы-ци «правым элементом».

ции государственного займа на сумму 2500 юаней. Два маленьких золотых слитка, хранившихся в семье с военной поры, были по завещанию поделены: один — для развития образования на своей родине и родине мужа, второй — детскому фонду им. Дэн Ин-чао и на нужды Компартии [18].

Стать генералом шансы малы

В прежние времена было не принято обсуждать, почему в 1955 г. только одной воевавшей женщине было присвоено генеральское звание. Некоторые современные авторы полагают, что такое положение сложилось по нескольким причинам.

Во-первых, женщины не занимали высоких командных постов в армии. В силу физического превосходства воины-мужчины всегда были главными действующими лицами на войне. Их награждали, повышали в должности и воинском звании за конкретные военные подвиги. А женщин на передовой было немного и оснований для продвижения по службе было мало. Соответственно и шансы у женщин-военнослужащих получить в 1955 г. генеральское звание были ничтожны.

Во-вторых, большинство женщин, находившихся в армии, служили в тыловых службах на должностях медработников, интендантов, сотрудников партполитаппарата. А некоторые женщины были вовсе домохозяйками при своих мужьях, как правило, командирах и военачальниках. Конечно, в армии были и женщины-воины, сражавшиеся на передовой, совершавшие воинские подвиги. Но число их было невелико.

В-третьих, влияние советского военного опыта, который был взят за основу при реформировании НОАК, в том числе и в разработке системы присвоения воинских званий. В то послевоенное время в Советской армии уже было мало женщин в погонах, и в целом началось массовое сокращение личного состава вооруженных сил СССР. В Китае тоже значительное количество женщин-военнослужащих было направлено на гражданскую работу, чаще всего в родные края. Поэтому и Чжан Цин-цю, имевшая большие военные заслуги на высоких должностях, не получила генеральское звание, хотя ряд военачальников, ставших генерал-полковниками и генерал-майорами в 1955 г., в свою бытность были подчиненными этой женщины и обращались к ней со словами «товарищ командир» [19].

Система воинских званий в НОАК просуществовала 10 лет и была отменена в мае 1965 г. под предлогом ее «несовместимости со славными традициями китайской армии» и необходимостью «революционизации» отношений между командирами и бойцами НОАК. Была также отменена существо-

вавшая военная форма одежды с 70-ю видами погон, фактически скопированная с советских моделей. При этом заметим, что специальной военной формы одежды для женщин-военнослужащих, как и ранее, не предусматривалось. Из знаков отличия остались только эмблема НОАК на головном уборе и красные петлицы на воротнике.

За десять лет с 1955 г. в НОАК еще четыре раза прошли кампании по присвоению воинских званий. В 1964 г. число генералов увеличилось до 1614 человек, что составило 2,1% от общего количества офицерского состава НОАК. В 1955 г. доля генералитета была ниже — 1,6%⁴ [20].

В этот период воинские звания старших офицеров также получили 76 женщин-военнослужащих, но генеральские звания им не достались. Зато у немалого количества из них мужья уже носили погоны с большими звездами. По некоторым подсчетам, среди супругов этих женщин было 4 маршала, 3 генерала армии, 7 генерал-полковников, 9 генерал-лейтенантов и более 20 генерал-майоров [21].

Попытки Цзян Цин и Е Цюнь опереться на армию

Говоря о периоде «культурной революции» (1966–1976 гг.) следует упомянуть еще двух заметных женских персонажа, которые сыграли заметную, хотя и негативную роль в жизни вооруженных сил и их высшего командно-политического состава. Это супруга председателя Мао Цзэ-дуна Цзян Цин 江青 (1914–1991) и супруга министра обороны КНР Линь Бяо — Е Цюнь 葉群 (1917–1971) (Рис. 10).

Цзян Цин не занимала каких-либо военных должностей, если не считать, что с августа 1938 г. работала некоторое время секретарем — архивариусом Военного совета ЦК КПК в Яньани [22]. Руководство КПК дало Мао Цзэ-дуну разрешение на брак с бывшей актрисой с условием, что Цзян Цин не будет заниматься политической деятельностью. Долгие годы она не фигурировала на политическом небосклоне. Ситуация изменилась во второй половине 1960-х годов, когда Мао Цзэ-дун задумал в стране провести т.н. «великую пролетарскую культурную революцию». При этом Мао делал ставку на армию, контроль над которой давал возможность достичь поставленных целей.

В этих условиях Цзян Цин наконец дождалась своего выхода на политическую сцену, став активным проводником курса Мао Цзэ-дуна на развертывание «культурной революции» и установление в стране диктатуры его

⁴ Для сравнения, доля генералов того периода в армии США равнялась 4%, а в СССР — 6%.



Рис. 10. Цзян Цин,
Е Цюнь, Линь Бяо

личной власти. При этом, видимо, у нее был и личный расчет с учетом преклонного возраста супруга стать после его ухода в мир иной «красной императрицей».

Ее амбиции начали проявляться, когда Цзян Цин по указанию Мао Цзэ-дуна в феврале 1966 г. выступила на совещании по вопросам работы в области культуры и искусства в НОАК, заявляя, что армия должна играть важную роль в «культурной революции». Это предложение было разослано в войска, минуя установленный в армии порядок. В августе 1966 г. она назначается советником Всеармейской группы по делам культурной революции (*Цюаньцзюнь вэньгэ сяоцзу* 全軍文革小組). В последующем представители Генерального штаба НОАК так охарактеризовали ее деятельность того периода: «Цзян Цин проводила “черную линию”, заявляя, что “не слушать Мао, значит не служить партии”, пыталась захватить руководство в армии, уничтожить командование НОАК, сместить многих военачальников и заменить их своими людьми».

На IX съезде КПК она стала членом политбюро ЦК КПК и сидела в президиуме съезда в военной форме, демонстрируя свою принадлежность к армии. Стремясь укрепить свои позиции в армии после устранения маршала Линь Бяо в 1971 г., Цзян Цин сумела продвинуть на влиятельный пост начальника Главного политического управления НОАК своего сторонника Чжан Чунь-цяо 張春橋. Не добившись поддержки у командования армии, она стала делать ставку на народное ополчение, особенно в Шанхае, пытаясь использовать его в борьбе за власть, заявляя, что «армия не так хороша, как минбин», «армия не надежна».

Но все попытки Цзян Цин и ее сторонников потерпели крах, и, спустя месяц после смерти Мао Цзэ-дуна она в составе т.н. «банды четырех» была арестована и попала под суд [20, с. 55, 68, 71].

Жена маршала Линь Бяо Е Цюнь на фоне Цзян Цин выглядела скромнее и не претендовала на верховную власть. Она в своей жизни по сравнению с Цзян Цин была теснее связана с армией, но главной задачей считала не личный успех, а поддержку супруга.

В молодости она участвовала в молодежном движении и в антияпонских демонстрациях. В 1938 г. вступила в КПК и оказалась в особом районе Яньань. В 1943 г. 26-летняя Е Цюнь вышла замуж за известного в то время военачальника войск КПК Линь Бяо, для которого это был третий

брак. Значительную часть своей службы она провела в ближнем окружении мужа. В годы гражданской войны 1946–1949 гг. Линь Бяо возглавлял Объединенную армию Северо-Востока Китая и 4-ю Полевую армию НОАК. Е Цюнь находилась в штабе на должностях штабного офицера, секретаря и переводчика. После образования КНР она возглавляла канцелярию маршала Линь Бяо, который стал в 1959 г. министром обороны КНР. В 1955 г. Е Цюнь получила воинское звание «подполковник», а в 1960 г. стала полковником. В 1965 г. в сложной ситуации внутрипартийной борьбы в руководстве КПК она помогла супругу удалить своего конкурента — начальника Генерального штаба НОАК маршала Ло Жуй-цина 羅瑞卿.

В годы «культурной революции» положение Е Цюнь в армии и в руководстве КПК сильно возросло, прежде всего, благодаря мужу, который считался преемником Мао Цзэ-дун. Е Цюнь была назначена сначала членом, а затем заместителем руководителя Всеармейской группы по делам культурной революции, сохраняя за собой должность начальника канцелярии Линь Бяо и работника канцелярии Военного совета ЦК КПК. На IX съезде КПК она стала членом политбюро ЦК КПК, как и Цзян Цин сидела в президиуме съезда в военной форме.

Однако судьба этой женщины также окончилась трагично. В результате схватки за верховную власть в армии и стране, в которой тогда победил Мао Цзэ-дун, Линь Бяо вместе с женой, сыном и несколькими сподвижниками пытался улететь из Китая, но самолет 13 сентября 1971 г. при загадочных обстоятельствах разбился в Монголии в районе Ундэрхана 蒙古的溫都爾汗 [Там же, с. 64–65].

Так что в истории НОАК о Цзян Цин и Е Цюнь остались только горестные воспоминания.

Сразу пять генералов-женщин

33 года в Народно-освободительной армии Китая отсутствовала система воинских званий, не было ни офицеров, ни генералов, а только бойцы и командиры, а на форме одежды отсутствовали погоны.

В 1985 г. Дэн Сяо-пином 鄧小平 была инициирована военная реформа, которая предусматривала не только сокращение НОАК на 1 млн. человек, но и модернизацию всей системы национальной обороны, которая включала работу по улучшению качественного состава армии, особенно кадрового состава. Важным шагом на этом пути стало принятие Положения о воинских званиях офицеров (01.07.1988) и Положения о воинских званиях рядового и сержантского состава (23.09.1988). В соответствии с этими положени-

ями новые воинские звания получили 600 тыс. офицеров НОАК, в том числе 1400 генералов [23].

Важной особенностью этого нововведения стало появление среди китайского генералитета сразу 5 женщин-генералов. Казалось бы, их стало в 5 раз больше в общем числе генералов по сравнению с 1955 г., когда среди них оказалась всего одна женщина. Однако фактически в 1988 г. их доля среди всех генералов по сравнению с 1955 г. сократилась с 0,95% до 0,35%. А средний возраст увеличился с 47 до 56,8 лет.

Звание генерал-майоров в 1988 г. получили Не Ли 聶力, Ли Си-кай 李希楷, У Сяо-хэн 吳曉恆, Ху Фэй-пэй 翯斐珮 и Ляо Вэнь-хай 廖文海 [24].



Рис. 11. Генерал-лейтенант Не Ли

Наиболее заметной среди них личностью была Не Ли 聶力 (Рис. 11). На первый взгляд может показаться, что она получила генеральские погоны, благодаря своим известным родителям: папа — маршал КНР Не Жун-чжэнь 聶榮臻, мама — Чжан Жуй-хуа 張瑞華, активная участница революционной борьбы, занимавшая важные посты в ЦК КПК и Всекитайской федерации женщин. Кроме того, муж Не Ли Дин Хэн-гао 丁衡高 также был генералом, служил в руководстве Комитета оборонной науки, техники и оборонной промышленности (КОНТОП) КНР.

На самом деле жизнь Не Ли (Не — фамильный иероглиф, Ли — имя, имеет значение «сила, сильная») с детства была непростой и в жизни она добилась многого, в том числе генеральских погон, благодаря упорному труду, целеустремленности и высоким личным профессиональным и моральным качествам.

Не Ли родилась в Шанхае в 1930 г. Маленькой девочкой попала вместе со своей матерью-революционеркой, арестованной гоминьдановцами, в тюрьму. Спустя два года им удалось освободиться, и чтобы избежать дальнейших преследований, девочку отправили в сельскую местность. В 14 лет Не Ли стала работать на хлопчатобумажной фабрике, и только в 15 лет пошла учиться в первый класс, оказавшись в районе, который контролировали власти КПК [25].

В период 1955–1960 гг. она училась в Ленинградском институте точной механики и оптики на факультете автоматики управления. Там она и познакомилась со своим будущим мужем Дин Хэн-гао, младшим ее на один год, который в 1961 г. защитил кандидатскую диссертацию в этом ленинград-

ском вузе⁵. По воспоминаниям очевидцев, это не был брак по расчету. Молодые сыграли очень скромную свадьбу в Гуанчжоу 廣州 и добивались всего в жизни постепенно, преодолевая трудности вместе, не полагаясь на связи родителей [26].

Вернувшись в 1960 г. в Китай, Не Ли начала свою трудовую деятельность с низов, пройдя все ступени инженерной иерархической лестницы. Сначала она работала техником, находясь на военной службе в конструкторском отделе 5-й академии Министерства оборонной промышленности. Через пять лет Не Ли возглавила приборную лабораторию 13-го НИИ 7-го министерства оборонной промышленности, занимавшегося разработкой ракетно-космической техники. В первой половине 1970-х гг. она работала по тематике, связанной со средствами береговой обороны в научно-техническом подразделении ВМС НОАК. В период 1974–1978 гг. Не Ли стала начальником канцелярии руководящей рабочей группы при Госсовете КНР и Военном совете ЦК КПК по проектам «09» (разработка атомной подводной лодки) и «718» (разработка первого судна будущего космического флота «Юаньван-1» для слежения за спутниками и межконтинентальными ракетами). Затем Не Ли была переведена в КОНТОП КНР, пройдя там служебный путь от начальника управления до заместителя председателя (1988–1993 гг.) этого важного руководящего органа оборонной промышленности. В 1993 г. Не Ли получила очередное воинское звание, став единственной в Китае женщиной генерал-лейтенантом. Кроме военных должностей, Не Ли занимала по совместительству пост заместителя председателя Всекитайской федерации женщин (6-го и 7-го созывов) и была депутатом ВСНП (7-го и 8-го созывов) [26].

Три из пятерки генерал-майоров женщин 1988 г. имели схожие биографии военных медицинских руководителей. Ли Си-кай 李希楷 (1932 г.р.) в 18 лет поступила в медицинский институт Центрального Китая, который был преобразован в 6-й Военно-медицинский университет. Работала в 7-м Военно-медицинском университете, который в 1975 г. был преобразован на базе объединения 6-го и 7-го университетов в 3-й Военно-медицинский университет НОАК (г. Чунцин 重慶). Прошла все ступени медицинской карьеры: была ассистентом, преподавателем, врачом, заведующей отделением. В 1983 г. стала начальником госпиталя, а в 1986 г. — заместителем начальника 3-го Военно-медицинского университета НОАК. Благодаря умелому руководству Ли Си-кай, вуз неоднократно отмечался командованием НОАК

⁵ Хэн-гао Дин // Вестник МГТУ им. Н.Э.Баумана. URL: <https://vestnikprib.bmstu.ru/authors/518.html>

как лучшее военное учебное заведения медицинского профиля. В 1991 г. на Всеармейском конкурсе медучреждений получил кубок им. Бэтьюна.

У Сян-хэ 吳曉恆 (1932 г.р.) окончила Харбинский военно-медицинский институт. Работала в различных медицинских учреждениях НОАК. В 1983 г. стала заместителем начальника 1-го военно-медицинского университета в Гуанчжоу.

Ляо Вэнь-хай 廖文海 (1932 г.р.) в 1956 г. окончила 7-й военно-медицинский институт, став врачом по внутренним болезням. С 1964 г. работала в Центральном военном госпитале НОАК в Пекине, став в 1983 г. заместителем начальника, а в 1989 г. — начальником этого ведущего лечебного медучреждения НОАК [24].

Необычна биография пятого «женского генерала». Ху Фэй-пэй 鬍斐珮 родилась 28 декабря 1930 г. в г. Колумбия США, где ее родители находились на учебе. В 4-летнем возрасте приехала с родителями в Китай. Поначалу жизнь семьи в Шанхае протекала благополучно. Отец, профессор с иностранным образованием, был материально обеспеченным человеком. Школьница Ху в первом классе проявила большие способности и была сразу переведена в третий класс. Однако развязанная в 1937 г. Японией война заставила семейство бежать из Шанхая и укрываться в сельской местности вплоть до окончания военных действий в 1945 г.

Находясь вне городской цивилизации, девочка Фэй-пэй познала тяжелую жизнь простых крестьян, увидела, какие горести принесли китайскому народу японские захватчики. Она решила, что дело образования поможет спасти ее родину и захотела стать как ее отец профессором университета.

В 1947 г. Ху Фэй-пэй поступила в Фуданьский университет в Шанхае. В период учебы у нее выросло идейно-политическое сознание. Она стала участвовать в студенческом движении, вступила на путь революционной борьбы. В июле 1949 г., еще до образования КНР, по указанию партии она поступила на курсы иностранных языков т.н. Рабочего университета (под этим именем скрывалось учебное подразделение Военного совета ЦК КПК), где прошла путь от студентки-слушателя до преподавателя. С 1957 г. Ху Фэй-пэй продолжила преподавание английского языка в специальном отделе иностранных языков НОАК. В возрасте 30 лет возглавила кафедру английского языка, которой руководила 23 года. В 1969 г. это учебное заведение переехало в г. Лоян 洛陽 и стало известно как Военный институт иностранных языков НОАК, Ху Фэй-пэй проработала там до 1992 г. [27].

За долгие годы педагогической работы она подготовила большой отряд военных переводчиков и специалистов со знанием английского языка.

Ху Фэй-пэй автор многих учебников, по которым училось не одно поколение военнослужащих НОАК, в том числе женщин. Можно по этому поводу применить известное выражение с похвалой работы учителя: «Ученики и воспитанники рассеяны по всем уголкам Поднебесной» (*тао ли мань тянь ся* 桃李滿天下, буквально — «персики и сливы наполняют Поднебесную»).

В 1988 г. председатель Центрального военного совета КНР Дэн Сяо-пин лично прочитал указ о присвоении воинского звания генерал-майор Ху Фэй-пэй, которая стала первым в Китае профессором английского языка в генеральском звании.

Отряд женщин в генеральских погонах пополняется

После 1988 г. появление в армии женщин-генералов продолжилось, хотя и в небольших количествах, в основном по 1-3 чел. в год (исключением является 2010 г., когда генеральское звание получили 7 женщин-военнослужащих) [28].

Начиная с 1985 г., китайское руководство неоднократно сокращало численность личного состава вооруженных сил. По инициативе Дэн Сяо-пина, 4-х миллионная армия сначала уменьшилась до 3 млн. чел., затем — до 2,5 млн., а в 2005 г. — до 2,3 млн. военнослужащих [29]. Под сокращение, прежде всего, попадали не боевые части, а вспомогательные и наименее важные элементы вооруженных сил. Несмотря на такую масштабную демобилизацию и наличие громадного призывного контингента мужчин, женщины-военнослужащие сохранили свое место в армейских рядах.

По данным газеты «Жэньминь жибао» (09.03.1989), в войсках на различных должностях находилось около 400 тыс. женщин, в том числе 140 тыс. в качестве офицеров, сержантов и гражданских служащих НОАК. Имеется даже несколько женщин в генеральском звании, — отмечала газета [30].

Правда, «генеральского звездopaда» у женщин никогда не было. Обычно ежегодно звание «генерал-майор» получали единицы женщин-военнослужащих. Открытых данных на этот счет нет, но по некоторым подсчетам, в период с 1989 по 2004 гг. примерно три десятка женщин стали генералами, а с 2005 по 2017 гг. — более 20 [31].

При этом следует иметь в виду, что часть военнослужащих, в том числе и женщин-генералов, служивших в сфере административного управления, медицины, образования, научно-исследовательской работы, культуры и искусства, журналистики, печати, архивной работы, спорта и других нево-

енных специальностей, с 1988 г. переводились в категорию гражданских кадровых работников НОАК⁶.

Они не считались военными, но сохраняли практически все атрибуты, включая армейскую форму одежды с большой звездочкой в середине погона. Незнающие люди принимали, порой, таких людей в военной форме за генералов. И действительно, трудно было различить, в каком звании этот человек. Гражданские кадры НОАК разделялись на 9 разрядов. «Особый» и 1-й разряд имели лица категории командира дивизии и выше, что соответствовало воинскому званию «старший полковник» — «генерал-майор».

В период службы разрешался перевод из категории «военнослужащий» в категорию «гражданский служащий НОАК» и обратно. Например, должность «главный инженер» военного формирования или крупного военного объекта (базы) относилась к «гражданской», но фактически являлась «генеральской». Подчиненные относились к такому должностному лицу, как к генералу. На таких должностях находились также некоторые женщины-военнослужащие и их принято считать генералами.



Рис. 12. Выступление на концерте
Пэн Ли-юань

Например, главный инженер военноморской базы Хулудао 葫蘆島 Хо Лин Хо Лин 霍玲, начальник киностудии НОАК Ван Сяо-тан 王晓棠, начальник управления культуры и спорта, волейбольный тренер Чэнь Чжао-ди 陳招娣. Стала гражданским служащим НОАК и Пэн Ли-юань 彭麗媛 (супруга Си Цзинь-пина 習近平) — начальник ансамбля песни и танца ГПУ НОАК (Рис. 12).

Естественно, что большая часть женщин-генералов является медицинскими работниками. Так, среди генералов, получивших звание в 1988 г., их доля составляла

⁶ В 1999 г. были уточнены права и обязанности гражданских кадровых работников НОАК. По правовому статусу они считались частью армейских служащих, которые не должны участвовать в войне и боевых действиях, а оказывают содействие армии в выполнении ее задач. Они перестали называться «гражданскими кадровыми работниками НОАК», а получили наименование «гражданские служащие НОАК». Законодательство в этой области уточнялось в 2005 и 2017 гг. Гражданский персонал стал набираться на конкурсной основе за счет привлечения в армию наиболее подготовленных выпускников военных и гражданских вузов, лиц с учеными званиями и степенями, в том числе получивших образование за рубежом. В настоящее время действует положение, принятое Военным советом ЦВС КНР 01.01.2023 г.

60%. Однако в 1990-е — 2000-е гг. пропорция медицинских руководителей среди этой категории сократилась до 36%. Женщины-генералы медицинской специальности в разное время находились в руководстве Главного госпиталя НОАК (Ляо Вэнь-хай, 1989 г.; Ван Сяо-чжун 王曉鐘, 1997 г.; Ма Ван-лань 馬望蘭, 2006 г., Фань Ли 範利, 2008 г., Ян Жун-я 楊蓉婭, 2010), 1-го Военно-медицинского университета (У Сяо-хэн, 1983 г.), 3-го Военно-медицинского университета (Ли Си-кай, 1986), в научно-техническом комитете медицинского управления Главного управления тыла НОАК (Чао Фу-куань 晁福寰, 1994 г.), в 211 госпитале (Цзя Дань-бин 賈丹兵, 2002 г.); в Шэньянском главном военном госпитале (Хань Я-лин 韓雅玲, 2003 г.); в НИИ биоинженерии Военно-медицинской академии военных наук (Чэнь Вэй 陳微, 2020 г.).

Примерно 16-20% женщин-генералов служили на должностях технических специалистов в научно-исследовательских учреждениях и в войсках. Например, Чжу Фэн-жун 殊風蓉 — на базе ядерных испытаний Главного управления вооружения и военной техники (ГУВВТ) НОАК, 1997 г.; Цю Ай-цы 邱愛慈 — главный инженер НИИ ядерных исследований ГУВВТ НОАК, 1997 г.; Лю Чан-сю 劉長秀 — НИИ аэродинамики ГУВВТ НОАК; Би Сяо-пин 畢小平 — специалист по танковым двигателям, 2007 г.; Ли Сянь-юй 李賢玉 — главный инженер НИИ по разработке ракетной техники, 2015 г.; Цуй Юй-лин 崔玉玲 — главный инженер одного из управлений сухопутных войск Восточного оперативного командования, специалист в области химических наук, 2014 г.

Женщины также находились в руководстве некоторых высших военно-учебных заведений. Например, Ху Фэй-пэй — в Военном институте иностранных языков, 1983 г.; Чжао Чжи-вэнь 趙織雯 — в Военном институте международных отношений, 1990 г.; Чжун Юй-чжэн 玉徵 — в Институте химической защиты НОАК, 1993 г.; Лю Ми-цюнь 劉彌群 и Лю Сяо-лянь 劉曉蓮 — в Командной академии ВВС НОАК, 2001, 2004 гг.

Ряд высших должностей политработников замещались женщинами. Среди них были Пэн Ган 彭鋼 — начальник управления по проверке дисциплины Главного политического управления (ГПУ) НОАК; Дэн Сянь-цюнь 鄧先群 — начальник управления по работе с населением ГПУ НОАК, 1993 г.; Чжоу Вэй 週偉 — заместитель политкомиссара — начальник политуправления Войск вооруженной полиции, 2008 г.; Ян Ян 揚揚 — начальник политуправления Командного института тыла, 2010 г. и др.

Женщины в генеральских погонах занимали руководящие посты и в учреждениях культуры вооруженных сил. Так, Цяо Пэй-цзюань 喬珮娟 была политкомиссаром Института искусств НОАК, 1990 г.; Ван Сяо-тан — начальником военной киностудии «1 августа», 1993 г.; Хэ Цзе-шэн



Рис. 13. Лю Ми-цунь,
генерал-майор ВВС



Рис. 14. Юэ Си-цуй,
летчица-генерал



Рис. 15. Сюй Ли-ли,
вице-адмирал

賀捷生 и Шао Хуа 邵華 находились в руководстве управления энциклопедий Академии военных наук НОАК, 1993, 1996 гг.; Лю Минь 劉敏 — начальник факультета хореографии Института искусств НОАК, 2005 г. в 47 лет стала самым молодым генералом среди женщин в это время [28]. В 2012 г. Институт искусства НОАК возглавила Пэн Ли-юань [32].

Постепенно женщины-генералы стали появляться и в видах вооруженных сил. Так, первой в ВВС НОАК генеральское звание получила Лю Ми-цунь, став в 2001 г. заместителем начальника Командной академии ВВС НОАК (Рис. 13). Спустя два года в авиационной академии появился еще один генерал — Лю Сяо-лянь. В 2003 г. впервые генералом стала летчица Юэ Си-цуй 嶽喜翠 (Рис. 14). Она налетала свыше 6 тыс. часов, преодолела расстояния более 2 млн. км. В 2009 г. Чэн Сяо-цзянь 程曉健 стала первой женщиной во главе авиационной дивизии военно-транспортной авиации. В 2016 г. в возрасте 57 лет она получила генеральское звание. В 2019 г. Лю Вэнь-ли 劉文力 стала пятым в истории ВВС женщиной-генералом [33].

Первой женщиной-адмиралом в ВМС НОАК в 1998 г. стала 46-летняя Сюй Ли-ли 徐莉莉, которая к тому времени возглавляла Военно-политическое училище ВМС НОАК и была политкомиссаром Управления тыла ВМС. В 2010 г. она получила повышение, став заместителем начальника АВН НОАК с присвоением звания «вице-адмирал» (Рис. 15). В 2002 г. звание контр-адмирала получила заместитель командующего ВМБ Хулудао, главный инженер базы Хо Лин [34].

Приведенные сведения о женщинах-генералах свидетельствуют о том, что они служили и служат на самых разных участках и направлениях военного строительства, от медицины, науки, техники и культуры до командиров и политработников

крупных воинских коллективов, в том числе в войсках. Рост числа женщин в генеральских погонах в вооруженных силах и расширение их сферы деятельности в армии отражает способности женщин-военнослужащих наравне с мужчинами выполнять самые сложные задачи по модернизации НОАК и укреплению национальной обороны страны.

Среди новых претендентов на генеральские звания есть немало женщин-кандидатов. Среди них можно назвать первых женщин-космонавтов (тайконавтов) старших полковников ВВС Лю Ян 劉洋 (06.10.1978 г.р.) и Ван Я-пин 王亞平 (1980 г.р.), Они имеют почетное звание «Космонавт-герой», совершили несколько полетов в космос [35].

В военно-морском флоте тоже есть достойный кандидат в адмиралы. Это первый командир боевого корабля в ВМС Китая Вэй Хуэй-сяо 韋慧曉 (11.11.1977 г.р.). Она получила образование в двух гражданских и одном военном вузах. Очень одаренный человек, искала себя в разных отраслях мирной жизни. Но в 34 года направила стопы свои в военно-морской флот. Служила на авианосце «Ляонин», ракетных эсминцах «Чаньчунь», «Чжэнчжоу» на командных должностях командира штурманской боевой части, старшего помощника и и.о. командира корабля. В 2022 г. 45-летняя женщина стала командиром нового ракетного эскадренного миноносца «Шаосин» проекта 052D (L), бортовой номер 134 [36]. Не приходится сомневаться, что в наши дни в НОАК служит много будущих женщин-генералов.

В то же время понятно, что женщины-военнослужащие не живут в вакууме и не изолированы от проблем, которые существуют в армии и обществе. Одной из них является коррупция. С приходом к верховной власти Си Цзинь-пина борьба с коррупцией стала последовательней и строже. Проявив политическую волю, Си Цзинь-пин убрал с занимаемых постов многих коррупционеров высокого ранга, включая членов Политбюро ЦК КПК, заместителей председателя ЦВС КНР генерал-полковников Сюй Цай-хоу 徐纘厚, Го Бо-сюна 郭伯雄 и ряд других военачальников. За коррупцию, взяточничество, злоупотребление властью из армии были изгнаны и осуждены более сотни генералов [37]. Среди них оказалась и одна женщина-генерал. К сожалению, из песни слов не выкинешь.

Это генерал-майор Гао Сяо-янь 高小燕 (1957 г.р.). Выпускница 4-го Военно-медицинского университета в г. Сиань успешно строила свою карьеру в качестве политработника. Являлась политкомиссаром во многих военных госпиталях. Активно публиковала статьи в центральной и военной печати на идейно-политические темы. В 2012 г. 55-летняя Гао Сяо-янь была назначена на должность заместителя политкомиссара Университета инженерной информации НОАК и получила звание генерал-майора. Спустя

два года попала под расследование в связи с коррупционным делом вокруг строительства ряда объектов в 309-м военном госпитале, которым она ранее руководила. Следствие вскрыло факты коррупции, взяточничества, злоупотребления служебным положением и разложения [38]. По неофициальным данным, военный трибунал приговорил обвиняемую к 15-летнему заключению [39].

Путь к генеральским звездам

В публикациях на тему китайских женщин-генералов нередко обращается внимание на то, что среди них были дети или родственники высших руководителей КНР и военачальников НОАК. Действительно такое явление существует. Так, младшая сестра Дэн Сяо-пина Дэн Сянь-цзюнь (1935 г.р.) в 1993 г. получила звание генерала и возглавляла управление по работе с населением ГПУ НОАК. Ее муж Тан Цянь-мин 慄前明 в этом же году получил звание генерал-лейтенанта, занимая должность заместителя командующего «2-й артиллерии» (ракетными войсками).

Шао Хуа (1938 г.р.) вышла замуж за младшего сына Мао Цзэ-дуна Мао Ань-цина 毛岸青 и в 57 лет стала генералом, числясь на службе в Академии военных наук (АВН). Ее сын Мао Синь-юй 毛新宇, внук Мао Цзэ-дуна, в 39 лет тоже стал генералом, работая историком в АВН НОАК.

Стали генералами и дочери маршалов КНР: Не Жун-чжэня — Не Ли, Хэ Луна — Хэ Цзе-шэн и Лю Бо-чэна — Лю Ми-цзюнь⁷. Изучение их биографий говорит о том, что судьба их в детстве была трудной. Это видно, например, по истории генерал-лейтенанта Не Ли, о которой мы рассказывали выше. Дочери маршалов искренне стремились стать военными, видя перед собой

⁷ Мне по работе приходилось встречаться с Лю Ми-цзюнь и убедиться, как она самоотверженно и целеустремленно решает поставленные задачи. Дело было в мае 1993 г. Находясь в командировке, я участвовал в разгрузке техники в порту в районе Тяньцзиня. Дело было ночью, на пустынном причале уже никого не было, грузчики разошлись. И вдруг ко мне подходит женщина в рабочей одежде и просит договориться с командой российского судна, чтобы ей помогли разгрузить контейнеры с зенитными ракетами, доставленными в КНР. По контракту эту работу должна была выполнить китайская сторона. Но она не обладала соответствующей оснасткой. Узнав, что эта дочь маршала Лю Бо-чэна, я с энтузиазмом взялся за дело, хотя сам был уставшим и хотел спать. Удалось уговорить боцмана, который пошел навстречу и со своей командой выгрузил важный груз. Лю Минь-цзюнь тогда была старшим полковником, начальником отдела ПВО ВВС НОАК. В знак благодарности она подарила мне значок с изображением здания ВСНП, который я бережно храню. Тогда она проявила себя как инициативный и находчивый командир. Полагаю, что во всей своей службе она вела себя достойно и по праву заслужила генеральское звание.

пример родителей и много трудились, чтобы своей военной службой не позорить своих отцов.

Помогали ли сами военачальники карьерному росту своих детей и внуков? Конечно, само по себе революционное и боевое прошлое заслуженных военных подспудно оказывало поддержку армейской службе родных и близких. Но порой судьба родителей наоборот мешала, а то и приводила к краху надежд стать офицером, а тем более генералом. Так, случилось, например, с Ян Цзюнь-шэн 楊俊生, дочерью начальника Генерального штаба НОАК Ян Чэн-у 楊成武. Она в 1961 г. поступила учиться в Военно-инженерную академию в Харбине 哈爾濱, по окончании которой служила в ракетных войсках. В 1968 г. в разгар «культурной революции» ее отец попал в опалу и был снят со своего поста. Соответственно и его дочь была отстранена от военной службы, по существу была репрессирована. Только после реабилитации ее отца она тоже была реабилитирована. В 1983 г. вновь пошла на службу, но не в армию, а в войска вооруженной полиции (ВВП). Стойкая женщина выдержала испытания судьбы, и, пройдя многие ступени служебной лестницы, стала начальником управления военных перевозок и в 1996 г. стала первым генерал-майором в войсках вооруженной полиции [40].

Женщины-генералы китайской армии шли к своим большим звездам по-разному. Если перефразировать известное изречение из российского кинофильма «чтобы генеральшей стать, надо за лейтенанта замуж выйти, да помотаться за ним по гарнизонам лет двадцать», то многие женщины начинали свой военный путь даже не с лейтенанта, а с курсанта военного училища, а то и рядового бойца в 17-18 лет. Оканчивали средние и высшие училища, академии. Служили, «мотаясь по гарнизонам», в различных, в том числе и в отдаленных районах, в войсках, на полигонах, испытательных центрах, прежде чем попасть на службу в столицу или крупный город.

Но есть и другие карьеры. Например, часть женщин попадали на генеральские должности со стороны, достигнув значительных результатов в гражданской жизни. Например, известная актриса Ван Сяо-тан (04.01.1938 г.р.). Хотя она в 16 летнем возрасте начала работать в армейских театральные коллективах, но известность приобрела благодаря кино. Уже первый кинофильм «Загадочный попутчик», снятый в 1955 г., стал ее путевкой на большой экран. Однако в годы «культурной революции» она подвергалась несправедливой критике, терпела гонения. И только в 50-летнем возрасте приняла предложение возглавить киностудию «1 августа», которая в то время имела одни убытки и находилась в разрухе. Ван Сяо-тан за 10 лет упорного труда возродила творческий процесс военной киностудии и была удостоена мно-

гих наград, в том числе международных кинофестивалей. В 1993 г. Ван Сяо-тан заслуженно стала генерал-майором [41].

Кстати сказать, несмотря на почтенный возраст Ван Сяо-тан была поставлена на первое место в материале «Десять красавиц военного круга Китая», опубликованном в 2009 г. на сайте Russia.china.org.cn [42].

В этом плане схожа и трудная судьба у невестки Мао Цзэ-дуна Шао Хуа (1938 г.р.). Маленькой девочкой она вместе с родителями-революционерами оказалась в гоминьдановских застенках в Синьцзяне 新疆. Только в 8-летнем возрасте попала в Яньань, где смогла начать учебу. В годы гражданской войны (1946–1949) выступала в пропагандистских отрядах. В 1966 г. успела до вакханалии «культурной революции» окончить филфак Пекинского университета. Большую часть своей жизни она ухаживала за болеющим супругом Мао Аньцином, сыном Мао Цзэ-дуна. Ее отношения со свекром складывались неровно. Ее то приближали к «председателю Мао», то «удаляли от двора». Но числясь в Академии военных наук, она активно занималась литературным трудом. Шао Хуа автор многих книг, в том числе серии «Китай родил Мао Цзэ-дуна» в 27 томах объемом 6 млн. иероглифов, 7-серийного телефильма о Великом походе Китайской Красной армии. Кроме литературного труда, она проявила себя как большой фотомастер. Участник многих фотовыставок. К 105-летнему юбилею Мао Цзэ-дуна и 50-летию КНР издала фотоальбом «Моя Родина». По совокупности заслуг и получила в 1995 г. звание генерала [43].

Китайские женщины-генералы пользуются большим уважением и почтением в обществе. Их избирают в депутаты ВСНП и члены НПКСК, ЦК КПК. Они входят в руководящие органы Всекитайской федерации женщин. По завершении военной службы их не забывают, окружают вниманием и заботой. Ветераны активно участвуют в военно-патриотическом воспитании молодежи, частые гости различных торжественных мероприятий.

Женщины-военнослужащие нужны

В целом положительно оценивая роль женщин-военнослужащих в китайской армии, в некоторых публикациях и особенно в блогосфере высказывается мнение, что все-таки военная работа удел мужчин, а не женщин. Особенно как-то противоречиво, отмечается в комментариях, выглядит ситуация, когда женщины командуют мужчинами.

Но есть более объективные взгляды на место и роль женщин-военнослужащих в вооруженных силах. Если раньше, говорят отдельные авторы, женщин призывали в армию в военное время, так как не хватало мужского контингента, то в мирное время, особенно в последние годы ситуация изме-

нилась, женщин в армию берут мало, а в некоторых странах вообще существует запрет на призыв лиц женского пола.

Однако в современных условиях информационных и цифровых технологий, роботизации в военном деле характер войны быстро изменяется. Снижаются требования к физической силе военнослужащих, но возрастают потребности в людях с когнитивными способностями, с научно-техническими знаниями и сильной общеобразовательной подготовкой. Поэтому женщины с высокими личностными качествами и современным специальным образованием весьма востребованы в армии.

В исследовании Академии военных наук НОАК отмечается, что у женщин-военнослужащих имеются определенные преимущества по сравнению с воинами мужчинами. Женщины, обладая способностями к образному мышлению, хорошей памятью и наблюдательностью, могут успешнее управлять информационными системами вооружений. Женский характер более мягкий, что позволяет легче воздействовать на окружающих, способствует сплоченности воинского коллектива.

Аналитик АВН НОАК Чжао Сяо-чжо 趙小卓, выделяет такие важные черты женщин, которые положительно влияют на военную службу:

1. Военнослужащие-женщины более терпеливы, внимательны и сконцентрированы.

2. Они оказывают регулирующее воздействие на психологическое и эмоциональное состояние солдат-мужчин. Помогают предотвращать неадекватное поведение в экстремальных ситуациях.

3. Присутствие женщин в воинском коллективе повышает уровень вежливости, способствует поддержанию опрятного вида у военнослужащих. Создает дух здорового соперничества и вызывает энтузиазм при выполнении совместных задач [44].

Положительную роль играют женщины-военнослужащие при проведении миротворческих операций, особенно в работе с местным населением, женщинами и детьми. Китай с последние годы значительно расширил миротворческую деятельность за рубежом, посылая воинские контингенты, в которых находятся также женщины-военнослужащие.

Руководство Китая и командование НОАК делают многое, чтобы повысить авторитет военной службы, сделать ее привлекательней не только для мужчин, но и для женской части населения. Наглядно это проявилось в 2007 г., когда была принята новая форма одежды, отвечающая современным требованиям. Перемены во внешнем виде военнослужащих стали самыми масштабными в истории НОАК. Они коснулись 644 предметов обмундирования в парадной, повседневной и полевой формах, а также в знаках различия.

При этом впервые для военных мужчин и женщин была введена разная форма одежды. Для мужчин был принят силуэт «Т», а для женщин — силуэт «Х», подчеркивающие особенности фигуры. Особенно порадовало женщин в погонах то, что для них была введена обувь на небольшом каблучке, которая красиво сочеталась с форменной юбкой. Новые головные уборы дополнялись изящной небольшой кокардой, а женский китель имел приталенный силуэт [45].

Во всей своей красе женщины предстали на военном параде в честь 60-летия КНР 1 октября 2009 г. Пешая коробка в составе 378 военнослужащих-женщин, одетых в цвета трех видов вооруженных сил (зеленый, синий и белый), выглядела привлекательно. Элегантные шляпы с приплюснутыми полями по бокам, короткие юбки, черные туфли и белые носочки смотрелись нарядно и не контрастировали с серьезностью лиц «китайских амазонок». Их безупречный внешний вид и строевой шаг вызывал восхищение всех, кто наблюдал за прохождением женской парадной коробки [46, №8, с. 64].

На параде на площади Тяньаньмэнь 3 сентября 2015 г. в честь победы над Японией в составе роты почетного караула в последних трех рядах маршировали прекрасно подобранные по внешним данным и среднему (1,78 м.) росту 20-летние девушки, одетые в приталенную одежду и короткие юбки⁸ [46, № 9, с. 70].



Рис. 16. Два генерала на параде

На параде 1 октября 2019 г. в честь 70-й годовщины образования КНР сводный расчет из 352 женщин-военнослужащих впервые возглавили две женщины-генералы — командир авиационной дивизии Чэн Сяо-цзянь и политкомиссар базы Войск стратегической поддержки НОАК⁹ Тан Бин 唐冰 (Рис. 16). Участница этого парада из состава женской роты Чжао Ин 趙鷹 заявила журналистам: «В китай-

⁸ С этого дня рота почетного караула смешанного состава стала участвовать во всех торжественных мероприятиях в Китае, в том числе при встрече высоких иностранных гостей. Так было и при встрече президента России В.В. Путина во время его официального визита в КНР на площади у здания ВСНП 16 мая 2024 г.

⁹ 19 апреля 2024 г. Войска (Силы) стратегической поддержки НОАК преобразованы в Силы информационной поддержки, находящиеся в прямом подчинении ЦВС КНР. По словам Си Цзинь-пина, это «новая военная структура стратегического характера предназначена для координации развития и применения киберинформационных систем, для усиления интеграции боевых возможностей китайских вооруженных сил». (China Daily. 20-21.04.2024).

ской армии сейчас есть очень много женщин, в разных родах войск, на разных постах, для многих они являются примером»... «Все участницы парада демонстрируют силу и талант китайских женщин-военнослужащих», — отметила Чжао Ин [47].

Уверенная поступь китайских женщин-генералов, равно как и других женщин-военнослужащих НОАК, вселяет уверенность в том, что они, опираясь на славные традиции своих предшественниц, к 100-летию юбилею Народно-освободительной армии Китая в 2027 г. внесут свой вклад в выполнение задачи по превращению вооруженные силы страны в передовую армию мира.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Фу Хао. Полководец эпохи Шан (Фу Хао. Шан чао цзюньши туншуай) 婦好。商朝 軍事統帥). URL: https://baike.baidu.com/item/妇好/561489?fromModule=lemma_sense-layer#viewPageContent
2. Notabel Women of China: Shan Dynasty to the Early Twetienth Centure: by Barbara Bennett Peterson. New York, 2000. 402 p. URL: https://books.google.ru/books?id=kJ4ECwAAQBAJ&pg=PT6&hl=ru&source=gbs_selected_pages&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
3. Чагадаев А. Фу Хао: Первая в истории Китая // Магазета. 28.10.2019. URL: <https://magazeta.com/woman-general>
4. Хуа Му-лань — женщина воин и ее реальная история // Международное радио Китая. 08.01.2020. URL: <https://russian.cri.cn/life/lady/342/20200108/402995.html>
5. Женщины-генералы семьи Ян // Чеховский фестиваль 2023 г. URL : <https://chekhovfest.ru/festival/projects/performances/zhenshchiny-general-y-semi-yan/>
6. Хуа Ян Дин. Западный поход Китайской армии. М.: Госполитиздат, 1938. 80 с. URL: http://militera.lib.ru/memo/other/yan_din_hua/06.html
7. «Богиня» в Великом походе (Чан чжэн чжундэ «ньюшэнь»). 長徵中的“女神”//人民網. 19.08.2016. URL: https://www.cac.gov.cn/2016-08/19/c_1119421546.htm?from=singlemessage
8. Женщины не уступят мужчинам! Подсчитаем 30 женщин-солдат Красной Армии, участвовавших в Великом походе (Цзинго бу жан суймэй! Паньдянь 30 вэй цанцзяго чанчжэн дэ хунцзюнь нью чжаньши). 巾幗不讓須眉！槃點30位參加過長徵的紅軍女戰士 // SOHU.com. 11/11/2025. URL: https://www.sohu.com/a/40934800_114731
9. Наш родной интердом: Живая история китайских воспитанников Ивановского Интердома / Сост. Анатолий Ли (Ли Доли). М.; СПб: Свет, 2023. 803 с.
10. Чжан Цинь-цю. 張琴鞞. URL: https://baike.baidu.com/item/张琴秋/2367016?fr=ge_al
11. Чжан Гуан-сян. Советские и китайские женщины в антифашистской войне. URL: <https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/4737/2/uvmi4-2005-05.pdf>

12. Женщина-солдат антияпонской войны превзошла японцев. Когда она обнажила руки и показала врачу, он запаниковал. (Канчжань ньюбингэцзы гаогожибэньжэнь, кань бин ши лучу гэбо, ишэн цюэ хуанлэ шэнь). 抗戰女兵個子高過日本人，看病時露出胳膊，醫生卻慌了神. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1720010708365873882&wfr=spider&for=pc>

13. В 1952 г. в армии начали сокращать женщин-военнослужащих, 100 000 женщин-военнослужащих были уволены и лишь около 4 000 получили воинские звания. (1952 нянь цзюньдуйкайши сяоцзянь ньюбин шулян. 10 вань ньюбин бэй цайюань, цзинь 4000 юй жэнь бэй шоусянь). 1952年軍隊開始削減女兵數量，10萬女兵被裁員，僅4000餘人被授銜 //民族品牌促進網. 06.04.2021. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1696269627356106220&wfr=spider&for=pc> ; Семьдесят шесть самых молодых женщин получили звания генералов и старших офицеров в КНР. (Цишилю мин фанхуа сэдай дэ кай го нью цзян сяо). 七十六名芳華絕代的開國女將校//同城資訊網. 26.05.2020. URL: <http://www.cnmzppw.com/tv/20200526131444.html>

14. *Гао Ти-чао*. Словарь знаний современного офицера (Гао Ти-чао. Дандай цзюньгуань чжиши цыдянь). Сиань: Шэньси жэньминь цзяо юй чубаньшэ, 1989. 1108 с. 高體乾。當(當,當)代軍官知識詞典。西安：陝(陝)西人民教育出版社，1989。1108頁。

15. *Цао Хун*. Альбом воинских и полицейских званий (Цзюнь сянь цзин сянь туэ). Пекин: Го фан да сюэ чубаньшэ, 1989. 81 с. 曹宏。軍銜警銜圖集。北京：國防大學出版社，1998。81頁。

16. Ли Чжэнь 李貞. URL: [https://wikihre.ru/wiki/Li_Zhen_\(female_general\)](https://wikihre.ru/wiki/Li_Zhen_(female_general))

17. В 1955 г. председатель Мао собирался присвоить звание женщине, Чжоу Эньлай заранее дал знак Хоу Бо: Сфотографируйся! (1955 нянь, Мао чжуси яо вэй и мин ньюцзы шоу сянь, Чжоу Эньлай тиянь шии Хоу Бо). 1955年，毛主席要為一名女子授銜(銜)，週恩來提前示意侯波：拍下來！21.12.2023. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1785876376219059991&wfr=spider&for=pc>

18. *Чэнь Шэн*. Ли Чжэнь — первая женщина-генерал в народной армии (Чэнь Шэн. Жэньминь цзюньдуй ди и вэй нью цзянцзюнь Ли Чжэнь). 陳升.人民軍隊第一位女將軍李貞. 08.03.2023 URL: https://www.sohu.com/a/651145879_257321

19. Почему только одна женщина получила звание генерала в 1955 году? Что в ней такого выдающегося? (1955 нянь шоусянь, вэйхэ чжи ю и вэй нью цзяцзюнь, та ю хэ тучу дэ дифан?) 年授銜，為何只有一位女將軍，她有何突出的地方？. 24.04.2024. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1797209628648888989&wfr=spider&for=pc>

20. *Горбачев Б.Н.* Вооруженные силы Китая: Роль в общественно-политической жизни КНР в 1949–1979 годы // Инф. бюл. № 3. ИДВ РАН. М., 1999. 175 с.

21. Семьдесят шесть самых молодых женщин получили звания генералов и старших офицеров в КНР. (Цишилю мин фанхуа сэдай дэ кай го нью цзян сяо). 七十六名芳華絕代的開國女將校//同城資訊網. 26.05.2020. URL: <http://www.cnmzppw.com/tv/20200526131444.html>

22. *Галенович Ю.М.* Мао Цзэдун вблизи. М.:Русская панорама, 2006. 325 с.

23. *Горбачев Б.* Отборная армия с китайской спецификой // Азия и Африка сегодня, 2000. № 3. С. 8–17.

24. Женщинам не разрешено уступать мужчинам — сколько женщин-генералов в Народно-освободительной армии вы знаете? (Цзин го бу жу суймэй — цзефанцзюнь чжун дэ нуй цзянцзюнь ни чжидео цзи гэ). 巾幗不讓須(鬚)眉—解放軍中的女將軍你知道幾個 // Baidu. 09.04.2018. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1597257711978666862&wfr=spider&for=pc>

25. Не Ли. 聶力. URL: https://baike.baidu.com/item/聂力/804752?fr=ge_al

26. Nie Li. URL: https://military-history.fandom.com/wiki/Nie_Li

27. Она родилась в США и вступила в армию в возрасте 19 лет. Она занимала должность заместителя начальника Военного института международных отношений и получила звание генерал-майора в возрасте 58 лет. (Та чушэн юй мэйго, 19 суй цань цзюнь руу, цзэн жэнь вайюань фуюаньчжан, 58 суй шоу шаоцзян). 她出生於美國，19歲參軍入伍，曾任外院副院長，58歲授少將。05.12.2023. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1783877215120987142&wfr=spider&for=pc>

28. Список женщин-генералов нового Китая, ч. 2: 2005–2017 гг. Всего 26 чел. (Синь чжунго нуй цзянцзюнь цюань минлу). 新中國女將軍全名錄（二）：2005–2017年共26人//微薄。20.07.2018. URL: <https://weibo.com/ttarticle/p/show?id=2309404263834058670338>)

29. Ван Вэй и др. Народно-освободительная армия Китая. Пекин: Межконтинентальное издательство Китая, 2013. 257 с.

30. Горбачев Б. «Великая стена» на защите Поднебесной // Красная звезда. 30.08.1995.

31. Женщины-генералы Народно-освободительной армии Китая (Чжунго цзефанцзюнь нуй цзянцзюнь). 中國人民解放軍女將軍 // 360百科. URL: <https://upimg.baik.com/doc/5756197-5968958.html>

32. Пэн Ли-юань. 彭麗媛 // Baidu. URL: https://baike.baidu.com/item/彭麗媛/513777?fr=ge_al)

33. За 74 года с момента создания ВВС в них родилось всего 5 женщин-генералов. Кто они? (Кунцзюнь чэнлила 74 нянь, и гун даньшэнла 5 вэй нуйцзян, тамэнь доу ши шуй?) 空軍成立了74年，一共誕生了5位女將軍，她們都是誰？ // Baidu. 31.08.2023. URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1775703608324981757&wfr=spider&for=pc>

34. Сколько среди женщин-военнослужащих офицеров старше генерал-майора? (Нуйбин чжун ю дошао шаоцзян ишан цзюньгуань?) 女兵中有多少少將以上軍官? // 百都知道。05.06.2016. URL: <https://zhidao.baidu.com/question/1543598273885503587.html>

35. Котов М. Женские лица китайской космонавтики: кого КНР отправляет в космос // ТАСС. 2021. URL: <https://tass.ru/opinions/12952613>

36. В Китае женщину впервые назначили командиром боевого корабля // Вести. ру. 06.07.2018. URL: <https://www.vesti.ru/article/1418567>; Вэй Хуэй-сяо, первая женщина-капитан Китая, бывшая Мисс Вселенная, отказавшаяся от годовой зарплаты в один миллион для занятия бизнесом. (Вэй Хуй-сяо, чжунго шоу вэй нуй цзяньчжан, цзэн ши хуаньцю сяоцзе, фанци байвань няньсинь цуншан). 韋慧曉，中國首位女艦長，曾是環毬小姐，放棄百萬年薪從商。 URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1789207018754321270&wfr=spider&for=pc>

37. Горбачев Б.Н. Борьба с коррупцией в армии КНР — важная составляющая работы по укреплению вооруженных сил страны // Азия и Африка сегодня, 2023. № 7. С. 15–25.

38. Гао Сяо-янь. 高小燕. URL: https://baike.baidu.com/item/高小燕/16267976?fr=ge_ala

39. На сколько лет посадили женщину-генерала Гао Сяо-янь (Нюй цзянцзюнь Гао Сяо-янь бэй пань цзи нянь?) 女將軍高曉燕被判幾年? // 百都知道. 20.09.2023. URL: https://zhidao.baidu.com/question/1505057629370173699.html?qbl=relate_question_0&word=高小燕少将贪污结果.

40. Первая женщина-генерал в войсках вооруженной полиции: в 46 лет стала старшим полковником, в 53 года — генерал-майором, в 1968 г. сидела в тюрьме. (Уцзин будуй ди и вэй нюй цзянцзюнь: 46 суй шоу дасяо, 53 суй — шэн шаоцзян, 1968 нянь цюэ цзао цзяньцзинь). 武警部隊第一位女將軍: 46歲授大校, 53歲升少將, 1968年卻遭監禁//30.11.2023 URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1783169320037876396&wfr=spider&for=pc>

41. Ван Сяо-тан работает добросовестно и избегает импульсивности. (Ван Сяо-тан цзинцзин ее юаньли фуцзао). 王曉棠兢兢業業遠離浮躁 //新聞中心. 30.10.2006. URL: <https://news.sina.com.cn/c/2006-10-30/192711372154.shtml>

42. Десять красавиц военного круга Китая // Russia.china.org.cn. 05.03.2009. URL: http://russian.china.org.cn/china/archive/lianghui-09/2009-03/05/content_17378441.htm

43. Шао Хуа. 邵華//百都. URL: <https://baike.baidu.com/item/邵华/1066>

44. Чжао Сяо-чжо. Военная газета опубликовала статью, в которой говорится, что участие женщин в армии отвечает потребностям модернизации армии. (Чжао Сяо-чжо. Цзюньбао цзайвэнь чэн нюйсин цань цзюнь фухэ сяндайхуа цзюньдуй цзяньшэ суйяо). 趙小卓. 軍報載文稱女性參軍符郞(閤)現代化軍隊建設需要. URL: <https://www.chinanews.com/gn/news/2010/03-08/2156143.shtml>

45. Чунь Тянь. Новая форма НОАК // Китай, 2007. № 8. С. 29–31.

46. Горбачев Б.Н. Щит и меч Поднебесной // Азия и Африка сегодня, 2016. № 8. С. 58–65.

47. Раткогло А. Женщины-генералы впервые возглавили расчет на параде в Пекине // РИА Новости. 01.10.2019. URL: <https://ria.ru/20191001/1559312208.html>

История мадам Лай — предводительницы пиратов южных морей



Историография. По теме пиратства накоплено огромное количество литературы — от научной до приключенческой. Уже собраны энциклопедии и справочники. В одной из энциклопедических работ дана характеристика пиратов Китая. С течением времени пиратство переживало подъёмы и спады по всему миру, и китайские воды здесь не составляли исключения. Пиратство в Китае было прекрасно организовано. Управляя огромными флотилиями, они захватывали сразу все побережье, не создавая баз в одном месте (где их можно было легко выследить). Китайские пираты не вовлекались ни в какие политические интриги, их интересовало исключительно легкое получение богатства. В целом, китайское пиратство существовало в течение пяти столетий, а конец ему положили европейцы. От их набегов на Востоке страдал не только Китай, но и Япония и прилегающие страны. Самые тяжелые последствия от пиратства несли побережье Японии и Вьетнама [1].

Еще одно обширное исследование пиратов Дальнего Востока в период с 811 по 1639 гг. освещает вопрос о национальных и социальных корнях самого явления, а также устанавливает связь с политическими событиями в этом регионе. Авторы считают, что «пиратство являлось важным фактором в экономических и политических отношениях Японии, Кореи и Китая; явление было тесно связано с политическими событиями, постоянными изменениями в социальной жизни и государственном устройстве стран региона; пиратство в определенные периоды истории заменяло официаль-

ную торговлю между Японией и континентальными странами азиатского региона, что явилось причиной недоверия между странами» [2].

О пиратстве на Тихом океане и в Южных морях, освещая его богатую историю, пишет в статье Д.С. Куманев. Концепция автора освещает пиратство как разновидность терроризма и анализирует новейший рубеж XX–XXI вв. Однако исторический экскурс пиратства прошлых веков достаточно красноречив. «Испокон веков пиратство существовало у китайских берегов и в Малаккском проливе, у берегов Индонезии и Филиппин — везде, где проходили торговые пути. В Северо-Восточной Азии китайцы называли пиратов «вокоу», корейцы — «вагу», а японцы — «вако». «Изучение иероглифов, считает автор, — ясно указывает на японское происхождение большинства пиратов. Однако пиратство на Дальнем Востоке одной страной не ограничивалось. ...Пиратские набеги японских вако уже не ограничивались одной Кореей, они распространились также и на Китай. Так, особенно массированному нападению в XIV веке подвергся Шаньдунский полуостров и провинция Цзянсу. Примечательно, что насилие также сопровождало и некоторые торговые операции, поскольку многие вако были полупиратами-полуторговцами, для которых пиратство было той же коммерческой деятельностью, но проводимой иными средствами» [3].

Автор отмечает, что на протяжении веков пиратская активность в водах Дальнего Востока год от года только усиливалась. Ее масштабы были столь велики, что «оказывали влияние уже на внешнюю политику Японии, Китая и Кореи. Пираты терроризировали прибрежные воды материка, препятствовали торговле и создавали негативный имидж Японии в глазах своих ближайших соседей. Правящие династии Китая и Кореи столетиями пытались бороться с пиратами, периодически разоряя их базы и уничтожая их флот, но полностью взять ситуацию под контроль так и не смогли. Главной причиной этого была нестабильная ситуация в самой Японии, периодически сотрясаемой гражданскими войнами. Японские власти не раз пытались покончить с пиратством, но начинавшиеся межклановые войны, переходившие в гражданскую войну, сводили на нет все усилия правительства.

Стоит отметить, что если в начале своей истории пиратская активность со стороны японцев была связана с нуждой, голодом и нестабильной ситуацией в самой Японии, то с XIV века японские вако стали постепенно заполнять нишу нелегальной торговли между Японией и ее соседями — Кореей и Китаем. Совмещать пиратскую деятельность с контрабандой было очень выгодно, тем более что этому способствовали китайские законы, запрещавшие китайским купцам легально торговать с Японией. Китайские власти использовали запрет на торговлю с соседями в политических целях, пыта-

ясь заставить японское правительство обуздать своих пиратов, но эта политика принесла обратные результаты. Нуждаясь в китайских товарах (шелке и фарфоре) и не имея возможности вести легальную торговлю, японское правительство было вынуждено договариваться с влиятельными пиратскими кланами...» [Там же].

В конце XV — начале XVI веков прорвавшиеся сначала в Индийский, а потом и в Тихий океаны европейцы, в первую очередь португальцы, стали теснить местных азиатских пиратов. «Приход европейцев разрушил международные связи азиатских государств, поломал налаженную систему торговли. Когда сферы интересов европейских стран в Индийском океане и Южных морях определились, на первое место выступила их борьба с государствами Азии и Океании. Настало время разделить этот регион на колониальные владения. Пиратство переплеталось с колониальными войнами, а после установления сфер влияния в Азии колониальные державы берутся за поддержание мира и порядка на море и пиратство почти прекращается. Однако с началом первой мировой войны торговые суда в этих водах начинают терроризировать рейдеры, т. е., по сути, государственные пираты. Во вторую мировую войну террор на море приобретает еще больший размах: к крейсерам-рейдерам присоединяются еще и подводные лодки, которые десятками топили танкеры, транспорты и госпитальные суда противника» [Там же].

О деятельности пиратов по китайскому морскому побережью было известно по многим источникам — китайским альбомам XVIII в. и свидетельствам иностранцев — по книгам, мемуарам, кодексам и полицейским сводкам. В одном из современных научных трудов приводятся интересные данные о том, что в XIX в. некоторых японских женщин специально татуировали (традиция хадзичи — женской татуировки на кистях рук) для защиты от похищений пиратами. Т.е. среди перечня товаров, становившихся целью пиратов, были люди, вернее, молодые женщины и девочки, которых затем перепродавали в восточные бордели и публичные дома [4].

Наиболее активно в литературе и популярных статьях освещается история женщины-пиратки рубежа XVIII–XIX веков Чжэн И-сао [5, 6, 7, 8]. Эта история с искаженными именами даже вошла в энциклопедию пиратства [1].

В статье о борьбе с пиратством в XIX веке освещаются попытки военно-морского флота Великобритании уничтожить пиратов у побережья Южного Китая в период между двумя Опиумными войнами. Работа подробно рассматривает действия английских военно-морских сил по разгрому пиратских эскадр под руководством двух жестоких главарей, а также результаты этой деятельности. «В первой половине XIX в. одним из главных очагов морского разбоя в мире стали воды Южно-Китайского моря. Возрастающая

активность английских купцов, которые всё более активно осваивали китайский рынок, провоцировала местных преступников на нападения. Особый интерес они проявляли к опиумным и чайным клиперам Ост-Индской компании, которые перевозили ценные грузы и являлись желанной добычей» [9]. Статья приводит интересные сведения по практике существования пиратства на побережье. «Природно-географические условия побережья Южно-Китайского моря создавали идеальные условия для занятия морским разбоем. Изрезанная береговая черта с обилием мелких островов, бухт и заливов, отмелей, создавали прекрасные условия для наблюдения за торговыми путями и внезапных нападений на купеческие корабли. Кроме того, пираты были хорошо организованы, многочисленны и объединены в эскадры, которые имели на вооружении различные, в том числе самые современные образцы вооружения. В таких условиях попытка уничтожения пиратства в регионе была делом крайне сложным и опасным» [Там же]. Несмотря на превосходство в военной технике (использование пароходов и пушек) европейцам удавалось рассеивать основные силы пиратского флота. Но малочисленность европейских военно-морских сил и отсутствие поддержки официальных властей Поднебесной «не позволяли полностью решить проблему морского разбоя в Южно-Китайском море. Тот факт, что множество захваченных пиратов не были казнены и вскоре оказывались на свободе, продолжая свой промысел, самым негативным образом отражался на криминогенной ситуации в прибрежных провинциях южного Китая» [Там же]. То есть, создать эффективную систему подавления пиратства не удалось, главным образом, из-за архаичности управления Китая и европейского понимания системы наказания (обязательного суда и приговора) [Там же].

История пиратов XX-го века рассматривается в нескольких статьях и на интернет-форумах [10]. Эта история освещена конкретнее и в то же время не так фантазийно, как это делается при обращении «во глубину веков». Это связано, вероятно, с близостью к нам периода истории и необходимостью документально доказывать каждый факт события. Зато здесь появляется возможность «расхождения» темы на более конкретные и разветвленные линии: например, с пиратами связана антипиратская служба белогвардейцев в Китае [11, 12, 13; 14, с. 338]. «Вклад россиян в дело борьбы с пиратами, — пишет Юрий Уфимцев, — отмечен сегодня на официальном сайте “Полицейских сил правительства специального административного района Гонконг” такими словами: “В море имелись столь серьезные проблемы как пираты и похитители судов, что было создано специальное подразделение, в основном из русских белоэмигрантов, которое было размещено на прибрежных судах для предотвращения пиратства”» [12].

Имеются также этногеографические публикации по борьбе с пиратством и особенностями противодействия простых жителей регулярному насилию со стороны пиратов [15, 16, 17, 18].

Тесно связана с темой пиратства тема эмансипации, модернизации общественных нравов и женского движения в Китае. Эта тема столь обширна, что мы вынуждены лишь кратко изложить использованные источники. Солидными работами-первооткрывателями темы эмансипации китайской женщины были работы профессиональных востоковедов [19, 20].

Вестернизация китайской женщины произошла стремительно в течение десятка лет на глазах у иностранных очевидцев (в отличие, по крайней мере, от полувека в Европе и России). В этом смысле значительно продвинулись в анализе национальных и социальных корней модернизации женского движения русскоязычные эмигрантские газеты 1920–1930-х гг. в Китае. Русское и иностранное население Китая начала XX века освещали тему эмансипации китайской женщины, в том числе в занятиях ею таких неженских профессий как пиратство, криминальный мир и т.д. Так, мы цитируем малоизвестные статьи из русской белогвардейской периодики [21, с. 5]; приводим личные впечатления очевидцев, которые стали свидетелями проявления пиратства в крупных морских китайских портах. Действительно, как отмечал репортер, «всего два-три десятилетия назад женщины Китая были едва ли не самыми отсталыми в правовом отношении по сравнению с женщинами других стран. Если сравнить китайскую женщину тех времен с современной китайкой, — окажется, что дочери Китая идут по пути эмансипации быстрее своих европейских сестер...» [22, с. 15].

В конце работы мы приведем также личные впечатления при изучении Китая и его традиций, которые случайным образом стали свидетельством неувядающей темы пиратства в прошлом и настоящем¹.

XX век принес китайской женщине не только постепенное избавление от прежней тяжелой доли; первая половина столетия явила образчики дерзких и решительных китайских женщин, презревших все и всяческие традиции и запреты. Воспитываясь в жесточайших условиях социального гнета, китайская женщина не только выжила, но и, впитав в себя такую же жестокость, — начала вести себя наравне с мужчинами.

В апреле 1930 года об эмансипации китайской женщины писал синолог Л. Арнольд: «Революция 1911 года встряхнула тысячелетний устоявшийся был Китая, многое изменила в корне, многому дала толчок к дальнейшему

¹ Примечание: В цитатах сохранена транскрипция авторов.

развитию. Европа стала образцом молодого Китая, и он быстро пошел по новому пути, перенимая у нее все годное для жизни. Особенно ярко влияние Европы проявились на эмансипации китайской женщины.

Недавняя бессловесная раба своего мужа и господина, не только необразованная, но и просто неграмотная, — теперь она получает широкое образование, посещает высшие школы, уезжает за знаниями за границу, наполняет университеты Америки и Европы, допускается у себя на родине к службе повсюду и даже — к занятию административных постов.

Многие женщины молодого Китая, получив образование за границей, играют теперь солидную роль в общественной и политической жизни страны. Таковы жены Сунь Ят-сена, Чан Кай-ши, Веллингтона Ку. Такова m-lle Су Ме-чен, закончившая высшее образование в Париже, такова полковник Надежда Чжан... Это не оговорка. В армии молодого Китая есть немало женщин-офицеров.

...В крупных центрах, в больших портовых городах эмансипация женщин заметна всякому. В домах китайцев — электричество, телефоны, радиоприемники, музыкальные инструменты, электролы, в гаражах — автомобили... Современная китаянка живет такой же открытой общественной жизнью, как и европейка: она гуляет по городу одна, посещает дансинги и театры, увлекается кино и — с увлечением танцует.

Китайская женщина завоевала себе достойное положение. Теперь уже не только много женщин-артисток, из которых наиболее популярны киноартистка Ян Май-Мей и артистка Су Йен-шин, но и женщин всех других “мужских” профессий вплоть до... женщины-летчика.

Конечно, старикам не нравится исчезновение старого, тысячелетиями освященного быта и традиций, но молодежь Китая — целиком на стороне нового уклада жизни, и нетрудно предсказать, на чьей стороне окажется победа» [22, с. 15].

Посетивший Шанхай в 1934 году популярный французский писатель Морис Декобра² поделился своими наблюдениями о китайских женщинах. В частности, он написал: «...Скажу только одно: меня иногда почти пугают быстрые шаги, которыми идут к прогрессу восточные женщины. Я не имел

² Морис Декобра (1885–1973) — французский писатель. Его творчество относили к т.н. писателям «подрывного жанра» (бунтарского) в 1920–1930-х гг., он стал одним из самых известных французских писателей в период между Первой и Второй мировыми войнами. Автор более 38 романов и детективов. В возрасте 19 лет начал карьеру журналиста — писал на французском, английском, немецком. В период первой мировой войны пристрастился к путешествиям. Жил в США с 1939 по 1946 год. По возвращении во Францию, он начал писать детективы. Некоторые из его романов были экранизированы. Ист.: [23].

об этом представления до тех пор, пока не приехал сюда и не увидел изящных китайских мисс, которые умеют так прелестно комбинировать европейскую моду с национальным стилем костюмов и которые так артистически танцуют» [24, с. 6].

В 1929 г. в Шанхае появляется первый штат женщин-полицейских (китайнок). «Полиция китайской части Шанхая, — писала газета, — решила составить специальный штат из женщин, в обязанности которых будет лежать борьба с женской преступностью. По примеру китайской полиции полиция международного селтльмента обзавелась 16-ю женщинами-полицейскими. Многие преступники после ареста указывают на то, что к месту совершения преступления оружие было принесено их соучастницами-женщинами, которые до сего времени почти совершенно были застрахованы от обыска полицией на улице. Бандиты отправлялись к месту предполагаемого налета без оружия, а их компаньонки другим путем доставляли туда же револьверы. Теперь женщины-полицейские будут обыскивать на улицах подозрительных женщин...» [25, с. 5]. Чуть позднее газета сообщала: «Организация... специальной женской полиции дает хорошие результаты. Было уже много случаев, когда женщины-полицейские вовремя предотвращали совершение преступлений... Вчера в школе, организованной для женщин-полицейских властями китайского города, состоялись экзамены, и было выпущено 22 женщины-полицейских, окончивших специальные трехмесячные курсы» [26, с. 5].

На превентивные действия властей криминал ответил своими шагами. Весной 1930 года газеты констатировали уже складывание специальных женских преступных шаяк, орудовавших в городе. Статья «Шайка торговцев “живым” товаром» сообщала об аресте преступной группы, главную роль в которой играли китайские женщины (всего 11 человек). «В момент ареста, — говорилось на страницах газеты, — в доме находилось семь девушек — жертв бандитов. Младшей из них только 11 лет. Ее продали родители, а остальные девушки были соблазнены предложениями выгодно устроить их на службу. Предводительница банды Гин И-де (Цзинь И-дэ 金一德. — Л.Ч.), имевшая тайное бюро по покупке женщин (которых отправляли в Амой и Мукден), приговорена к трем годам тюрьмы, другие преступницы — к двум и году тюрьмы. Мужчины, игравшие в банде второстепенную роль, высланы за пределы французской концессии» [27, с. 5; 28, с. 5].

Как видим, китайская женщина могла взять на себя ответственность при выживании в самых невероятных условиях жизни. И вышеописанный случай — не единственный в истории новейшего Китая.

Самой популярной героиней современной нам печати стала китаянка-пиратка Чжэн И, орудовавшая на рубеже XVIII–XIX вв., когда пиратство в Китае «переживало золотой век». Тогда «бедность гнала тысячи китайцев в разбойничьи шайки или на пиратские джонки. В то время даже затворницы борделей шли в пираты. Одна из них, госпожа Чжэн, прославилась настолько, что на время стала грозой Южно-Китайского моря. Настоящего ее имени никто не знает, а историография именует ее по имени мужа Чжэн» [29]. Родилась она в 1775 году в провинции Гуандун. Молодой девушкой попала в притон, в котором познакомилась с предводителем пиратов Чжэн И. Она пленила его красотой и дерзостью. «Пират забрал её из публичного дома и сделал своей компаньонкой. Они заключили договор, по которому Чжэн получала в своё управление половину флота и половину добычи при дележе. Госпожа Чжэн разделяла со своим супругом все тяготы пиратской жизни. Для Чжэн И самым значительным делом стало создание пиратской коалиции, которая позволила бы нападать на хорошо вооружённые суда китайцев, англичан и португальцев, а также вовлекать целые деревни для грабежа и разбоя. К 1804 году созданный Чжэном и его женой альянс был самой мощной пиратской силой в китайских водах» [Там же].

Молодой пират Чжан Бао-цзай, сын бедного рыбака, похищенный Чжэном И в 15-летнем возрасте, был усыновлен главарем, который назначил его своим наследником, так что у госпожи Чжэн появился прямой конкурент. В 1807 году во время тайфуна погиб Чжэн И, что стало толчком к захвату власти его женой. «Она заставила разбойников признать себя преемницей погибшего мужа и даже создала культ личности вокруг себя, чтобы иметь среди пиратов непререкаемый авторитет. Своим лейтенантом и бли-

жайшим помощником она назначила “приемного сына” Бао-цзая. К тому времени молодой пират стал её любовником» [29].

Сама по себе история не новая (привлечение союзника через близость), но в дальнейшем женщина сделала ряд шагов, не характерных для обычного образа бандита или пирата. Вместе с любовником мадам Чжэн составила кодекс правил, которым должен был следовать каждый пират, входивший в её шайку. Во-первых, была установлена жесткая дисциплина (что впо-



Рис. 1. Предводительница пиратов Чжэн, 1836 г. Иллюстрация из [51]

следствии стало важным фактором успеха пиратов). Среди правил были запреты на самовольный сход на берег; пират без разрешения никогда не мог проявить какой-либо самостоятельности. Добыча делилась по спискам (введена была иерархия по возрасту, заслугам, «стажу» в пиратском деле, лояльности к главарям). Был введен запрет на насилие в отношении женщин. За каждое нарушение полагалась жестокая кара. Госпожа Чжэн обрела непререкаемый авторитет: её речь никто не мог нарушить, слова — никогда не были оспорены, приказы — проигнорированы. «Флот красного флага» под началом госпожи Чжэн и Бао-цзя стал самым грозным в Южно-Китайском море [6].

Участие женщины в управлении жестко обозначило иерархию и порядок в деле. Предводительница пиратов оказалась смелым и успешным командиром. В ее флотилии имелось более 300 джонок и от 20 до 40 тыс. пиратов (противодействующие пиратам европейцы-англичане и португальцы не могли похвастать столь мощными силами). По другим данным, «в годы наибольшего могущества Чжэн И под ее командованием находилось шесть эскадр, состоявших из 800 кораблей, около 1000 лодок-джонок и 80000 головорезов. Ей удалось сохранять свой грабительский бизнес дольше большинства пиратов, а ее добыча обычно превышала ту, что доставалась другим» [8].

Попытки императора Айсиньгёро Юн-яня³ в 1808 году установить контроль над морями (был задействован императорский флот во главе с воином-мандарином Куа Лан-лином 誇朗嶺) провалились. После ожесточенного боя, длившегося почти целый день и ночь, императорская эскадра была разбита, адмирал флота захвачен в плен [6].

Поражение императорского флота заставило правительство закрыть для пиратской флотилии доступ к продовольствию. Это не только не остановило пиратов, но ожесточило их — они стали нападать на гавани и деревни и грабить не только продовольствие, но и все подряд.

Помощь иностранцев в 1809 году выразилась в португальском участии в антипиратском деле; колония в Макао постоянно страдала от нападений морских разбойников. Объединенная армада Цинского флота и кораблей португальцев настигла пиратов в дельте Жемчужной реки, где в этот момент находилось около 200 разбойничьих джонок. Союзники ударили по пиратам непрерывным огнем, что вызвало панику и потопление части джонок. Часть пиратов скрылась. Это было первое поражение пиратов, после чего последовала серия новых сражений. Флот госпожи Чжэн и Бао-цзя начал расшатываться.

³ Айсиньгёро Юн-янь (кит. 愛新覺羅 永琰; 1760–1820) — седьмой маньчжурский император государства Цин, правил под девизом Цзяцин 嘉慶 [30].

ваться и слабеть. После очередного кровопролитного боя главари поняли, что силы неравны. 21 февраля 1811 г. они подписали мирный договор, в котором согласились подчиниться китайскому императору. На удивление, император Айсиньгёро Юн-янь позволил Бао-цзаю перейти на правительственную службу, и вместе с императорским флотом продолжить охоту на пиратов [6].

Госпожу Чжэн, официально зарегистрировавшей брак, не тронуло правосудие; она превратилась в домохозяйку, а в 1813 году родила ребенка. «Причиной стали ее предусмотрительность и здравомыслие: вовремя осознав, что больше не может находиться вне закона, Чжэн И подписала акт о капитуляции, благодаря чему не только избежала суда, но также сохранила значительную часть награбленных богатств» [8]. После гибели Бао-цзая в 1822 году, она вернулась на родину в Гуанчжоу. Здесь она открыла игорный дом (полупритон), кроме того, здесь торговали опиумом. Бывшая морская разбойница умерла в 69 лет мирно, в кругу семьи. Она стала одной из немногих, кто закончил жизнь в своей постели. Её история стала популярным сюжетом в кино и литературе. Так, о китайской королеве пиратов говорится в рассказе «Вдова Чинга, пиратка» аргентинского писателя Хорхе Луиса Борхеса; также имеется научная работа Дайан Мюррэй [6, 7].

Вообще пиратство в прибрежных морских водах Китая, как и в речных водах, — было довольно распространенным явлением на протяжении веков. Мирное население прибрежных портов и деревень предпринимало все возможное, чтобы защитить себя и свои дома от нападений. Если проследить по карте, сопоставив с сообщениями периодики, — в 1920–1930-е годы наиболее упоминаемыми в связи с пиратством были города-порты и небольшие прибрежные деревни, то мы обнаружим Далянь, Тяньцзинь, Циндао, Шанхай, два острова в дельте Янцзы, Нинбо, Сямынь, Гонконг, Тайвань, Хайнань и Макао. Это, можно сказать, опорные точки (для нападений), откуда с богатыми товарами или грузами курсировали суда разных флагов, в том числе иностранные. Если обратиться к карте — мы увидим, что несмотря на всевозможные усилия антипиратских действий, — все морское побережье было охвачено морским разбоем, «стекая» по интенсивности с севера на юг. Поэтому, чем крупнее город-порт и чем больше он участвовал в международной торговле, — тем более он вкладывал средства в антипиратскую защиту. О некоторых из этих географических пунктах мы сделали небольшую подборку из газетных статей и публикаций.



Рис. 2. Карта Китая с обозначением числа пиратских нападений на китайские джонки и корабли европейцев (перв.пол. XX в.⁴) [32]



Рис. 3. Карта японских набегов на Азиатский материк в XVI в. [32]

Что касается XX века и свидетельства иностранной периодики, — то газеты регулярно докладывали о нападениях хунхузов на севере страны, пиратов на юге, и обо всем, что было связано с этими событиями. В стране шла гражданская война, и этот факт, сопряженный с бесправием населения только подпитывал разбойников оружием и делал их вылазки все более дерзкими.

Циндао (полуостров Шаньдун). Циндао был китайским форпостом перед недалеко расположенными японскими островами. Здесь наблюдалось активное речное и морское пароходство, к тому же в порт часто заходили транзитные суда, осуществлявшие перевоз грузов и людей с китайского севера на юг.

Газеты регулярно сообщали о пиратских нападениях. Подобный тип публикации можно привести здесь для примера. «Вчера у берегов Шаньдуна в водах Найнанышань 乃南山, — писала «Шанхайская Заря», — имел место второй случай пиратского нападения. Нападение было произведено пиратским судном на стоящий на якоре около Найнайшана японский пароход «Хирао-мару». Согласно отчету капитана парохода, пираты на захваченном ими японском пароходе «Кайтсу-мару», пытались подойти к «Хирао-мару» и взять последний на abordаж. Капитан «Хирао-мару», уяснив, что на борту «Кайтсу-мару» находятся пираты, не теряя времени приказал поднять якорь. С пиратского судна

⁴ Китайская Республика. Тёмно-зелёным обозначены территории, контролируемые на 1946 год. Светло-зелёным обозначены заявленные (оспариваемые) территории Тибета, Монголии и Тывы [31].

был открыт бешеный ружейный огонь. В результате из команды “Хирао-мару” оказались двое раненых, один смертельно. Для того, чтобы уйти от преследующего его пирата, “Хирао-мару” пришлось развить предельную скорость. Сегодня утром пароход благополучно прибыл в Циндао» [33, с. 3]. Далее редакция сообщала, что захваченный пиратами «Кайтсу-мару» (это был не пиратский корабль — Л.Ч.) возвращен флотилией японских военных судов, а сами пираты, пользуясь ночной темнотой, покинули судно и бежали, захватив с собою в качестве заложников четырех японских моряков из состава экипажа «Кайтсу-мару». «Шанхай, 14 (Токо). Владелец отобранного недавно у пиратов парохода Кайтсу-мару компании “Кайтсу” обратился через шанхайского японского консула к нанкинскому правительству с просьбой о принятии соответствующих мер для освобождения четырех японских моряков. Они уведены пиратами ночью, когда те бежали с парохода» [34, с. 3].

Как пишет О. Мерекина, первоначально секретные общества, проживающие на юге страны в XIX и в начале XX века, «ассоциировались с борьбой против маньчжурского правления. Они зачастую не самым законным образом были вынуждены финансировать свою подрывную деятельность. Истории многих из них были связаны с религиозными сектами буддийского и даже христианского толка. Бан 幫 — скорее братства, а Триада (Саньхэхуэй 三合會) — дословно переводятся как Сообщество Трех гармоний, одна из крупнейших секретных организаций на юге Китая, борющихся против маньчжурской империи. То есть, в китайском языке они не имеют однозначно негативного значения. К началу 20-го века одной из крупнейших секретных организаций в Шанхае было Зеленое братство (Цин бан 青幫)»⁵.

В 1920–1930-е годы власти иностранных концессий Шанхая вынуждены были привлекать к службе в полиции китайских граждан, поскольку трудно было контролировать ситуацию в городе. Через непродолжительное время китайский криминальный мир «обзавелся своими агентами в рядах полиции. Было ли это результатом подкупа (коррупции), или в рядах полиции были

⁵ «Буддийская секта в 17-м веке, с 18-го Зеленое братство контролировало перевозку риса по Великому каналу от Ханчжоу до Тунчжоу (на территории современного Тайчжоу в провинции Цзянсу). Если тайпинское восстание и развитие морских портов подорвали экономическую привлекательность перевозок по Великому каналу, то отмена системы сбора зерна заставила членов Зеленого братства искать источники существования в других сферах и заняться контрабандой соли, пиратством, а после и торговлей опиумом. И как для многих других секретных организаций, Шанхай в начале 20-го века оказался привлекательным и для Зеленого братства. После свержения цинской династии в 1911 году, секретные организации хотя и потеряли патриотический налет антиманьчжурского сопротивления, но в условиях отсутствия центральной власти часто оказывались единственной силой, способной контролировать регионы. Шанхай не был исключением» [17].

люди, заинтересованные в связях с секретными китайскими организациями (мафией), сказать трудно. Возможно, это происходило одновременно. Так, главный инспектор французской полиции города Хуан Цзинь-жун 黃金榮, будучи главой всех китайских детективов, крышевал также «добрую часть игорных домов и торговлю опиумом. Руководству полиции приходилось закрывать глаза на его нелегальные доходы, пока он обеспечивал раскрываемость громких дел и относительную безопасность иностранцев» [17]. Прямого свидетельства конкретной связи криминальных братств с пиратством на Южных побережьях от Шанхая до Хайнаня у нас нет. Но косвенные упоминания об этих связях пролеживают по китайским документальным книгам, по историческим фильмам и детективным сериалам.

Наибольшей дерзостью пиратские вылазки отличались в 1920-х годах. В 1926 году шанхайские газеты сообщали о деятельности еще и речных пиратов (до этого речь шла только о морских). «На днях в районе Лунхва (Шанхай Лунхуа матоу 上海龍華碼頭 — Л.Ч.) имело место еще одно нападение пиратов на китайскую шаланду. Рано утром шаланда, груженная цементом, направлялась по реке к местечку Лунхва для разгрузки. К шаланде совершенно неожиданно, с разных сторон, пришвартовались две легких лодки, пассажиры которых, угрожая револьверами, произвели на шаланде обыск, во время которого пираты похитили 100 долларов серебром и разного верхнего платья, всего на сумму в 200 долларов» [34, с. 3].

В феврале 1928 года вновь сообщалось о вылазках пиратов, что привело к ограблению парохода с последующим его затоплением [36, с. 2; 37, с. 3]. Китайские торговые деятели вынуждены были создать Фонд для борьбы с пиратами. «Идея организации специального фонда для борьбы с преступностью нашла живейший отклик в населении Шанхая, которое за весьма короткий срок внесло в названный фонд уже 45925 мексиканских долларов. Наиболее крупные взносы в фонд делают китайцами, которые больше, чем кто-либо страдают в настоящее время от развившейся преступности» [38, с. 5].

Сямьнь был исторически «логовом пиратов и одним из центров иностранного влияния. Расположенный рядом с Тайванем, Сямнь являлся стратегически важным для Китая городом. На острове Гуланьюй 鼓浪嶼 в начале XIX века селились иностранные торговцы и мореплаватели, строились богатые виллы. Со временем здесь начали селиться и люди, бывшие в прошлом в неладах с законом. Интересно, что многие пираты, закончив «бизнес» и уйдя на покой, выбирали себе для жительства на пенсии именно такие места — острова, отдаленные уголки морских портов, маленькие приморские деревеньки» [16].

На Формозе (Тайвань) в связи с участвовавшими нападениями на китайские джонки и пароходы, а также для защиты своих прав было решено создать специальное Китайское консульство. «Вчера из местных китайских источников, — писала газета, — было получено сообщение, что японское правительство согласилось на просьбу китайских граждан, проживающих на Формозе, иметь там свое консульство. Как передают, содержание формозского консульства берут на себя китайское купечество и коммерсанты Формозы» [39, с. 5].



Рис. 4. Китайские пираты XX века⁶.

Макао. Преступный промысел, как ни странно, был достаточно быстро освоен «освобождающейся женщиной Востока». «Шанхайская Заря» в мае 1930 г. писала о китаянке-атаманше пиратской джонки, грабившей корабли и небольшие суда в Желтом море. Сотруднику немецкой газеты (им оказался Алеко Лилиус⁷) удалось познакомиться в Гонконге с китайскими пиратами, войти к ним в доверие, и в течение 3-х недель принять участие в плавании.

⁶ Иллюстрация из открытых интернет-источников.

⁷ Алеко Аксель Август Евгений Лилиус (Санкт-Петербург, 1890 — Хельсинки, 1977 г.), авантюрист, бизнесмен, дипломат, журналист, персидский консул, финский писатель и фотограф русско-шведского происхождения. После революции с родителями уехал в Финляндию; затем стал подданным США; часто совершал авантурные путешествия, посвятил себя «свободной журналистике». В юности он исследовал большую часть Америки, Китая, Северной и Южной Африки, прежде чем обосноваться на Филиппинах. В 1920–1930 годах работал иностранным корреспондентом в Азии и Северной Африке. Задавшись целью написать о китайских пиратах, он получил информацию, фотографии и карты по проблеме у секретаря губернатора Гонконга. В этих материалах фик-

Он рассказал о Лай-Хон-сан (Лай Хун-сань 賴鴻三 — Л.Ч.), предводительнице довольно большой пиратской банды, которой принадлежали 12 джонок. Каждая джонка имела по 1–2 пушки, все пираты были хорошо вооружены. «Нападая на проходящие суда, — писал журналист, — пираты грабят команду и пассажиров, очень редко убивая людей. Если же на ограбленном судне оказывается мало денег и имущества, то наиболее богатых пассажиров берут в плен в качестве заложников. Освобождают их за выкуп... Лай-Хон-сан никогда не нападает на европейские суда или на пароходы, перевозящие пассажиров-европейцев. Поэтому своей деятельностью она беспрепятственно занимается многие годы. Ей 45 лет. Свита ее состоит из двух адъютанток, остальная команда — мужчины. Как и всё в современном обществе, пиратская профессия стала доступной теперь только богатым людям. Лай-Хон-сан очень богата. Прозвище ее — “Богатая скала” (Лай Цай-шань 賴彩珊, Лай Кай-шэнь 賴凱堯). У нее 2 сына. Старший, которому уже исполнилось 20 лет, учится в Шанхае, и мать хочет сделать из него крупного промышленника. Младшему 5 лет, все свои годы он провел в море. Лай-Хон-сан хочет, чтобы он наследовал ей в пиратском ремесле. Отец Лай-Хон-сан был простым кули. Случайно он познакомился с главарем бандитской шайки и вошел к нему в милость. Бандит предложил ему вступить в шайку, а после его смерти отец Лай-Хон-сан стал сам главарем бандитов. Он купил несколько джонок и грабил рыбаков и торговцев, и “дело” начало процветать. Лай-Хон-сан с раннего детства находилась при нем. И когда он умер, унаследовала 7 джонок. Прикупив постепенно еще 5, она стала владелицей большого хорошо вооруженного флота» [41, с. 7].

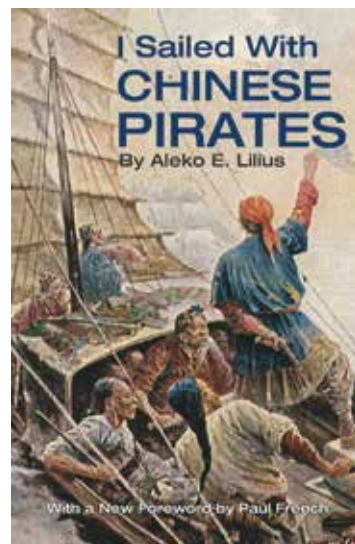


Рис. 5. Обложка книги
Алеко Лилиуса
«Я плывал с китайскими
пиратами», 1931

сировались нападения в среднем на три судна под европейскими флагами в год в течение десяти лет. Как оказалось, все пиратские организации имели разведку и точно знали расположение охраны и товара на кораблях. Он все-таки добрался до пиратов, пробыв с ними некоторое время. Через год он написал книгу «Я плывал с китайскими пиратами» (Aleko E. Lilius. I Sailed with Chinese Pirates, 1931). Она повествует о его жизни среди пиратов у Лай Цай-шань (Лай Кэй-шэнь) — королевы пиратов Макао, имевшей «12 вооруженных джонок, кучу денег и слово, считавшееся законом». Затем он переехал в Нью-Йорк, в 1950-х жил в Марокко, а в 1958 г. окончательно переехал в Хельсинки и посвятил себя живописи [40].

Чем закончилось дело, — дали ли предводительнице большой срок или наказание было связано с казнью, — увы, выяснить не удалось. А журналист через пару лет написал захватывающую книгу о пиратах Желтого моря [42].

Приоритет в пиратском деле имели не только одни женщины-китаянки. Давней традицией пиратства отличалась и Япония, и в этом смысле японские женщины ничуть не уступали китайским. В 1936 году в публикации «Шанхайской Зари» появилась шокирующая история японской «Женщины ужаса», наводившей страх на Южное китайское побережье.

«Арест “Женщины Ужаса”. 27-летняя японка Накавара, во главе шайки пиратов, терроризировала южное побережье Китая», — гласила публикация [43, с. 5].

«Любовница главы формозских пиратов, 27-летняя японка Накавара, в настоящее время находится в тюрьме при шанхайской японской консульской полиции и завтра будет депортирована на родину. Она когда-то пользовалась славой “Женщины Ужаса”, наводя панику на все южное побережье Китая. Накавара в среду была доставлена в Шанхай из Фучжоу, где ее удалось арестовать. Сюда она была доставлена для переотправки в Японию и завтра отправляется на пароходе “Тацута Мару” в Йокогаму.

Когда ей было 18 лет, она получила место учительницы в школе в Японии, а затем бежала с китайцем коммивояжером в Фучжоу, где влюбилась в некоего Чен Пай-лина, пирата, родившегося на Формозе, штаб-квартира которого была в Фучинсяне. С ним она совершала набеги на побережье Южного Китая, грабя суда и прибрежные городки. Ее храбрость и меткость стрельбы заслужили ей уважение всех пиратов, считавшихся с ней не только как с любовницей главаря, но и как с одной из своих вождей.



Рис. 6. Публикация в Шанхайской Заре, 1936 г. Фото из коллекции автора

В расцвете “своей славы” она заведовала дележкой добычи и с ней никто никогда не решался спорить. Осенью прошлого года Накавура, почувствовав себя больной и захватив 33000 долларов, поехала к себе домой на Хоккайдо. Этой весной она опять вернулась в Китай и проездом останавливалась в Шанхае. Прибыв в Фучжоу, Накавура узнала, что ее шайка разбита правительственными войсками, и что сожителю ее спасается от преследования властей. Попытка собрать членов разбежавшейся шайки не имели успеха и, наконец, в ноябре этого года она была арестована японской консульской полицией в Фучжоу» [43, с. 5].

Как видим, ситуация очень узнаваемая: женщина в юном привлекательном возрасте имеет связь с харизматичным мужчиной-пиратом, который вовлекает ее в свой бизнес, в котором женщина играет важную роль менеджера и дисциплинарной вожатой. Благодаря ее усилиям бизнес мужчины процветает, а когда он погибает (или казнен), — его дама сердца держит в руках и приумножает его дело. Так можно говорить, если сознательно дистанцироваться от жестокости, насилия, бессмысленных смертей, беззакония и несправедливости. Но если вспомнить, где и в какое время это все происходило, к горлу подступает тошнота.

Сильный женский характер, в первую очередь, не зависит от патриархальных установок, отмечают современные эксперты. Сильная героиня не обязана угождать, нравиться, соглашаться и подчиняться. Она не чей-то трофей и не обязана кого-то любить [44]. Интересно, что человечество живо интересуется феноменом женщин-пираток, или просто темой криминального таланта у женщин. Вероятно, стереотипное представление о женщине-матери, хранительнице очага и яркой красавице с ангельским характером не вяжется с таким карьерным выбором. Поэтому о таких женщинах снимают фильмы, слагают легенды писатели, романтизируется образ женщины-воительницы, не согласной с установками победившей в мире «мужской вселенной» с жестокими правилами и распределенными ролями.

Антипиратская охрана и иностранцы. Кто же противостоял пиратской деятельности в южных морях? В этой части статьи мы расскажем о противодействии пиратским шайкам в крупнейших торговых и финансовых центрах Азии — Гонконге и Шанхае. Размах пиратской активности, как мы уже писали, пришелся на 1920–1930-е годы. Встречались среди пиратов и женские шайки, либо пиратами руководила дерзкая женщина-пиратка.

Шанхай. Поскольку морской порт и город являлся крупнейшей перевалочной базой товаров, барж, пароходов и людей, — он стал издавна привле-

коть пиратов добычей и богатыми возможностями. Крепостная стена вокруг Шанхая была возведена еще в 1553 году для защиты от набегов морских пиратов, которые терроризировали приморские города и деревни, и весной того же года нанесли Шанхаю немалый урон. «Горожане соорудили стену на свои средства и своими же руками, насыпав ее из утрамбованной земли и обложив внешний фасад кирпичом. Богатые семьи города наперебой спонсировали общественный проект, помогая едой для строителей, серебром — для оплаты работ и кирпичами — для постройки» [15].

Сегодня от крепостной стены на севере города остался павильон Дацзингэ 大境閣 и небольшой фрагмент стены с бойницами⁸. «Когда-то город был буквально терроризирован набегами морских пиратов, которые нападали на приморские города и деревни. Горожане соорудили стену на свои средства и своими руками, стена строилась традиционно для китайских стен: утрамбованную землю обкладывали кирпичом. Крепостной вал достигал высоты 8 метров, а по верху шел крепостной ход с амбразурами. С внешней стороны стены прокопали глубокий окружной канал, который можно было преодолеть только по охраняемым мостам» [15]. Крепостная стена имела несколько ворот, частью для пешеходов, частью для путешествующих на лодках по каналам.

«Все ворота были оборудованы запирающимися дверями и заслонками, а охрана дежурила день и ночь. После захода солнца ворота города запирались, и опоздавшие коротали ночь в ожидании утра» [Там же]. «К началу 20-го века окружной канал засорился, стена разрушилась. На месте окружного канала появилась дорога, в середине которой проложили трамвай, а место прилегания у стены застроили домами. Контур окружного канала и по сей день угадываются в форме улиц Renmin Road и Zhonghua Road, которые сомкнулись кольцом вокруг старого города» [Там же].

Можно констатировать, что первоначальный метод борьбы с пиратами, — отгородиться крепостной стеной и обороняться, — сыграл свою роль на определенном отрезке развития города. Однако с началом XX века и возобновлением пиратской активности превентивная оборона уже не могла принести результатов. Понадобилась организация специальной антипиратской команды, которая бы защищала город, имея собственную флотилию и обученных военных.

Об антипиратской службе, организованной иностранцами в больших городах Китая, писали многие иностранные газеты, издававшиеся в Китае

⁸ В павильоне раньше находился алтарь бога войны (Чжань-чжэн-шэнь 戰爭神). В 1992 году он был перестроен и преобразован в музей истории старого города Шанхая (Шанхай лаочэн лиши бо у гуань 上海舊城歷史博物館) [15].



Рис. 7. Дацзингэ 大境閣 и окружной канал
Источник: открытка Ebay Drawbridge [15].

в первой половине XX века. Эта антипиратская охрана призвана была защищать интересы пароходных компаний, права моряков и торговцев, которые постоянно страдали от нападений китайских и японских пиратов [14, с. 338]. Об антипиратской команде отдельный очерк имеется в альбоме Русские в Шанхае (под ред. В.Д. Жиганова) [13]. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. был даже создан «Союз Пароходной антипиратской охраны», куда входили как речные, так и морские команды под белогвардейским началом. Сотни русских эмигрантов служили на пассажирских пароходах в качестве антипиратской охраны. Эти иностранные пароходы часто подвергались нападению китайских пиратов, и не раз русской страже приходилось вести с ними бои [14, с. 356].

Гонконг. После Нанкинского договора 1842 года иностранная колония в Гонконге процветала, но к концу 1840-х годов какое-то время казалось, что колония может прекратить свое существование из-за устрашающего для здоровья климата. Лишь немногие эмигранты были готовы рисковать своей жизнью, поселившись в Гонконг и вложив в нее свои средства. Волна грабежей и пиратства усиливала беспокойство. Ожидаемый высший класс китайских торговцев так и не материализовался до сколь-нибудь существенной степени, вероятно, из-за репутации Гонконга как антикитайского государства и жестокого правосудия, вынесшего в отношении преступников-китайцев суровые приговоры... Несмотря на наличие в Гонконге Вице-Адмиралтейского суда, он не действовал в полную силу. «Англичане просто опасались проводить политику террора в отношении пиратов. Вероятнее всего, такая практика была вызвана шаткими позициями британской коло-

ниальной администрации в Гонконге, которая была со всех сторон окружена враждебным китайским населением. Однако такая политика самым негативным образом отражалась на результатах антипиратской деятельности и, несмотря на кратковременные военные успехи, полностью решить проблему пиратства в середине XIX в. так и не удалось» [45].

В большой работе Патрисии Лим (Patricia Lim) «Гонконг: кладбище и история города» говорится в том числе и о борьбе с пиратами, поскольку эта борьба длилась на протяжении всего британского колониального периода. Для воссоздания истории колонии XIX–XX вв. П. Лим со своими помощниками потратила более 10 лет, разыскивая сведения по 8500 могил резидентов, захороненных на кладбище (воссоздана история Гонконга с 1840-х гг. по 2007 год). Как отмечала Гонконгская CNN, «среди экзотических деревьев почти что райского сада, — говорится в презентации книги, — здесь упокоились необыкновенные и простые жители Гонконга, те, кто героически погиб в войнах, бесславно закончил жизнь в пьяных драках или покончил жизнь самоубийством; здесь находятся жертвы несчастных случаев, эпидемий и пиратских нападений; служители баров, проститутки, безвестные дети и те выдающиеся люди, чьи имена сегодня носят улицы города» [18].

Выше мы уже описывали почти 50-летний опыт борьбы европейцев с пиратством, в результате установившей некий паритет на том, что пираты не должны нападать на европейские суда, а довольствоваться лишь азиатскими торговыми и пассажирскими перевозками. Это не значит, что борьба была прекращена; это говорит лишь о том, что стало негласной договоренностью. При этом не всегда пираты соблюдали это золотое правило: во-первых, соблазн захвата богатой добычи всегда существовал; во-вторых, большие торговые европейские караваны сопровождались, как правило, серьезной военной охраной, которую несли британские военные патрульные корабли.

Однако с начала XX века в связи с большими изменениями обстановки в Юго-Восточной Азии, гражданской войной в Китае и серьезным бременем для британской короны финансово содержать военный флот в Азии (связано было также с первой мировой войной и последующими событиями, главным образом, — попытками китайского правительства отказаться от неравноправных договоров), англичане предпочли поменять свою политику в прибрежных водах Китая.

«В 1930 г. британские военные власти отказались сопровождать суда и возложили обязанности охраны на полицию Гонконга. Одновременно две китайские компании ... обратились к гонконгским властям с просьбой дать

им вооруженную европейскую охрану. По инициативе начальника гонконгской полиции Уолфа такая антипиратская охрана была создана — в виде особого подразделения, куда вошло 100 человек из Пенджаба, Вэйхайвэя и белоэмигрантского российского сообщества Китая. Они должны были обслуживать тех коммерсантов, которые бы за это платили. Индийцы Пенджаба и шаньдунцы Вэйхайвэя в основном обслуживали британский регистр, а русские — канадские суда» [12].

Согласно рассказу гонконгского священника Дионисия Поздняева (живет и служит в Гонконгской церкви сегодня), «бывшие солдаты Белой армии присоединялись к силам гонконгской полиции в борьбе с пиратством...» [11]. Д. Поздняев считает, что относительное благополучие к россиянам Гонконга пришло в 1930-е годы. Для нескольких сотен русских эмигрантов, потерявших родину после революции, Гонконг на долгие годы стал пристанищем в изгнании, многие из них нашли здесь и вечное упокоение. «Русские служили в Королевской полиции Гонконга, в морской полиции (после окончания Первой мировой войны, в связи с участвовавшими случаями пиратства морская полиция Гонконга охотно принимала на работу русских, отличавшихся дисциплинированностью, аккуратностью, прекрасной военной подготовкой). Но длились процветание и мир недолго, ибо “белые русские”, русские офицеры, служившие вместе с другими иностранцами в полиции, оказались в ловушке во время японской оккупации Гонконга (декабрь 1941–август 1945 годов), попав в лагерь Стэнли. Большинство из них стали свидетелями актов бессмысленного варварства» [11].

Так, отдавая свою «потерянную жизнь» на чужбине, антипиратские команды русских эмигрантов в южных морях Азии вершили правосудие. Они стали все-таки серьезной преградой для пиратства 1930-х годов, которое накануне второй мировой войны пошло на спад.

Почему и сегодня не исчезает пиратство? Новая волна грабежей: пираты XX–XXI веков.

Однако окончательно искоренить пиратство не удалось и сегодня, хотя теперь оно носит локальный характер. Несколько причин разгула преступности после второй мировой войны на Тайване высказала российский востоковед А. Костяева [46, с. 52–60]. «По мнению жителей, — пишет она, — днем Тайвань представлял собой государство Гоминьдана, а ночью — царство мафии». Общее число криминальных объединений не поддавалось точному подсчету, поскольку существовали лишь отрывочные данные. Немаловажное значение имел вопрос происхождения мафиозных органи-

заций Тайваня⁹. Среди корпоративных организаций материкового Китая выделялись «Сямэньбан» (Братство Сямэня) (организация, ранее тесно связанная с пиратским бизнесом — Л. Ч.), «Шиэрдабао» (Братство 12 мечей) и другие. Кроме прежних братств имелись также вновь создававшиеся братства, базой которых становилась иммигрантская молодежь.

Тайваньские братства не отказывались от прежних видов деятельности (контроля за проститутками, игорного бизнеса, контрабанды наркотиков), масштабы которой значительно расширялись. «Мафия поставляла девочек в публичные дома, ввозила из других стран ЮВА молодых женщин и продавала их в глухие районы острова. Крупные масштабы приобретал наркобизнес. Важной особенностью крупных мафиозных организаций было стремление их лидеров выйти за пределы Тайваня на мировой уровень» [Там же, с. 57]. И в этом им немало помогала связь с нелегальными, в том числе пиратскими организациями, что привело в конечном итоге к росту преступности, связанной с мафией. «Если в 1951 году полицией было зафиксировано 14107 крупных уголовных дел, то в 1985 г. — соответственно 63173», пишет А. Костяева [Там же, с. 59].

Пиратство вновь стало превращаться в проблему мирового судоходства в 70-е годы XX века, когда началось наступление торговых судов в водах Юго-Восточной Азии. «В 1960–1970 годах были отмечены случаи пиратов в прибрежных городах и поселениях на Филиппинах, в Шри-Ланке, в Малайзии. В ряде случаев пираты убивали или захватывали залы в местных отделениях полиции, иногда и в опасных формах, расквартированных в городе» [3]. По мнению Джона Барнетта, автора книги «Опасные воды: современное пиратство и террор в Открытом Море» [47], в результате краха колониальных империй и освобождения от контроля большого количества земель, миром в этих регионах никто не управлял, «пираты снова получили в свое распоряжение резервные ресурсы, базы, береговую инфраструктуру, возможности приобретение оружия, техники и прочее» [Там же].

Парадоксально, но в новейшее время это явление снова «отыграло свою позицию». В свое время Джек Лондон ввел в оборот термин «Пираты XX-го века», даже не подозревая о том, что жизнь этих джентльменов продлится весь век. Все помнят захват советского судна «Туапсе» в 1954 году (недалеко

⁹ «Генетически они были связаны с двумя типами неформальных структур начала 1950-х годов (первый — остатки люмпенских братств периода японского правления и корпоративно-профессиональными тайными обществами, часть из которых перебралась на остров из юго-восточного Китая; второй появился в связи с изменениями обстановки и появлением на Тайване массы беженцев с континента)» [46, с. 53].

от Тайваня и Филиппин)¹⁰. Позднее в Советском Союзе в 1979 году был снят известный фильм под названием — «Пираты XX-го века»... Все эти романы, фильмы, публикации романтизируют образ пиратства как такового. «Такая реанимация феномена пиратства и преступности делает их неистребимыми» [Там же].

Дополнение: личная история из одной туристической поездки. Пираты и благотворители. Напоследок запишу здесь историю об одном незабываемом приключении, которое мне пришлось пережить, изучая Китай и китайскую культуру. В 2003 году вместе с проф. Шанхайской академии общественных наук Ян Вэй-минем 楊偉民 я съездила на праздник Цинмин¹¹ в один из буддийских монастырей. До этого мы с ним переписывались и познакомились, и даже опубликовали статьи по истории Шанхая [48]. Профессор вместе с женой предложили мне совершить эту поездку. В 2003 году праздник приходился на пятницу и субботу (4–5 апреля). Поскольку этот праздник очень почитаем китайцами, особенно среднего и старшего возраста, мы условились поехать в монастырь заранее в среду, что не возбраняется обычаем. Многие так поступают, чтобы не толкаться в родительский день на площадях буддистских храмов и монастырей. Утром назначенного дня мы отправились на пароме на остров Чунмин 崇明¹² в дельте реки Янцзы.

¹⁰ В 1958 году об истории захвата танкера был снят фильм «Ч.П.» (Чрезвычайное происшествие), ставший лидером кинопроката 1959 года в СССР.

¹¹ Праздник Цинмин 清明節 — это дни поминовения усопших в Китае (в России — Родительский день). Праздник Цинмин появился еще во II веке до н.э., и отмечается в начале апреля каждого года. В это время китайцы отправляются на кладбища и в храмы, а также совершают прогулки за город (одной из главных особенностей является сжигание «жертвенных денег» в честь усопших).

¹² Краткая история о-ва Чунмин 崇明 и его буддистских храмов. Чунмин — район городского подчинения города центрального подчинения Шанхай (КНР). Под юрисдикцией района находятся три острова в устье Янцзы: Чунминдао, Чансиндао и Хэншадао. Его называют жемчужиной устья реки Янцзы, это самый крупный песчаный остров. Здесь вдали от шума и суеты мира проводят свои медитации буддийские монахи. После восьми лет антияпонской войны и трех лет освободительной войны буддизм в Чунмине постепенно пришел в упадок (до антияпонской войны на острове существовало более ста храмов). После 1955 г., и особенно — после начала культурной революции (1966–1976), хотя остров Чунмин был изолирован от материка рекой и морем, он подвергся разгрому антирелигиозных групп: храмы были снесены, священные писания сожжены. Вся буддийская деятельность в округе была запрещена. Монахи и монахини подверглись ostracismu и уничтожающей критике, причем некоторых «закритиковали» до смерти. Это привело к полному упадку буддизма на острове. Возрождение буддизма на острове началось с декабря 1978 года, когда были признаны перегибы в проведении



Рис. 8, 9. Карта острова Чунмин и расположение монастыря Шуаньсы

На острове из четырех древних храмов наиболее известен монастырь Шоуаньсы 壽安寺, также называемый Обществом Лотоса Шоуаньсы; он расположен в деревне Синьинь поселка Гандун. Впервые он был построен во второй год правления Чунью в эпоху Южная Сун (1242 г.). После этого происходило множество событий и катастроф, в ходе которых храмы то уничтожались, то восстанавливались. В очередной раз восстановленный в 1934 году, это был единственный женский монастырь на острове Чунмин. Сам по себе монастырь и храмовый комплекс имеют богатую историю¹³.

культурной политики. Была провозглашена политика свободы вероисповеданий, после чего буддийские храмы Чунмина решено было восстановить. В общей сложности буддийские храмы восстанавливались 11 лет (1984–1995). «Сейчас на острове Чунмин имеется 88 храмовых комплексов, фундамент храма Шэньсю составляет 16 акров, а государственная компенсация составила 160000 юаней» [49].

¹³ Храмовый комплекс Шоуаньсы в июле 1940 года подвергся бомбардировке японскими самолетами, превратившись в выжженную землю. Чудом сохранились горные ворота и древние наскальные изображения Будды. После победы в антияпонской войне в 1945 году были собраны средства на восстановление и реконструкцию. Во время «культурной революции» буддийские службы прекратились, и возобновились лишь в 1980 году. Храм Шоуаньсы открылся для публики в 1982 году, а через год была реконструирована статуя Будды Шакьямуни из камфорного дерева и разноцветные золотые статуи Будды. Позже были также восстановлены большие павильоны, образуя огромный храмовый комплекс. В частности, был восстановлен Зал Нефритового Будды с гигантской лежащей статуей Нефритового Будды на втором этаже западного крыла. Весом 13 тонн и длиной более 6 метров, сегодня он перенесен в самый большой храм Шанхая — Нефритового лежащего Будды. Величественный и торжественный храм Шоуаньсы сохраняет древний архитектурный стиль эпох Мин и Цин. В мае 1981 года храмовый комплекс был внесен в список объектов защиты культурных реликвий на уровне округа Чунмин [50].



Рис. 10. Храмовый комплекс Шоуаньсы [50]

По прибытии в монастырь мы осмотрели павильоны, совершили обряд памяти усопшим, много фотографировали и разговаривали о традициях Китая. Через некоторое время ко мне подошли монахи и служки монастыря с просьбой встретиться с благотворительницей монастыря госпожой N. Дело в том, что на остров мало ездят иностранцы, поэтому появление белой туристки в храме — редкость. (Меня собирались внимательно рассмотреть). В небольшом павильоне на задворках монастыря, куда не пускают посетителей, я познакомилась с сухонькой старушкой благообразного вида, которая мягко со мной пообщалась. Главное, что поразило, — это абсолютно здоровый взгляд серых глаз (не карих, не черных, а каких-то выцветших от времени), быстрый ум. (Мы были в восторге друг от друга: старушке было почти 100 лет, она захотела лично показать мне достопримечательности). Она опиралась на палочку, но ходила самостоятельно. Властно приказала всем оставить нас, сама повела меня в небольшую зону монастыря, скрытую от посетителей. Там стояли какие-то старинные высокие деревянные шкафы (по типу канцелярских 1940–1950-х гг.), за стеклом которых красиво расположились небольшие цветные фарфоровые сосуды, некоторые напоминали вазы, все снабжены крышками. Рядом с чашками иногда были прикреплены небольшие фотографии людей, иероглифы-имена. (Я улыбалась: какую-то коллекцию она мне показывает, вот интересно! Но почему все под открытым небом? Ведь климат здесь сырой и дождливый, для коллекции вредно)!

Старушка, внимательно наблюдая за мной, пояснила, что в эти чашечки-урны помещают пепел усопших, кремированных ранее. (Мороз прошел по коже, когда я осознала, что стою в центре гигантского колумбария). Она

подвела меня к отдельному стеллажу. Часть полок была пустой. Она с гордостью пояснила, что вот здесь после кремации будет находиться ее прах. Имя и место она себе уже давно забронировала, как это делали ранее те, чей прах здесь покойся. Это все — благотворители монастыря, люди в прошлом состоятельные, а некоторые из них весьма лихие. Были здесь и преступники, избежавшие наказания после послевоенного Освобождения Китая, и богачи, чьи состояния были нажиты не совсем праведным путем. Не важно, как эти люди приумножили свой капитал, — важно, что они много жертвовали в фонд храмов и на восстановление монастыря. Поэтому они стали праведниками, и могут рассчитывать на заботу храма, своевременную службу ритуалов и т.д. Все теперь у них прекрасно, потому что соблюдаются традиции, они обеспечили себе «райскую жизнь». Кое-как я распрощалась со словоохотливой старушкой, пожелав ей всех благ. На прощанье мы сделали совместное фото. Я была рада, наконец, воссоединиться с моими спутниками, которые обещали мне многое рассказать на обратном пути в Шанхай.

По дороге домой проф. Ян Вэй-минь поведал мне историю этой старушки. Она — крупнейший благотворитель монастыря. Когда-то в 1920–1930-е годы была грозой Южных морей — предводительницей китайских пиратов.

Много горя принесла людям, была дерзкой и совершала немыслимые нападения на китайские и иностранные суда. Безжалостно убивала всех, кто сопротивлялся, отправляла женщин и детей в бордели, за богатых китайцев и иностранцев требовала огромный выкуп, а кто не мог заплатить, — бросала за борт связанных пленников.

В общем, натворила немало бед. Несколько раз выходила замуж за пиратов, сама держала подчиненных в большом страхе. Родила нескольких детей, которых впо-



Рис. 11. Типичное китайское кладбище

Фото из коллекции автора



Рис. 12. Колумбарий монастыря
Из открытых интернет-источников

следствии всех похоронила, а затем и внуков. После 1945 года много лет отсиживалась в Гонконге, легализовавшись у английских властей, по сути, купив себе паспорт и недвижимость. После прихода новой власти в КНР она несколько раз меняла места проживания: то жила в Нинбо (небольшой порт близ Шанхая), то в Шаньдуне, кажется, — месте, где раньше тоже пиратствовала. С годами превратилась в благопристойную старую леди, щедро помогая монастырям и храмам. В 1980-е годы поселилась на о. Чунмин, вложила большие деньги на восстановление монастыря и храмов. Образ сухой беспомощной старушки не вязался с прошлым жестокой и коварной пиратки.

Я жалею теперь, что не записала ни ее имени, ни каких-то подробностей рассказа: можно было бы поискать ее историю в полицейских архивах 1920–1930-х годов. Возможно, это все та же предводительница пиратов мадам Лай, или кто-то иной. Связавшись сегодня с проф. Ян Вэй-минем, я ничего от него не добилась: он тоже не помнит ее имени, и резонно написал, что вряд ли человек с таким прошлым мог держаться за свое криминальное имя; скорее всего, — она жила уже под вымышленным именем, или именами. Что до богов, — они принимают человека, а имя для них значения не имеет. Но он помнит хорошо, что старушка много рассказывала про огромное влияние на нее католических монахов из близлежащего монастыря, что на путь исправления ее направили люди Белого Бога. Оставаясь буддисткой, она благодарна им за их миссию на китайской земле. А мы думаем, что на смягчение нравов в Китае европейцы и русские действительно серьезно повлияли.

Тяжела и беспросветна была жизнь китайской женщины в прошлом. Игрушка в руках сильного пола, китайская женщина в течение многих веков существовала в условиях глубокого прессинга и вечного морального унижения. Тем не менее, несмотря на суровые обычаи и нравы, китайская семья отличалась удивительной жизнестойкостью в борьбе с невзгодами, а члены семьи — небывалой привязанностью к родному дому. Думается, происходило это во многом благодаря долготерпению и жизненному оптимизму китайской женщины. Какое бы несчастье ни разразилось над китайской семьей, ее глава не падал духом, продолжал упорно трудиться, рассчитывая на поддержку и беззаветную преданность супруги.

Под стать мужчинам были женщины, с исключительной стойкостью и мужеством переносящие боль, страдания и все превратности своей нелегкой судьбы. Отказываясь от веками сложившихся правил и установлений

обыденной жизни, в первой половине XX века китайки быстро усваивали новые веяния времени, ни в чем не уступая мужчинам, а иногда и превосходя их в дерзости осуществления своих замыслов — касалось ли это семьи, образования или деловых вопросов.

Важно, что китайская женщина XX века не только догнала по возможностям китайских мужчин, — но и во многом превзошла их, деформировав ценности семьи и сняв кандалы затворницы. Ясно одно: разные социальные среды предоставляли женщине разные пути новой реализации, и были те, кто принимал жестокие правила игры в жесточайших условиях выживания. Не ведая о последствиях, китайская женщина принесла успех деятельности коммунистического движения в Китае: ведь желание свободы и отказ от прежних условий жизни были одними из главных положений коммунистической пропаганды в деревне и городе. Вспомним прошлое и поклонимся маленькой китайской женщине, перенесшей на своих хрупких плечах все зигзаги новейшей истории.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Энгус Констам*. Пираты. Всеобщая история от Античности до наших дней // Энциклопедия пиратства (описание личностей пиратов и их жизни). Дата публикации: 25 октября 2013 г. URL: <https://forum.game-labs.net/topic/272-энциклопедия-пиратства-описание-самих-пиратов-и-их-жизни/>

2. *Ткачёва А.В., Михотина К.Э.* Национальные и социальные корни пиратов Дальнего Востока в период с 811 по 1639 гг. гл. / Развитие науки, технологий, образования в XXI веке: актуальные вопросы, достижения и инновации. Под общ. ред. Г.Ю. Гуляева. Пенза, 2022. Пенза, Изд-во: Наука и Просвещение (ИП Гуляев Г.Ю.), 2023. С. 90–99. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_48608108_36760995.pdf

3. *Куманев Д.С.* Проблема пиратства как разновидности терроризма и ее влияние на региональную безопасность в АТР // Ойкумена. Регионоведческие исследования № 2 (13). Владивосток, ВлГУЭС, 2010. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-piratstva-kak-raznovidnosti-terrorizma-i-ee-vliyanie-na-regionalnuyu-bezopasnost-v-atr>

4. *Миронова Т.С.* Этнографические сведения о некоторых соседних с Китаем народах в ксилографическом альбоме «Изображения данников правящей династии Цин» (XVIII в.) // Россия — Китай: история и культура: сборник статей и докладов участников XII Международной научно-практической конференции. Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2019. 609 с. С. 336.

5. Госпожа Чжэн (кит. 鄭氏, кант. Цин Си, 1775–1844) — китайская морская разбойница, которая снискала славу самой успешной пиратки в истории. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Госпожа_Чжэн

6. Сурин А. Госпожа Чжэн — королева пиратов. Как бывшая проститутка стала грозой морей // Дилетант. Опубликовано: 30.03.2024. URL: <https://diletant.media/articles/39454498/>

7. Murray, Dian H. *Zheng Yi Sao*. Biographical dictionary of Chinese women: the Qing Period, 1644–1911. Armonk, N. Y.; L. : Routledge, 2015. P. 317–318.

8. Селиверстова И. Как китаянка Чжэн Ши стала грозной пираткой, которую боялись и разбойники, и адмиралы // Форбс.ру. 04 сентября 2023. URL: <https://www.forbes.ru/forbes-woman/495381-kak-kitaanka-czen-si-stala-groznoj-piratkoj-kotoruu-boalis-i-razbojniki-i-admiraly>

9. Рагуништейн А.Г. Борьба с пиратством у берегов Китая в 1840–1856 гг. // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. № 17. Курск, КГУ, 2016. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/borba-s-piratsvom-u-beregov-kitaya-v-1840-1856-gg>

10. «Мадам Вонг» и другие, пираты недавнего прошлого — легендарные и настоящие // Форум История XX века. URL: <https://imtw.ru/topic/74273-piraty-xx-go-veka/>

11. Кризис «белой» эмиграции в Китае и счастливицы, перебравшиеся в Гонконг. Весной 1917 года началось бегство царской элиты от большевиков — путешествие, закончившееся для некоторых в Гонконге; потомки вспоминают страдания родителей и расцвет общины так называемых «белых русских» в городе // Иносми.ру / South China Morning Post Гонконг 15 июня 2017. URL: <https://inosmi.ru/20170615/239581604.html>

12. Уфимцев Ю. Пиратская доля белогвардейцев. Морские проблемы Китая решали русские / Конкурент.ру. 24 апреля 2020. URL: <https://konkurent.ru/article/28116>

13. Русские в Шанхае, альбом / под ред. В.Д. Жиганова. Шанхай, изд-во «Слово», 1937. Б.паг.

14. Балакишин П.П. Финал в Китае. Возникновение, развитие и исчезновение Белой Эмиграции на Дальнем Востоке. Том Первый. Сан Франциско — Париж — Нью Йорк, Кн-во Сириус, 1959. 434 с.

15. Князева Е. Павильон Дацзингэ и остатки крепостной стены Шанхая // Магазета. Опубликовано: 21/12/2016 URL: <https://magazeta.com/arc-dajingge>

16. Струкова П. Сямэнь (Сямынь, Амой, 廈門) // Пиратский Сямэнь. Магазета. Опубликовано: 31/08/2016. URL: <https://magazeta.com/guide-xiamen>

17. Мерекина О. «Крестные отцы» Шанхая // Магазета. Опубликовано: 28/05/2016–29/05/2016. URL: <https://magazeta.com/shanghai-qinggang>

18. Lim P. *Forgotten Souls: A Social History of the Hong Kong Cemetery* (Series: Royal Asiatic Society Hong Kong Studies Series). Hong Kong, Hong Kong University Press, 2011. 624 p. URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xwg6f>

19. Покотилов Д.Д. Китайцы о европейцах // Ред.-издатель М.М. Стасюлевич. «Вестник Европы». СПб., 1893.

20. Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. М., Наука, 1987. 448 с.

21. Арнольдов Л. В. Удар прошлому // Шанхайская Заря. 26 июля 1929 г. С. 5.

22. Диомидов Л. [Л. Арнольдов]. В ногу с веком! Эмансипация китайской женщины // Рубеж, № 16 (117). Харбин, 12 апреля 1930 г. С. 15.

23. Колла Ф. Морис Декобра: джентльмен между двумя светскими обществами. Париж, Сегье, 2001.
24. Женщина Востока — очаровательный сфинкс // Шанхайская Заря. 2 февраля 1934 г. С. 6.
25. Женская полиция на сэттльменте // Шанхайская Заря. 2 июля 1929 г. С. 5.
26. Женщины-полицейские // Шанхайская Заря. 6 июля 1929 г. С. 5.
27. Приговор торговцам «живым товаром» // Слово. 21 марта 1930. С. 5.
28. Шайка торговцев «живым товаром» // Слово. 29 апреля 1930 г. С. 5.
29. Госпожа Чжэн (кит. 鄭氏, кант. Цин Си, 1775–1844) — китайская морская разбойница, которая снискала славу самой успешной пиратки в истории. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Госпожа_Чжэн
30. Айсиньгёро Юнъянь / Китайские императоры. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Цзяцин>
31. Китайская Республика, карта. Original by PhiLiP and 白布飄揚, edit by Benlisquare. Original image File: Republic of China (orthographic projection).svg / Административное деление Китайской Республики (1912–1949). URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Китайская_Республика_\(1912–1949\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Китайская_Республика_(1912–1949))
32. The Cambridge History of China. Vol. 7: The Ming Dynasty 1368–1644, Part I. Cambridge University Press, 1988. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Вокоу#/media/>
33. Новое нападение пиратов // Шанхайская Заря, № 685/37. Среда, 15 февраля 1928 г. С. 3.
34. Дополнение редакции // Шанхайская Заря, № 685/37. Среда, 15 февраля 1928 г. С. 3.
35. Речные пираты // Шанхайская Заря, № 175, апрель 1926 г. С. 3.
36. Снова пираты // Шанхайская Заря, № 694/46 Суббота, 25 февраля 1928 г. С. 2.
37. Затонувший и ограбленный пароход // Шанхайская Заря, № 698/50. Четверг, 1 марта 1928 г. С. 3.
38. Фонд для борьбы с бандитами // Шанхайская Заря, № 674/26. Пятница, 3 февраля 1928 г. С. 5.
39. Китайское консульство на Формозе // Шанхайская Заря, № 675/27. Суббота, 4 февраля 1928 г. С. 5.
40. Алеко Аксель Август Евгений Лилиус // URL: <https://www.blf.fi/artikel.php?id=9518>
41. Три недели на пиратской джонке. Похождения немецкого журналиста // Шанхайская Заря. 30 мая 1930 г. С. 7.
42. Aleko E. Lilius. I Sailed with Chinese Pirates, 1931.
43. Арест «Женщины Ужаса». 27-летняя японка Накавура, во главе шайки пиратов, терроризировала южное побережье Китая // Шанхайская Заря, апрель 1936 г. С. 5.
44. В чём сила, сестра? Как меняются женские персонажи в кино и литературе // Метро. Культпросвет. Вып. 31. Сильные женские персонажи: образы, прототипы. URL: <https://www.gazetametro.ru/articles/v-chem-sila-sestra-kak-menajajutsja-zhenskije-personazhi-v-kino-i-literature-17-08-2023>
45. Триады Гонконга. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Триады_Гонконга

46. Костяева А. Мафия на Тайване (1950–1980-е годы) // Проблемы Дальнего Востока, № 6. М.: ИДВ, 1994. С. 52–60.
47. John S. Burnett. Dangerous Waters: Modern Piracy And Terror On The High Seas. Kindle Edition, 2022. 370 p.
48. Черникова Л.П., Ян Вэй-мин. Русские православные соборы в Шанхае // Столетие. Историко-документальный журнал. Шанхай, Народное издательство, 2003. №3. С. 15–17. (в соавт.) (на кит.яз.). Chernikova L.P., 楊偉民 Yáng Wěimín。上海的俄羅斯東正教大教堂//世紀。歷史和紀錄片雜誌。上海，國家出版社，2003年。第3期。S. 15–17。
49. Буддийские храмы в Чунмине 崇明的佛寺 // Чунмин, остров. URL: <https://www.shcm.gov.cn/zjcm/006008/20210423/3b8c208d-d6cd-4fe5-ae35-e724fd758922.html>
50. Храмовый комплекс Шуаньсы. Адрес храма Шуань в Чунмине: № 1188, улица Таошэн, деревня Цяошань, город Чэнцяо, район Чунмин, Шанхай. 崇明壽安寺地址 上海市崇明區城橋鎮螯山村濤聲路1188號. URL: <https://xlhc.net/5047.html>;
51. Pirates: An Illustrated History of Privateers, Buccaneers & Pirates from the Sixteenth Century to the Present. London, 1996. В книге в качестве источника указан журнал “History of the Pirates of all Nations”, 1836 год. // URL: http://book.ifeng.com/psl/dzsp/200907/0727_3553_1270289.shtml

Прорыв в космос: роль и перспективы женщин в космической отрасли Китая



С конца 1950-х годов Китай начал свою космическую программу и постепенно стал одним из ключевых участников в мировой космической отрасли. Успешный запуск первого космонавта Ян Ли-вэя 楊利偉 (1965 г.р.) в космос в 2003 году ознаменовал официальный старт программы пилотируемых полетов «Шэньчжоу» 神舟. После этого Китай не только осуществил ряд пилотируемых космических миссий, но и реализовал проекты по исследованию Луны, Марса и строительству космической станции, подтверждая свою важную роль на глобальной космической арене.

Достижения Китая в космосе — это не только технический и инженерный триумф, но и результат усердной работы китайских ученых, инженеров, теоретиков и множества поддерживающих их людей. В их числе были женщины-космонавты и научные работники, чьи профессионализм и усилия внесли значительный вклад в развитие космических наук и технологий, как в Китае, так и за его пределами. С углублением понимания равенства полов все больше женщин отбираются для участия в космических миссиях, где они демонстрируют свои таланты в исследовании космоса и научных экспериментах.

Например, в обоих полетах китайского прототипа космической станции «Тяньгун-1» 天宮 участвовали женщины-космонавты. Сейчас Ван Я-пин 王亚萍 (1980 г.р.) принимает участие в первом шестимесячном долгосрочном пребывании на китайской космической станции. Успехи Лю Ян 劉陽

(1978 г.р.) и Ван Я-пин в космосе демонстрируют способности женщин выполнять рискованные и высокотехнологичные задачи. Лю Ян во время миссии «Шэньчжоу-9» в 2012 г. была первой китайской женщиной, полетевшей в космос, проведя эксперименты в области биотехнологий и медицины, которые предоставили ценные данные для выживания человека в условиях низкой гравитации. Ван Я-пин во время миссии «Шэньчжоу-10» не только способствовала распространению новых научных достижений, но и значительно повышала интерес молодежи, особенно девушек, к науке и космосу.

Кроме того, вклад китайских женщин в руководство космической отраслью также заслуживает внимания. Хуан Вэй-фэн 黃偉芬 (1964 г.р.) в качестве главного конструктора системы космонавтов руководила командой, ответственной за отбор и профессиональную подготовку китайских космонавтов. Жун И 容易 (1978 г.р.), одна из главных конструкторов ракет серии «Чанчжэн» 長征, играла ключевую роль в продвижении китайской ракетной техники, особенно в разработке пилотируемых космических миссий и нового поколения тяжелых ракет-носителей.

Эти примеры показывают, какую важную роль женщины играют в продвижении Китая из статуса космической державы в статус космической сверхдержавы. Цель настоящего исследования — дополнительно изучить и проанализировать роль китайских женщин в космической отрасли и перспективы будущего развития. Глубокий анализ их вклада позволит лучше понять важность гендерного равенства в высокотехнологичных областях и стимулировать участие большего числа женщин в этой перспективной области.

1. Передовой вклад китайских женщин-космонавтов

На сегодняшний день в мире было отобрано более 100 женщин-космонавтов, что составляет около 10% от общего числа космонавтов. Они выполняют роли летчиков-космонавтов, управляя космическими аппаратами, осуществляют обязанности командиров миссий, инженеров-космонавтов, которые управляют манипуляторами, обслуживают оборудование и проводят стандартные эксперименты, а также специалистов по полезной нагрузке, занимающихся специальными научными экспериментами. Физиологические и психологические различия между мужчинами и женщинами, такие как большее содержание жира у женщин, меньшее количество гемоглобина, меньший рост и вес, а также более низкая аэробная способность, влияют на их роли в космических миссиях. Отмечается, что женщины обладают более

острым восприятием, более тонким умом, умеют шире смотреть на проблемы и лучше справляются с их решением, обладают лучшими коммуникативными навыками. В условиях низкой гравитации женщины имеют преимущества в метаболизме эстрогена и магния по сравнению с мужчинами, низкий уровень железа в организме, что уменьшает риск развития железосодержащих отравлений, тромбозов, спазмов сосудов и аритмии, делая их более подходящими для долгосрочных космических полётов. Эти научные данные подтверждают, что женщины могут успешно справляться с увеличивающейся сложностью пилотируемых космических задач.

С тех пор, как китайские женщины стали участницами космических программ, они являются важной частью национальной космической отрасли. На международной арене они продемонстрировали выдающиеся способности и решимость, продвигая научные исследования и технологическое развитие через конкретные задачи в космосе. Лю Ян и Ван Я-пин являются наиболее выдающимися представительницами китайских женщин-космонавтов. В 2023 году они вместе с другими заметными женщинами Китая были включены в десятку лидеров рейтинга «Топ-500 женщин-брендов Китая» (2023 中國品牌女性500強) [1, с. 45], что не только обогатило историю китайской космонавтики, но и привлекло молодежь Китая к участию в космических исследованиях, вдохновляя женщин осваивать научно-технические профессии и вносить вклад в глобальные научные открытия.

Миссия Лю Ян и ее научные эксперименты

Первая китайская женщина-космонавт Лю Ян родилась в 1978 г. в городе Шэньян 瀋陽 провинции Ляонин. В 2012 г. она была членом экипажа миссии «Шэньчжоу-9», проведя в космосе 13 дней вместе с Цзин Хай-пэном 景海鵬 (1966 г.р.) и Лю Ваном 劉旺 (1969 г.р.) [2, с. 10]. Миссия «Шэньчжоу-9» содержала семь ключевых задач, включая стыковку с «Тяньгун-1», проверку работоспособности модернизированного «Шэньчжоу», обеспечение условий для полезной нагрузки, а также безопасное возвращение космонавтов на Землю. Этот полёт также стал первым, где проверялись подготовка и обучение китайских женщин-космонавтов, велось медицинское наблюдение и тестировалось новое оборудование. Лю Ян была ответственна за управление экспериментами по космической медицине, изучала физиологические и психологические изменения у женщин в космической среде, собирала первичные медицинские данные, укрепляла психологическую подготовку экипажа, что стало важным вкладом в формирование команд длительных миссий на космических станциях. В ходе миссии «Шэньчжоу»

Лю Ян провела 15 медицинских экспериментов, пять из которых касались изучения влияния полета на сердечно-сосудистую систему, регуляции клеток в условиях невесомости, защиты от потери костной массы в космосе, анализа вредных газов в кабине и измерения массы тела в орбитальных условиях. Эти исследования предоставили теоретическую основу для разработки защитных мероприятий для будущих пилотируемых миссий и здоровья космонавтов в космосе [3, с. 1].

28 июня 2012 года космический корабль «Шэньчжоу-9» успешно отстыковался от целевого летательного аппарата «Тяньгун-1» и завершил миссию, вернувшись в орбитальный модуль. После возвращения на Землю Лю Ян не только улучшила свою подготовку, но и, опираясь на опыт полета, приняла участие в дизайне и модернизации различных космических продуктов, от космических кабин и систем жизнеобеспечения до устройств для сбора космического мусора, космического питания и ручек люков, многие из которых были реализованы благодаря ее предложениям.

Благодаря ее выдающейся работе, в декабре 2019 г. Лю Ян была выбрана в экипаж «Шэньчжоу-14». С интервалом в десять лет она участвовала в миссиях «Шэньчжоу-9» и «Шэньчжоу-14», которые были ключевыми этапами в стратегии китайской космонавтики «три шага» (*сань бу* 三步), включающей стыковку космических аппаратов и строительство космической станции [4, с. 1]. Миссия «Шэньчжоу-14» являлась вторым пилотируемым полетом в рамках строительства китайской космической станции и первым на этом этапе. Основной целью было содействие стыковке и перемещению экспериментальных модулей «Вэньтянь» 問天 и «Мэнтянь» 夢天 с основным модулем, завершение сборки космической станции на орбите. Это также включало установку и настройку оборудования внутри и снаружи станции, проведение научных экспериментов и технологических испытаний, а также ежедневное техническое обслуживание.

5 июня 2022 года «Шэньчжоу-14» был успешно запущен, а космонавты Чэнь Дун 陳冬 (1978 г.р.), Лю Ян и Цай Сю-чжэ 蔡旭哲 (1976 г.р.) благополучно достигли основного модуля «Тяньхэ» 天河, где пробыли на орбите шесть месяцев. В течение этого времени они провели три выхода в открытый космос, устанавливали и настраивали оборудование как внутри, так и снаружи станции, проводили ряд научных экспериментов и технологических тестов, успешно вернувшись 4 декабря 2022 года. Миссия «Шэньчжоу-14», ставшая самой сложной и технически насыщенной миссией по строительству станции на орбите, впервые позволила одновременно находиться в космосе двум пилотируемым космическим кораблям и двум группам космонавтов, установив рекорд быстрой стыковки грузового корабля со станцией

и новый китайский рекорд по количеству выходов в открытый космос за одну миссию. Это положило основу для дальнейшего строительства и эксплуатации космической станции, символизируя новый шаг китайской космонавтики на пути к научно-техническому самоопределению и ускорению создания сверхдержавы в области космонавтики.

Вклад Ван Я-пин во внекорабельную и образовательную деятельность

После Лю Ян следующей известной китайской женщиной-космонавтом стала Ван Я-пин 王亚萍. Она отправилась в космос в 2013 году в рамках миссии «Шэньчжоу-10», став второй китайской женщиной, покорившей космос. Задачи Ван Я-пин не ограничивались повседневной эксплуатацией и обслуживанием космической станции; она также участвовала в первом для китайской космонавтики выходе женщины в открытый космос [5, с. 17].

Во время этой исторической миссии Ван Я-пин продемонстрировала высокий уровень технических навыков и способность к быстрой адаптации. Её задачей была установка испытательного оборудования и сбор внешних образцов, что имело важное значение для оценки работы космического аппарата и расширения нашего понимания космической среды. Успех Ван Я-пин не только укрепил международный имидж китайской космонавтики, но и показал, что выполнение задач высокого риска и технической сложности не зависит от пола участника проекта.

Кроме технических задач, будучи первой китайской женщиной, вышедшей в открытый космос, и первым учителем-космонавтом, Ван Я-пин также провела образовательный вебинар для земных школ, что вызвало широкий общественный резонанс. Она кратко и понятно объяснила, что такое низкая гравитация, продемонстрировав школьникам основные принципы физики. Эта научно-популярная деятельность значительно повысила интерес общественности к науке, вдохновив множество девочек связать свою будущую профессию с космическими исследованиями.

Достижения Лю Ян и Ван Я-пин подчеркивают важную роль китайских женщин в космической отрасли и их огромный потенциал. Благодаря их усилиям не только углубляется научное исследование, но и развивается космическая техника. Их истории вдохновляют будущих учёных и инженеров, особенно женщин, отважно следовать за своей мечтой и достигать вершин в науке и технике. С дальнейшим развитием китайской космической программы ожидается, что ещё больше женщин-космонавтов продолжат писать яркие страницы в истории исследования космоса.

2. Женское лидерство в технологиях и обучении

Важность технологий и обучения в космической отрасли неоспорима. На пути к освоению космоса стоят не только женщины-космонавты, но и миллионы женщин-учёных и инженеров. От руководителя проекта по электромагнитной совместимости на космодроме Пань Жэнь-цзинь 潘仁瑾 (1938 г.р.) до главного конструктора системы космонавтов, «женского инструктора» (нюй цзяо тоу 女教頭) Хуан Вэй-фэнь 黃偉芬 (1964 г.р.), которая начинала как студентка авиационного дизайна, а затем получила степень магистра в области космической медицины. После окончания магистратуры Хуан Вэй-фэнь осталась работать в институте космической медицины, что совпало с запуском китайской программы пилотируемых космических полётов. Её работа по отбору и обучению космонавтов была новаторской для Китая. Несмотря на отсутствие предшествующего опыта, всего за три месяца Хуан Вэй-фэнь разработала общий план подготовки космонавтов, который заложил основу для будущих двадцати лет обучения. Затем она разработала первую в Китае программу обучения космонавтов. С 1999 года и в течение семи лет обучения она и её команда подготовили первую группу космонавтов без единого случая травмы или заболевания. За свои заслуги Хуан Вэй-фэнь получила звание женщина-инструктор космонавтов (Хан тянь нюй цзяо тоу 航天女教頭).

Космический корабль «Шэньчжоу-5» осуществил мечту китайцев о полётах в космос, и Ян Ли-вэй стал героем китайской космической программы. В своем интервью он говорил, что к настоящему времени в мире существуют 37 стран, которые отправили 556 космонавтов в космос, совершив более 1000 космических полётов, но только Россия, США, и Китай имеют полностью независимые технологии отбора космонавтов. Мало кто знает, что успех миссий «Шэньчжоу-5», «Шэньчжоу-7» и «Шэньчжоу-10» был бы невозможен без подготовки космонавтов Хуан Вэй-фэнь. За выдающиеся достижения в 2020 году Хуан Вэй-фэнь была повышена до главного конструктора системы подготовки космонавтов научно-исследовательского центра Китая, став единственным главным инструктором (Цзун цзяо тоу 總教頭) по подготовке космонавтов в стране. 17 июня 2021 года был запущен «Шэньчжоу-12», а китайская космическая станция «Тяньгун» 天宮 впервые приняла трёх космонавтов на трёхмесячное пребывание на орбите, что стало беспрецедентным событием в китайской космической программе. Через три месяца, 17 сентября, космический корабль «Шэньчжоу-12» успешно приземлился на космодроме Дунфэн 東風, установив новый рекорд для китайских космонавтов по продолжительности пребывания в космосе за одну миссию.

В 2021 году космические задачи Китая были особенно масштабными. Ожидался запуск «Шэньчжоу-13». Хуан Вэй-фэнь заранее подобрала и подготовила экипаж, 16 октября космический корабль и ракета успешно разделились, вышли на заданную орбиту и благополучно отправили космонавтов Чжай Чжи-гана 翟志刚 (1966 г.р.), Ван Я-пин и Е Гуан-фу 葉光富 (1980 г.р.) в космос. После завершения стыковки с орбитальным комплексом они вошли в основной модуль «Тяньхэ» 天河 и приступили к работам. 26 декабря экипаж «Шэньчжоу-13» провёл второй выход в открытый космос, в ходе которого космонавты Чжай Чжи-ган и Е Гуан-фу выполняли задачи вне корабля, а Ван Я-пин оказывала им поддержку изнутри. Они успешно завершили все запланированные работы и протестировали технологии, связанные с выходом в космос, совместную работу внутри и снаружи корабля и взаимодействие «небо-земля», что накопило опыт для последующих миссий.

Все эти успехи были бы невозможны без Хуан Вэй-фэнь. Под ее руководством, созданная ею система подготовки космонавтов быстро развивалась и совершенствовалась, что обеспечило Китаю успех в выполнении многократных космических полетов. Более 20 лет Хуан Вэй-фэнь вносила свой вклад в космонавтику, подготовив экипажи для шести космических миссий. За это ей присуждались национальные награды, среди которых медаль за выдающийся вклад в китайскую космическую программу, премия Китайского космического фонда, звание «Всенародный знаменосец» (Цюань го сань ба хун ци шоу 全國三八紅旗手). Столкнувшись с серьезными вызовами, Хуан Вэйфэнь проявила глубокие знания и выдающиеся управленческие способности, не только успешно разработав первую китайскую программу обучения космонавтов, но и приняв активное участие в создании учебных программ [6, с. 42–45]. Ян Ли-вэй охарактеризовал Хуан Вэй-фэнь как человека, посвятившего всю свою жизнь развитию китайской космической программы. На самом деле, Хуан Вэй-фэнь не только является героем, но и помогла сформировать целое поколение героев. Она считает, что строительство китайской космической станции — это не конечная цель, а лишь этап на пути к следующим целям пилотируемой космонавтики — Луне и Марсу.

Жун И 周易 (1978 г.р.) — единственная женщина-главный конструктор серии ракет «Чанчжэн» 長征 [7, с. 30–31]. Ее задача — руководство командой по проектированию и усовершенствованию нового поколения ракет-носителей, которые используются в том числе для выполнения пилотируемых космических миссий. В области проектирования и производства ракет основными задачами Жун И являются повышение их надежности, безопасности и грузоподъемности.

Как главный конструктор, Жун И участвовала в семи пилотируемых космических запусках, показав глубокими знаниями в области инженерии и способность решать сложные технические задачи. Под ее руководством команда успешно разработала несколько моделей новых ракет «Чанчжэн», значительно повысив их производительность и безопасность. Однако она не сбавляла темп и принимала все большие вызовы. В процессе разработки сверхтяжелой ракеты Жун И в качестве заместителя главного конструктора возглавляла команду, которая преодолела множество технических трудностей. Ее работа не только значительно повысила грузоподъемность ракет, но и обеспечила ключевую технологическую поддержку для китайских лунных миссий и строительства космической станции.

Успехи Хуан Вэй-фэнь и Жун И доказывают, что женщины могут играть ключевую роль в высокотехнологичных отраслях, включая космическую, способствуя их развитию. Эти достижения не только укрепили позиции женщин в космической отрасли, но и послужили примером для будущих поколений женщин-техников, стимулируя их к участию в научной и высокотехнологичной деятельности, к достижению новых высот и созданию новых чудес.

3. Физиологические и психологические исследования: уникальные преимущества женщин-космонавтов

Сейчас в научном сообществе принято считать, что способности мужчин и женщин работать в космосе равны. Это мнение подкреплено обширными данными о полетах. Отбор и тренировки космонавтов также осуществляются по единым стандартам для обоих полов. Однако мы должны признать, что существуют определенные физиологические и психологические различия между полами; участие женщин в космических полетах дает ученым уникальную возможность изучать эти различия. Это имеет большое значение для массового освоения космоса человечеством, включая будущую колонизацию Марса. Физиологические и психологические преимущества женщин-космонавтов критически важны для успеха долгосрочных миссий. Новейшие научные исследования раскрывают конкретные аспекты этих преимуществ, предоставляя научное обоснование ключевой роли женщин в будущих космических задачах.

Исследователи из Европейского космического агентства в Германии в статье, опубликованной в журнале «Scientific Reports», обнаружили, что во время космических миссий у женщин-космонавтов гидратация, общее потребление энергии, потребление кислорода (O_2), выделение углекислого

газа (CO_2) и потребность в воде для метаболизма ниже, чем у их коллег-мужчин [8]. Это означает, что при ограниченных ресурсах космического корабля женщины могут выполнять задачи более эффективно, особенно в отношении энергопотребления и управления ресурсами. Кроме того, состояние сердца у женщин в космосе лучше, чем у мужчин. Одна из причин — лучший метаболизм эстрогенов и магния у женщин. Исследования показывают, что из-за невесомости и отсутствия физических нагрузок значительные количества магния, запасенного в костях и мышцах, теряются, что приводит к увеличению выделения адреналина, а это, в свою очередь, ускоряет потерю магния. Это может привести к спазмам сосудов, образованию тромбов и серьезным нарушениям сердечного ритма, вплоть до повреждения миокарда. У женщин в процессе космических полетов сложная защитная функция эстрогенов позволяет уменьшить потери магния, что снижает и риск сердечнососудистых заболеваний. К тому же, базальный метаболизм у женщин в среднем ниже чем у мужчин [9, с. 178]. Это уменьшает их потребности в энергии и ресурсах в одинаковых условиях, что очень важно для длительных космических миссий.

Конечно, исследования в области космической медицины для женщин все еще находятся на начальном этапе, и для подтверждения этих выводов необходимо больше женских полетов. Однако уже ясно, что космические полеты не оказывают заметного влияния на репродуктивную функцию у женщин, и прежние опасения о том, что невесомость может мешать кровообращению, были излишними. Соответствующие меры позволяют избежать серьезных негативных последствий для женщин, работающих и живущих в космосе. Кроме того, многие женщины-космонавты после возвращения на Землю рожали здоровых детей. Это устраняет значительные препятствия для участия женщин в дальнейших космических полетах.

Помимо поддержки медицинских исследований, участие женщин в космических полетах приносит дополнительные преимущества: многие физиологические и психологические особенности женщин могут быть выгодно использованы в условиях космоса. Например, они более чувствительны к изменениям настроения и психологическому состоянию команды, а в чрезвычайных ситуациях обладают большей выносливостью.

Женские космические полеты привлекают особое внимание общественности. Это способствует повышению научной грамотности населения, привлечению молодежи к участию в космических проектах и вдохновению женщин на карьеру в научно-технических специальностях.

Если смотреть в будущее, на перспективу превращения человечества в межпланетный вид, становится очевидной необходимость многолетних

космических путешествий. В этом случае женщины, несомненно, становятся незаменимыми участниками. Статья, опубликованная в июле 2019 года в журнале «National Geographic», предлагает интересную точку зрения: автор считает, что при колонизации других планет женщины будут иметь преимущества перед мужчинами, и возможно, что корабли для марсианских колонистов будут полностью женскими. Его аргументация основана на том, что женщины имеют меньший размер тела, меньше весят, потребляют меньше ресурсов и производят меньше отходов. Исследования показывают, что женщины в среднем нуждаются на 15–25% меньшем количестве калорий ежедневно, чем мужчины, а иногда их энергопотребление во время активности составляет всего половину от мужского. Для длительных путешествий, таких как полет на Марс, корабль с полностью женским экипажем потребует меньше кислорода, воды, пищи и одежды, а также меньше энергии для переработки отходов.

Женщины менее подвержены влиянию условий космоса. Космическое излучение и состояние невесомости наносят различный урон организму, но последние исследования показывают, что самой серьезной проблемой может быть долгосрочное воздействие космического полета на зрение мужчин. К счастью, женщины почти не подвержены этому воздействию, что дает им преимущество перед мужчинами.

Женщины обладают характеристиками, подходящими для долгосрочных космических полетов. Исследования успешности длительных миссий на Земле, таких как экспедиции в пустыню или полярные экспедиции, показывают, что мужчины часто преуспевают в краткосрочных, ориентированных на цель задачах, в то время как женщины лучше справляются в условиях длительного проживания, где важны межличностные коммуникации, в которых женщины обычно превосходят мужчин, делая их более подходящими для долгосрочных космических миссий.

Эффективность воспроизводства человеческой популяции. Если человечество планирует освоение другой планеты, но на корабле всего шесть мест, лучше отправить шесть женщин и несколько образцов активного генетического материала, чем трех мужчин и трех женщин. С точки зрения эффективности, первый вариант в два раза лучше. Это, конечно, гипотетическая ситуация, но если человечество стремится к расширению за пределы Земли, то проблемы воспроизводства собственного вида невозможно избежать.

Таким образом, несмотря на то, что женщины-космонавты могут столкнуться с большими физиологическими трудностями, они демонстрируют значительные преимущества в ключевых областях. Эти преимущества делают их незаменимыми участниками долгосрочных космических миссий.

С развитием космических технологий и медицины, а также учитывая текущие тенденции в разработке жилых модулей меньшего диаметра, предполагается, что в будущих космических исследованиях женщины-космонавты могут иметь определенные преимущества, особенно за счет их меньшего роста.

4. Стимулирование политики и перспективы на будущее

С развитием программы китайской космической станции и расширением международного сотрудничества, Китайское национальное космическое агентство (Чжунго гоцзя хантянь цзюй 中國國家航天局) начало адаптировать и оптимизировать свою политику поддержки женщин-космонавтов. Эти изменения учитывают физиологические особенности и потребности женщин, чтобы обеспечить им наилучшие условия для выполнения задач в космической среде.

С учетом физиологических особенностей женщин-космонавтов, на китайской космической станции был проведен ряд специальных подготовительных мероприятий. В частности, кресла космических кораблей были изготовлены с учетом анатомии женщин, что обеспечивает комфорт как во время запуска, так и при возвращении. Кроме того, принимая во внимание особые потребности женщин в космосе, космические костюмы, как внутренние, так и внешние, были специально адаптированы. Учитывая, что одной из причин меньшего количества выходов женщин в открытый космос за рубежом является отсутствие специализированных скафандров для женщин, Китай специально разработал космические костюмы, которые не только идеально подходят по размеру, но и обеспечивают гибкость, снижают физическую нагрузку и повышают эффективность работы.

Также, учитывая, что руки женщин обычно более тонкие, чем у мужчин, были разработаны специальные перчатки для женщин-космонавтов, чтобы облегчить выполнение точных операций. Системы сбора мочи и кала также были модифицированы для удобства использования женщинами.

Несмотря на специальные адаптации оборудования для женщин, стандарты отбора и тренировок в китайской космонавтике не различаются для мужчин и женщин. Процесс отбора всегда проводится по строгим критериям, чтобы гарантировать, что все космонавты, независимо от пола, могут выполнять сложные задачи в космосе. Кандидаты в космонавты обычно выбираются из числа действующих военных летчиков, причем мужчины чаще всего бывают летчиками-истребителями, а женщины — пилотами транспортных самолетов. Эти кандидаты должны обладать отличными лет-

ными навыками, хорошей физической формой и соответствующим образованием.

Для дальнейшего повышения профессиональных навыков женщин-космонавтов и их автономности в выполнении задач, Китайское космическое управление акцентирует внимание на улучшении их подготовки и практического опыта в ключевых технологических областях. Это включает, но не ограничивается, дистанционным управлением техниками стыковки, управлением манипуляторами и деятельностью в открытом космосе. Женщины-космонавты, проходя те же физические и технические тренинги, что и мужчины, демонстрируют большую тщательность и терпение, что делает выполнение ими сложных операций более точным — в этом заключается их преимущество.

Для обеспечения всесторонней подготовленности женщин-космонавтов к будущим вызовам Китайское космическое управление также акцентирует внимание на их обширной культурной и образовательной подготовке. Помимо технических и физических тренировок, они также должны изучать около 60 культурных дисциплин, включая высшую математику, основы механики, электротехнику, электронику, автоматическое управление, английский язык, информатику, географию, метеорологию, аэродинамику, принципы дизайна ракет и космических кораблей, космическую медицину и другие. Такой комплексный образовательный подход не только повышает их уровень знаний, но и обеспечивает твердую основу для их участия в международных проектах.

В условиях долгосрочных космических миссий китайская космонавтика разработала инновационную систему управления и поддержки здоровья, специально адаптированную для потребностей женщин-космонавтов. Система включает управление питанием, психологическим состоянием, физическими нагрузками и менструальным циклом. Она позволяет осуществлять наблюдение за состоянием здоровья космонавтов в реальном времени и предоставлять индивидуальные рекомендации по его поддержанию, что гарантирует женщинам-космонавтам оптимальные условия для работы в космосе.

В будущем, с продвижением планов исследования Луны и Марса, ожидается, что женщины-космонавты будут играть ключевую роль в биологических научных исследованиях, управлении системами жизнеобеспечения на длительный срок и лидерстве в мультидисциплинарных командах. Их способности к детальному наблюдению, анализу данных и точному выполнению экспериментов будут способствовать успеху будущих исследовательских миссий.

Китайское космическое агентство уже начало разрабатывать долгосрочные стратегии развития, включая дальнейшее расширение масштабов космической станции, увеличение международного сотрудничества, усиление научного потенциала и активное участие в крупных проектах, таких как исследование космоса в глубоком пространстве. В перспективе китайская космическая станция может стать одной из важнейших платформ для международных космических исследований, предоставляя больше возможностей для освоения космоса.

В этой стратегии развития женщины-космонавты будут играть все более важную роль. Они не только вносят свой вклад в области научных исследований, но также играют важную роль в инновационных разработках космических технологий и укрепления международного сотрудничества. Особенно в рамках долгосрочных космических миссий и исследований глубокого космоса женщины-космонавты столкнутся с большими вызовами и возможностями. Их точность в наблюдениях, анализе данных и проведении экспериментов напрямую способствует успешному выполнению будущих исследовательских миссий.

Поэтому Китайское национальное космическое агентство будет продолжать обучение и поддержку женщин-космонавтов, предоставляя им больше возможностей и площадок для полного раскрытия их потенциала в космической отрасли. Через эти усилия китайская космическая отрасль будет развиваться в более разнообразном и инклюзивном направлении, внося больший вклад в великое дело исследования космоса человеком.

Заключение

В 1992 году Китай определил стратегию развития пилотируемой космонавтики, известную как «трехшаговая стратегия» (*сань бу цзоу* 三步走). Первый шаг заключался в запуске пилотируемого космического корабля и создании начальной экспериментальной системы пилотируемых космических кораблей для проведения космических экспериментов. Второй шаг включал отработку технологии выхода космонавтов в открытый космос, стыковки космических аппаратов и дозаправки топлива, запуск космических лабораторий и грузовых кораблей для решения проблем космического использования на короткий срок. Третий шаг заключается в строительстве космической станции для решения проблем космического использования в большом масштабе и на длительный срок. После более чем двадцати лет упорных усилий, Китай успешно завершил первые два шага своей стратегии, и теперь полностью готов к следующему этапу — строительству дол-

госрочной орбитальной станции с постоянным присутствием человека. В 2020 году Китай начал строительство космической станции, которая сможет поддерживать долгосрочное пребывание трех космонавтов на орбите с возможностью функционирования в течение десяти лет и будет открыта для международного сотрудничества, предоставляя глобальную платформу для космических исследований. Китайская космическая станция будет соответствовать или приближаться к уровню Международной космической станции по функциональным возможностям, преимуществам в приложениях, технологии строительства и обеспечении материальных ресурсов, но превзойдет МКС по информационным и энергетическим технологиям, технологиям движения и соотношению затрат к эффективности. В настоящее время Лю Ян и Ван Я-пин продолжают регулярные тренировки, поддерживая оптимальное физическое и психическое состояние в ожидании будущих задач на новой космической станции. Запущен отбор кандидатов для третьей группы космонавтов, которая будет включать командиров кораблей, инженеров-сопровождающих и специалистов по грузам, среди которых, конечно, будут женщины. В будущем космонавты будут оставаться на космической станции до 180 дней, выполняя обширные задачи, включая научные эксперименты и физические испытания в условиях невесомости, перевозку грузов с грузовых кораблей, внешние ремонтные работы, запуск мелких спутников и ремонт телескопа, находящегося на орбите. Новое поколение китайских женщин-космонавтов, несомненно, продемонстрирует свои навыки на будущей космической станции [10, с. 25–27].

В ходе развития китайской космической программы роль женщин постепенно переместилась из тени на передний план, и их вклад в науку, техническое новаторство и подготовку космонавтов становится все более заметным. Это не только отражает изменение гендерных ролей, но и подчеркивает внимание, уделяемое космической отрасли к разнообразию кадров. По мере углубления общественного понимания гендерного равенства и развития соответствующей политики государства роль женщин в космической отрасли будет усиливаться, а их способности и потенциал будут реализовываться все более полно.

В области научных исследований и технологических инноваций женщины-космонавты и инженеры внесли значительный вклад в прогресс китайских космических технологий. В исследованиях биотехнологий в условиях микрогравитации, научных работах по материаловедению в космических условиях и изучении воздействия длительных космических полетов на организм человека женщины-ученые опубликовали множество исследова-

ний, которые не только раздвигают границы науки, но и обеспечивают научную основу для безопасности и устойчивости космических миссий. Кроме того, дух сотрудничества и координационные способности женщин в мультидисциплинарных командах значительно укрепляют сплоченность исследовательских групп и повышают эффективность внедрения инновационных технологий.

В области подготовки космонавтов и выполнения задач женщины-космонавты демонстрируют высокую выносливость и адаптивность, что позволяет им успешно справляться с долгосрочными задачами в космосе. Их внимание к деталям и точность в выполнении сложных задач, связанных с поддержанием работы космической станции, обеспечивают успешное проведение миссий. Например, выступления первой китайской женщины-космонавта Лю Ян в космосе, а также последующие достижения Ван Я-пин и других женщин на космической станции значительно повысили международный имидж китайской космической программы и вдохновили многих женщин на карьеру в космической сфере.

По мере роста общественного признания способностей женщин в космической отрасли, а также усиления поддержки их участия в научно-технической сфере ожидается, что все больше женщин присоединятся к этой области, полной вызовов и возможностей. На уровне государственной политики уже начали уделять внимание и реализовывать меры по продвижению гендерного разнообразия, такие как образовательные программы для женщин в области науки и технологий, платформы профессионального развития и ключевые роли в космических проектах, что предоставляет женщинам более широкие возможности для самореализации.

С увеличением участия женщин в космической отрасли они не только будут способствовать развитию китайских космических технологий, но и внесут новые идеи и энергию в глобальное космическое сотрудничество и инновации. В будущем, по нашему мнению, женщины будут играть ключевую роль в строительстве лунных баз, марсианских экспедициях и других проектах развития дальнего космоса, продвигая китайскую и мировую космическую программы на новый уровень.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Хан Чжан-юнь. Дун Мин-чжу, Лю Ян, Мэн Вань-чжоу и другие вошли в список «500 ведущих женщин-брендов Китая 2023 года» // Новый народный еженедельник, 2023. № 15. С. 45. 韓章雲。董明珠，劉洋，孟晚舟等入選「2023中國品牌女性500強」// 新民周刊，2023，15期，頁45。

2. Вэнь Цзе. Успешная стыковка «Шэньчжоу-9» с «Тяньгун-1» // Мир авиации, 2012. № 8. С. 10. 溫傑. 「神舟九號」成功對接「天宮一號」// 航空世界, 2012, 8 期, 頁10。

3. Чжан Мяо, Хуан Юн-мин. «Шэньчжоу-9»: детали в условиях низкой гравитации // Наньфан чжоумо, 2012.07.05. 張淼, 黃永明。神舟九號：微重力下的細節 // 南方周末, 2012年07月05號。

4. Китайская космическая станция приветствует третью группу космонавтов на борту «Шэньчжоу-14» // Армейская газета, 2022.06.05, спецвыпуск «Миссия Шэньчжоу-14». 中國太空站迎來第三批航太員乘組 // 解放軍報, 2022年06月05號, 特刊 神州十四號載人飛行任務。

5. Сюй Сюань. «Шэньчжоу-10» готов к запуску // Исследование космоса, 2013. № 5. С. 17. 許軒。神舟十號整裝待飛天 // 太空探索, 2013。5期, 頁17。

6. Ван Ли. Хуан Вэйфэнь: женщина-инструктор китайских космических героев // Чжунгуаньцунь, 2022. № 2. С. 42–45. 王麗。黃偉芬：中國飛天英雄們的女教頭 // 中關村, 2022。2期, 頁42–45。

7. А Чунь. Жун И: главный конструктор ракеты, доставляющей астронавтов // Синьцинъянь, 2021. № 8. С. 30–31. 阿春。容易：搭載載人飛船的火箭總設計師。新青年, 2021。8期, 頁30–31。

8. Scott J.P.R. et al. Effects of body size and countermeasure exercise on estimates of life support resources during all-female crewed exploration missions // Scientific Reports. Vol. 13, 2023. Article number: 5950.

9. Ван Синь-синь. Анализ связи базального метаболизма и состава тела здоровой молодежи // Тезисы 14-го Азиатского конгресса по питанию — Клиническое питание. Народная больница провинции Хэнань, 2023. С. 178. 王鑫鑫。健康青年的基礎代謝率與體成分的相關性分析。亞洲營養學會聯合會, 中國營養學會。Abstract Book of the 14th Asian Congress of Nutrition-Clinical Nutrition. 河南省人民醫院, 2023。頁178。

10. Чжао Чжи-юань. Китайские женщины-космонавты: стальное испытание // Исследование космоса, 2020. № 3. С. 25–27. 趙志遠。百煉成鋼的中國女性太空人。太空探索, 2020。3期, 頁25–27。

Китайские женщины и международные рейтинги¹

Часть 1



История самих рейтингов примечательная сама по себе. По версии Википедии [2] эта история началась в 1918 году со «Списка 30 богатейших американцев» (America's 30 Richest), первого опубликованного рейтинга журнала «Форбс» (Forbes) — американского финансово-экономического журнала, ставшего ныне одним из наиболее авторитетных и известных экономических печатных изданий в мире. Журнал был основан в 1917 году Берти Чарльзом Форбсом и до нынешнего времени принадлежит семейству Форбс (см. статью «Форбс», приведённую в прилагаемом Кратком биографическом справочнике (далее — КБС)). А с 1982 г. журнал регулярно публикует не только рейтинги «Богатейшие люди мира» (The World's Richest People), списки составляются по самым разным поводам, по мнению некоторых аналитиков, «иногда и вовсе без оных, критерии отбора смутны и субъективны. Но всё же всегда интересно узнать, кто на свете всех известней в какой-либо сфере человеческой деятельности»² [3].

¹ Данная статья впервые была опубликована в [1].

² Это мнение опубликовано на сайте Лента.ру, входящем в топ-20 популярных сайтов Европы в категории News/Information.

В рассказе о самых влиятельных людях мира на одном из международных рейтинговых сайтов³ [4] говорилось, что «на планете Земля проживает порядка семи с половиной миллиардов человек. Несмотря на это, лишь небольшой процент всех жителей может похвалиться тем, что он известен на всю планету. И именно активность данной привилегированной группы определяет все события и всё происходящее в мире».

Вообще-то, уже в первом выпуске своего журнала Берти Форбс «с гордостью»⁴ [5] представил специальный раздел «Женщины в бизнесе». Редактором регулярной рубрики стала Мэриэн Р. Гленн (перешедшая в журнал из Американской ассоциации банкиров) — одна из двух авторов-женщин самого первого номера *Forbes*. В те ранние годы журнал оказался поразительно прогрессивным. Американские женщины ещё не получили права голосовать, а журналисты-женщины в *Forbes* уже писали о женщинах-предпринимателях. Статьи того времени, касающиеся сексизма на работе, до сих пор актуальны. Интересен выпуск 1918 года с обзором книги практических советов «Амбициозные женщины в бизнесе», автор статьи многозначительно намекала, что «многим мужчинам будет весьма полезно» ознакомиться с данным произведением. Женщина на обложке журнала впервые появилась в 1943 году — некая Роза Клепальщица, в джинсах и каске, которая выражала свои опасения по поводу «послевоенных расстройств у женщин». Но женщины чаще появлялись в журнале с темами вроде «Освобождение женщин как законодателей моды» (например, в 1971 году). В 1983 году в рейтинге были представлены 797 самых влиятельных мужчин и 3 самых влиятельных женщины корпоративной Америки. Вероятно, это соотношение и делало с точки зрения *Forbes* тему женщин-предпринимателей не вполне актуальной. «Ситуация с гендерным балансом в журнале улучшалась одновременно с увеличением числа женщин в руководящих органах» [5]. Первый список 100 самых влиятельных женщин мира, вышедший в 2004 году, начинался с Кондолизы Райс, на тот момент — советника президента США по национальной безопасности. Как пишет Лента.ру, «сила прекрасного и не такого уж слабого пола известна с библейских времён». Причём его влияние отнюдь не всегда было закулисным, а «зачастую очень даже публичным». Но «тем не менее, так уж сложилось, что только теперь *Forbes* решил оценить прекрасных дам не с точки зрения звёздности и прочих эстетических пара-

³ Сайт Top10v.ru ежедневно публикует топ-списки самых влиятельных людей мира, собранные у ведущих рейтинговых агентств со всей планеты, а также созданные благодаря пользовательским и покупательским отзывам и обзорам.

⁴ Этот материал опубликован в юбилейном номере американского *Forbes* в сентябре 2017 года.

метров, и даже не по их богатству, а по самым что ни на есть маскулинным критериям — уровню власти и влияния на судьбы мира» [3].

И в первом же в рейтинге Forbes после госсекретаря США Кондолизы Райс называли второй по влиятельности женщиной в мире У И, вице-премьера Госсовета КНР (см. КБС, статья «У И»). Конечно, год на год не приходится, но и в 2006 г. У И заняла третье место, а в 2007 году вернулась на второе, сразу после Ангелы Меркель. В 2007 г. тройку самых влиятельных женщин планеты замыкала руководитель государственных инвестиционных программ Сингапура Хо Чин [6].

В опубликованном в 2016 году журналом «Форбс» очередном рейтинге 100 самых влиятельных женщин мира («Китайки вошли в список Forbes: 100 самых влиятельных женщин мира» [7]) зафиксировано рекордное количество представительниц Китая. Составители рейтинга «развели Китай, Гонконг и Тайвань в отдельные категории». Из 5 женщин, отнесённых к группе «Китай», две могут быть причислены к политически или общественно значимым: 38-я позиция — глава Всемирной организации здравоохранения Маргарет Чэнь (см. КБС, ст. «Чэнь Маргарет») и 58-я — Пэн Ли-юань (там же, ст. «Пэн Ли-юань»), жена Председателя КНР Си Цзиньпина, «первая леди» КНР. На трёх позициях в этом рейтинге значились бизнес-леди: 35-я позиция — Люси Пэн (там же, ст. «Пэн Лэй»), исполнительный директор интернет-гиганта Alibaba, 63-я — Дун Мин-жу (там же, ст. «Дун Мин-жу»), генеральный директор компании, специализирующейся на производстве электроприборов, 69-я — Ван Фэн-ин (там же, ст. «Ван Фэн-ин»), генеральный директор автомобилестроительной компании. По Гонконгу — три дамы, все из сферы бизнеса. 46-е место в рейтинге — Полианна Чжу (там же, ст. «Чжу Полианна»), руководитель финансовой группы Kingston, Golden Resorts Group и SincereWatch, 61-е — предпринимательница с материкового Китая, зарегистрировавшая свою фирму в Гонконге и проживающая ныне там же (оттого, верно, и причислена к гонконским), основатель крупнейшего производителя сенсорных экранов и владелица компании Lens Technology Чжоу Цюнь-фэй (там же, ст. «Чжоу Цюнь-фэй») и 81-е — инвестор Солина Чжоу (там же, ст. «Чжоу Солина»). Единственная в «Forbes» 2016 года представительница Тайваня — Цай Ин-вэнь. С мая 2016 по май 2024 гг. Цай Ин-вэнь являлась избранным президентом Китайской республики (Тайвань) и в списке 100 самых влиятельных женщин мира заняла 17-е место.

В 2017 году «Форбс» отмечал, что 6 процентов богатых китайцев составляют женщины, а в предыдущем году их было 4,5 процента (9 китайских бизнес-вумен среди самых богатых женщин мира, тогда как американок того же уровня только 5, правда, «крутых» казашек — 6) [8]. Как отмечалось в ком-

ментарии к рейтингу 2017 «Forbes China 100 Top Businesswomen List», члены клуба ста самых успешных деловых женщин Китая вполне могли бы войти и в другие рейтинги, которые регулярно составляют эксперты американского журнала, например, в список китайских миллиардеров или в список руководителей самых успешных компаний, работающих в области высоких технологий. В общем, в те списки, где большинство составляют мужчины, причём во всех странах мира [7].

Приведённое выше — это коротко о самом известном международном рейтинге (правда, на 2017 год в Википедии его посчитали вторым в США по объёму аудитории после Bloomberg Businessweek, с тиражом более 900 тысяч экземпляров). «Слоган журнала Forbes придумал ещё сам Берти Форбс: “Инструмент для капиталиста” (“The Capitalist Tool”)». Этот слоган красуется на обложках по сей день, совершенно не потеряв актуальности: журнал действительно является отличным инструментом, надёжным источником информации и в определённом смысле путеводителем для многих бизнесменов» [9]. Каждый номер журнала обычно содержит более 60 аналитических статей о компаниях, их создателях и руководителях. Общая аудитория Forbes и его международного англоязычного издания составляет около 5 млн человек по всему миру. Кроме того, на местных языках журнал выходит в России, Польше, Германии, Казахстане, Эстонии, Японии, Бразилии, Корее, Китае, Украине.

Россия стала пятой страной мира, где Форбс начал в 2004 году издавать свой журнал. Главным редактором журнала был назначен американец Пол Хлебников. Рождённый в 1963 г. в семье эмигрантов из России, в 1985 защитил магистерскую диссертацию «Кадровая политика КПСС, 1918–1985 годы» в Лондонской школе экономики и политических наук, там же в 1991 получил докторскую степень, защитив диссертацию на тему «Столыпинская аграрная реформа и экономическое развитие России, 1906–1917 годы». П. Хлебников был убит 9 июля 2004 года неподалёку от здания редакции Forbes в Москве (см. Obituary: Paul Klebnikov // The Economist, July 15, 2004). В мае 2004 г. русский Forbes опубликовал список 100 самых богатых граждан России. С августа 2004 до настоящего времени главные редакторы — россияне. В сентябре 2014 года издатель вынужден был продать журнал из-за принятого в России закона, ограничивающего долю иностранцев во владении российскими СМИ до 20%, а именно СМИ с иностранным капиталом более всех писали на серьёзные экономические и политические темы, отличаясь при этом независимой редакционной политикой. В октябре 2015 года издателем российской версии Forbes стала компания Artcom Media Group (ACMG), принадлежащая бизнесмену Александру Федотову.

В мае 2019 года выходит список Forbes «Богатейшие жёны российских чиновников», а в глобальный список вошли 102 российских бизнесмена, имеющих более одного миллиарда долларов. При этом совокупное состояние российских миллиардеров по итогам прошлого года оценивается Forbes более чем в 410 миллиардов долларов [10].

А в КНР в 1999 году выходец из Люксембурга Руперт Хугеверф (см. КБС, статья «Хугеверф Руперт») «оставил “спокойную” работу» в крупнейшей аудиторской компании мира и начал делать «в качестве независимого исследователя» то, на «что в Китае до него не отваживался никто»: составлять списки китайских миллионеров. «Меня удивило, — вспоминал потом Хугеверф в интервью по случаю 10-летия своего первого рейтинга самых богатых жителей Поднебесной, — что никто из моих знакомых финансистов не знал, кто является богатейшим человеком в Китае. В США или Европе такая ситуация просто немыслима» [11]. Напомним, однако, что в США почти сто лет тому назад вышел первый список самых богатых людей Америки, а в КНР только Дэн Сяо-пин после всех пертурбаций в стране призвал богатеть⁵ [12].

На вопрос, почему иностранец, а не китаец начал решать эту проблему, Руперт Хугеверф ответил: «Для китайца это было невозможно. Начнем с того, что в первом рейтинге на первом месте оказался вице-президент страны. Китайский исследователь никогда бы на такое не отважился» [11].

Первый список был составлен с помощью двух студентов-первокурсников (они использовали только публичную информацию, изучали местные каталоги, реестры провинциальных и городских торговых палат, в том числе и местную прессу) и включал в себя всего 50 человек. В первые годы в Китае, по словам Хугеверфа, подобный список часто называли «расстрельным» или «списком проклятых», вокруг него всегда ходило много слухов, ибо есть пословица: «Люди боятся славы точно так же, как свиньи боятся растолстеть». Но, с другой стороны, в Китае одной из главных проблем бизнеса в те годы было «отсутствие кредитной истории или системы оценок кредитоспособности». Так что любое свидетельство, допустим, присутствие в таких списках, могло помочь в получении крупного кредита в банке или поспособствовать при заключении какого-то договора. А в некоторых случаях включение в список становится и вопросом престижа [11].

Р. Хугеверф в 2009 году отметил, что на тот момент в Китае основное богатство создавалось на рынке недвижимости (на строительстве и продаже недвижимости). Тогда он предполагал, что иных факторов роста, кроме

⁵ «Не может быть ни коммунизма с нищетой, ни социализма с нищетой. Так что богатеть — это не грех». «Мы разрешаем некоторым людям и регионам разбогатеть первыми».

связанных с урбанизацией (здравоохранение, услуги, ресторанный бизнес, создание и поддержание городской инфраструктуры), вообще всего, что не связано с внутренним рынком, в ближайшую пятилетку появиться просто не может. При этом одни бизнесмены становятся банкротами, но появляются новые: богатство в Китае быстро приходит (через 10 лет в материалах научно-исследовательского института Хужунь⁶ он повторит, что в Китае наличествует самый быстрый период создания богатства в мировой истории [13]), но может так же быстро и уйти, замечал Хугеверф. В 2009 году в среднем члены первого списка потеряли до половины своего состояния, но тогда для Китая октябрь–ноябрь были дном кризиса, потом рынок начал восстанавливаться. Следует отметить, что в стране, по мнению Хугеверфа, очень много «тихого» богатства, которое старается себя не афишировать. И это, отмечал он в 2009 году, является особенностью китайского бизнеса [11].

В настоящий момент «Хужунь Репорт» (Hurun Report)⁷ — китайская финансовая группа, которая занимается выпуском одноимённого журнала о бизнесе, отслеживая изменения в среде состоятельных людей Китая и всего мира. Hurun Report запустил первый Hurun Global Rich List — рейтинг самых богатых людей в мире — в 2012 году, в этот же году был запущен и «Список богатых индийцев Hurun» [15]. Hurun Report Inc. превратилась в ведущую исследовательскую платформу (научно-исследовательский институт Хужунь — Hurun Research Institute), базирующуюся в Шанхае и Мумбаи⁸ и насчитывающую сегодня 150 сотрудников. Hurun Report Inc. имеет четыре основных подразделения [13]. В год, кроме 20 журналов, выходят также тематические дополнения. Теперь кроме самых богатых людей планеты в рейтинги попадают не только бизнесмены и политики, но и актёры, художники, музыканты. Публикует также Hurun Report рейтинги благотворительных организаций и благотворителей. Фирма за время своего существования издала 7 книг, посвящённых честному предпринимательству, богатым людям и политике. В 2019 году произошло значительное сокращение числа долларовых миллиардеров в Китае, что увязывается с неутешительным состоянием фондового рынка в стране (как сообщил журнал Hurun, на конец предыдущего года эта «армия» составила 658 человек, на 161 магната меньше, чем в конце 2017 года) [16].

⁶ Такова «китайская транскрипция» имени Руперта Хугеверфа (Hurun 胡润).

⁷ Небезынтересно отметить, что сам Руперт Хугеверф стал «Человеком года» по версии Newweekly в 2002 году [14], а в сентябре 2009 года был награждён премией Магнолия — «премия названа в честь официального цветка Шанхая и является самой высокой наградой, присуждаемой городом иностранцам» [15].

⁸ Бывшее название — Бомбей.

Научно-исследовательский институт Hurun и компания Mini World в 2019 году совместно выпустили список самых богатых китайских женщин-миллиардеров, сделавших «себя сами». «Королева собственности Китая» У Я-цзюнь (КБС, ст. «У Я-цзюнь») названа «самой богатой женщиной в мире» благодаря росту благосостояния на 13% (до 9,8 млрд долларов США) [13].

Если в мире в 2019 году найдено 89 женщин-миллиардеров, сделавших себя сами (что более чем вдвое превышает показатели пятилетней давности, но на 13 меньше, чем в прошлом году), то 57% из них китайки (что на 6% меньше, чем в прошлом году, но в три раза больше, чем в США, а Великобритания заняла третье место). Списки в этих рейтингах весьма подвижны. Женщины составляли 15,5%, по сравнению с 15,3% в прошлом году, в списке Hurun Global Rich пять лет назад было только 11%. 13% делятся своим состоянием со своими супругами, по сравнению с 17% в прошлом году. Из 20 самых богатых женщин в мире 19 наследовали бизнес, и только одна, У Я-цзюнь, является сделавшей себя сама. В основном самые богатые китайки в мире сосредоточены в Пекине, Шэньчжэне и Шанхае.

Производство является основным источником богатства (несмотря на потерю 6 миллиардеров в прошлом году), за которым следуют недвижимость, розничная торговля и технологии. Руперт Хугеверф, председатель и главный исследователь в Hurun Report, объяснил «падения» большого количества китайцев в глобальном списке «падением более чем на 20% на китайском фондовом рынке в сочетании с 6% падением курса китайского юаня» в 2019 году [13].

Один наш соотечественник, живущий с 2007 года в Гуанчжоу, в своём ЖЖ написал, что «в Китае существует поговорка: “За спиной успешного мужчины всегда стоит усталая женщина”. Но кто стоит за спинами успешных женщин? <...> [А может быть] успешные женщины стоят за спиной <...> всей страны?» [17].

Приложение

Краткий биографический справочник

Ван Фэн-ин 王鳳英 родилась в 1970 году в Баодине (Хэбэй). Получив степень бакалавра в институте финансов Тяньцзиня, в 1991 году в 21 год, сразу после окончания института пришла на предприятие Great Wall Motor (позже она вернулась в свою alma mater для получения степени магистра экономики в 1999 году). «Ван занималась маркетингом и так зарекомендовала себя, что уже через тринадцать лет заняла кресло генерального директора» (первая женщина на таком посту в автомобилестроении Китая), а затем

и пост президента компании. Компания Great Wall Motor Co к 2004 г. уже ежегодно выпускала 60 тысяч автомобилей [17]. В сентябре 2011 года компания была зарегистрирована на Шанхайской фондовой бирже, что сделало её вторым частным автопроизводителем в стране. Сейчас, в 2019 г., этот китайский автомобильный бренд насчитывает десяток дочерних компаний, является первым китайским автопроизводителем, получившим сертификацию качества ЕС. Great Wall Motor Co имеет 12 заводов за пределами Китая и хорошо работает на таких рынках, как Австралия, Россия и Италия, с планами выхода на рынки США и Японии. А начиналась частная компания ещё с производства грузовиков в 1976 году. «Тайным оружием Great Wall считают единственную женщину, руководящую автомобилестроительной компанией и удостоенную звания лучшего генерального директора автопромышленности. Имеющая звание магистра экономики промышленности, бесконечное количество номинаций и побед в престижных китайских конкурсах, Ван за годы своего руководства привела предприятие к устойчивому росту, расширению модельного ряда и покорению международных рынков» [18]. Ван в интервью немецкому корреспонденту в Пекине утверждала, что успешность компании Great Wall не в последнюю очередь определяется тем, что это частное предприятие, ибо «госкорпорации следуют за правительством, а мы следим за рынком». Ван Фэн-ин говорит, что работать среди мужчин нелегко, ибо «Китай — мужской мир», и признаёт наличие устойчивости гендерной дискриминации в Китае («как и в остальном мире»), добавляя, что «двойное бремя работы и семьи всегда сохраняются» (у Ван две дочери, старшая учится в США, младшая — ещё в Китае); муж работает на этой же фирме: «здесь он — мой подчинённый, но в семье — мы на равных» [19].

Дун Мин-чжу 董明珠 родилась в 1954 г. в Нанкине. Окончив вуз, работала в НИИ химии. Овдовев, оставила двухлетнего сына у бабушки, которая его вырастила. Повзрослев, он изучал право. («Дун виделась с сыном от случая к случаю, когда она проезжала через Нанкин по работе, и это очень болезненная тема для неё до сих пор»; замуж она более не выходила [20]). Сама же в поисках более высокооплачиваемой работы переехала «в южный город Чжухай (Гуандун), где на волне политики реформ и открытости в то время активно размещались различные технологические производства». Дун устроилась менеджером по продажам в развивающуюся частную компанию, в начале 90-х годов называвшуюся Gree Electric Appliances Inc. Введя жёсткую внутреннюю дисциплину, а также и «нетипичный для практичных китайцев подход к бизнесу (не отгружать товар авансом и жёстко регулировать цены у своих посредников)», ведя жёсткую борьбу с должниками-дистрибьюторами кондиционеров, Дун резко повысила объём продаж, что позволило

расширить производство. Она также добилась «развенчания глубоко укоренившегося мифа о том, что словосочетание Made in China — синоним низкого качества», доказывая, что можно сократить расход на рекламу, если производить высококачественный продукт: ибо «качество и будет его лучшей рекламой». Gree тратит на рекламу менее 1% своих доходов, в то время как типичная китайская компания обычно расходует на эти цели от 5% до 20%. А на научные исследования и новые разработки тратится более 2% от продаж года — «это очень значительная сумма» [20]. В результате Gree — первая и единственная компания-производитель кондиционеров в Китае, которая получила сертификат качества «Экспорт без надзора», выдаваемый AQSIQ (Главная администрация по надзору за качеством, инспекции и наложению карантина Китайской Народной Республики). В 2001 г. основатель компании передал ей бразды правления, она стала заместителем председателя совета директоров и генеральным директором Gree Electric Appliances Inc. О своей работе в компании Gree Дун Мин-чжу написала несколько книг, которые могут рассматриваться как пособия по менеджменту; некоторые из них переведены и на русский язык, например, «Жизнь как игра в шахматы». Дун читает лекции в ведущих университетах Китая, а также руководит научными исследованиями при этих университетах. Кроме того, она занимается благотворительностью: помогает жертвам стихийных бедствий и «поддерживает предпринимателей города Чжухай». О жизни Дун Мин-чжу центральный телеканал КНР CCTV в 2003 году снял 20-серийный фильм, названный «Игра в шахматы без сожалений» (*Син ци у хуэй 行棋無悔*). В том же году Дун Мин-чжу стала депутатом Всекитайского собрания народных представителей. Она неоднократно награждалась национальными почётными дипломами: «Отличный работник», «Отличный директор», «Самая талантливая женщина-руководитель», в 1999 году награждена медалью Труда КНР «1 мая» (награда Всекитайской федерации профсоюзов), а в 2006 г. на телеканале CCTV была названа «Персоной года в экономике Китая». В 2007 г. журнал Forbes включил её в рейтинг «100 самых влиятельных женщин мира», в 2010 г. газета «Financial Times» отвела ей пятое место в списке наиболее успешных женщин-руководителей мира в «2010 Women at the Top ranking», а в 2011 г. она была включена в список самых креативных людей бизнеса в «100 Most Creative People In Business» [21, 22].

Пэн Ли-юань 彭丽媛 родилась в ноябре 1962 г. в г. Юньчэн (Шаньдун). Задолго до замужества она была известна в Китае как популярная исполнительница народных песен и арий из современных китайских опер. «Ещё “культурная революция” не закончилась, когда в провинции Шаньдун представитель агитационной бригады провинциального центра услышал, как

14-летняя девочка исполнила арию из оперы “Седая девушка”, и предложил ей поступать в институт искусств в Цзинани». Бывшие однокашники вспоминали, что «в большом городе она выглядела как деревенская простушка, держалась скромно, училась упорно и сильно нуждалась» [23]. Есть и другая версия этого этапа в жизни Пэн Ли-юань, по которой её родители «были тесно связаны с искусством», отец заведовал домом культуры (когда девочке было 9 лет, её отца репрессировали), «мать пела традиционную китайскую оперу» (sic! — Э.С.); родители способствовали обучению её музыке. Получив музыкальное образование, Ли-юань «вступила в ряды армии Китая, и тогда началась её карьера армейской певицы» [24]. Наставник в институте искусств в Цзинани в 1979 году выбрал её в числе несколько студентов для участия в ответственном концерте народной музыки, затем она участвовала во Всекитайском конкурсе певцов в национальном стиле, а особенно после телевизионного новогоднего концерта 1982 года Пэн Ли-юань стала любимицей всего Китая. С 1984 г. её перевели в столичный ансамбль Народно-освободительной армии Китая (НОАК). В сентябре 2005 года большой успех ожидал оперу «Мулань» с Пэн Лиюань в главной роли на сцене нью-йоркского Линкольн-центра. «Живое сокровище китайского народа» — таков был лишь один из восторженных отзывов театральных критиков Мекки американского искусства. Что касается личной жизни, то по принятому в Китае обычаю коллеги сосватали её с заместителем мэра приморского города Сямэнь Си Цзинь-пином. После получения согласия родителей Пэн Ли-юань, а также необходимого тогда одобрения даньвэй организаций, в которых они работали (т. е. Ансамбля НОАК, парткома и мэрии Сямэня) в сентябре 1987 года Пэн Ли-юань прилетела в Сямэнь, молодые сделали свадебное фото и получили свидетельство о браке (посажённым отцом невесты выступал управляющий делами мэрии, а «рядом с Си Цзинь-пином был мэр», свадебный ужин проходил в большом зале мэрии, соответственно оформленном сдвоенными красными иероглифами счастья). В результате «неписаных законов высших руководящих кругов страны, не предусматривающих сценической деятельности супруги “наследника престола”», и «ещё живых воспоминаний о жене Мао Цзэ-дуна Цзян Цин, любившей появляться как на театральной, так и политической сцене», а также наличия «желающих найти повод отодвинуть Си Цзинь-пина от предназначенного ему поста», Пэн Ли-юань ушла со сцены, став послом доброй воли по вопросам борьбы с курением и по проблемам преступности малолетних, послом Всемирной организации здравоохранения по борьбе с туберкулезом и ВИЧ, принимала участие как волонтер в Сычуани во время известного страшного землетрясения — вместе с дочерью Си Мин-цзэ, рождённой в 1992 году. Си Мин-цзэ

по примеру десятков тысяч молодых китайцев позже уехала учиться в США, поступила в престижный Гарвардский университет, но вернулась на родину, когда «отец стал руководителем всего Китая». Пэн Ли-юань также является начальником Академии искусств при Ансамбле песни и пляски НОАК в ранге генерал-майора НОАК, профессором, научным руководителем аспирантов Академии искусств НОАК и Китайской музыкальной консерватории [23]. «Красота, изящество, искусство держать себя в любом обществе, умение подбирать наряды (костюмы в целом европейские, но с традиционными китайскими элементами) — эти таланты Пэн Ли-юань, отточенные десятилетиями сценической карьеры, в полной мере пригодились после того, как муж стал “красным императором”» (в ноябре 2012 года он был избран генеральным секретарём ЦК КПК, в марте 2013 года — председателем КНР), а «всемирная любимица стала “визитной карточкой Китая”», стала первой леди КНР [24]. И в этой ипостаси «она укрепляет имидж Китая за рубежом, делает “коммунистическую” страну более “человечной”» [25, 26].

Пэн Лэй 彭蕾, также известная как Люси Пэн, родилась в 1972 году. Пэн Лэй в 1994 г. окончила Чжэцзянский университет бизнеса по специальности «Деловое администрирование», пять лет преподавала в Университете экономики и финансов. Вышла замуж в 1997 г. за партнёра Джека Ма по первому бизнесу (это было бюро переводов), а в 1999 г. вместе с мужем вошла в Alibaba Group Джека Ма в качестве соучредителя и возглавила отдел кадров. Она быстро доказала, что «не только умеет работать с кадрами, но и понимает, как развивать один из наиболее популярных платёжных сервисов КНР» [27, 28].

У И 吳儀 родилась в Ухане (Хубэй) в 1938 г. в интеллигентной семье, её родители умерли рано, она воспитывалась старшим братом. В 1956 году поступила на военный факультет Северо-западного политехнического института в Сяньяне (Шэньси), который в то время был одним из сильнейших технических вузов страны. В 1957 году в связи с реорганизацией системы высшего образования У И перевелась в Пекинский нефтяной институт на специальность «Нефтеперегонное производство и оборудование». С 1962 г. она — член КПК, с этого же года начала работать на нефтеперерабатывающих предприятиях в Ланьчжоу, а затем и Пекине — технологом в цеху, затем сотрудником канцелярии и заместителем директора завода. Её карьерный рост шёл весьма бурно: в 1983–1988 она — замдиректора пекинской компании нефтяной химической промышленности «Яньшань» и секретарь парткома этой компании; 1988–1991 — мэр Пекина; 1991–1993 — замминистра внешней торговли и внешнеэкономического сотрудничества и замсекретаря партгруппы руководства министерства; с 1993 года — министр внешней торговли

и внешнеэкономического сотрудничества и секретарь партгруппы руководства министерства; 1998–2003 — член Госсовета КНР; в марте 2003 года была избрана вице-премьером Госсовета КНР, занимала с апреля этого же года по совместительству должность министра здравоохранения КНР. Именно на этом посту У И получила широкую международную известность во время вспышки атипичной пневмонии в Юго-Восточной Азии, и её деятельность была высоко оценена на Западе. В правительстве КНР У И курировала отношения с соседними азиатскими странами, в связи с чем значительную часть времени проводила в международных турне. У И участвовала в переговорах по поводу вступления КНР в ВТО. По мнению составителей рейтинга, она умело руководила правительством и помогала стране оставаться одним из лидеров по темпам развития экономики. У И являлась кандидатом в члены ЦК КПК XIII созыва, членом ЦК КПК XIV–XVI созывов, кандидатом в члены Политбюро ЦК КПК XV созыва, членом Политбюро ЦК КПК XVI созыва. На состоявшемся в октябре 2007 года XVII Съезде КПК У И не была избрана в новый состав ЦК КПК (согласно традициям КПК, сложившимся ещё при Дэн Сяо-пине, вскоре она должна была покинуть и пост премьер-министра). У И не была замужем, а «это обстоятельство очень часто попадает в центр общественного внимания». На вопросы личного характера в передаче «Женщины на руководящих постах» Международного радио Китая (25 февраля 2005 года) она «откровенно» отвечала: «Я, конечно, не сторонник безбрачия. Так получилось, что жизнь не давала мне такого случая. На легкомысленные отношения не хватало времени и желания, так что до сих пор нет человека, который бы вошёл в мою жизнь» [29, 30].

У Я-цзюнь 吴亚军 родилась в 1964 году в Чунцине «в обычной семье». В 16 лет она поступила (при конкурсе 200 человек на место, а средний возраст поступающих — 21 год) в один из престижнейших высших заведений Китая — Северо-западный индустриальный университет в Сиане и окончила его в 1984 году. Отработав 4 положенных года на инструментальном заводе инженером, У Я-цзюнь становится журналистом в отделе недвижимости «Городской газеты Китая». Продолжая брать интервью у известных бизнесменов, инвесторов и риелторов, она устраивается дополнительно наёмным менеджером в одну из девелоперских компаний для того, чтобы поближе изучить эту отрасль в Китае (как отмечено в цитируемом издании, «это был ещё один шаг к образованию великой риэлтерской империи», см. публикацию на сайте myfn.by⁹). «Поскольку то был “золотой век” китай-

⁹ Сайт myfn.by — портал, на котором представлены новости финансового рынка Беларуси и актуальная аналитика, а также собрана актуальная информация по различным банковским продуктам: курсам валют, кредитам, вкладам, банковским картам, стоимости драгоценных металлов. Речь идёт о публикации [31].

ских периодических изданий», к 1993 году У заработала достаточно средств, чтобы приобрести своё первое собственное жилье. Столкнувшись с множеством проблем в поисках подходящей квартиры (отсутствие газоснабжения, плохое освещение, некачественное обслуживание лифтов и т.д. и т.п.), она решила, что сделает всё для того, чтобы «соотечественники имели возможность приобрести качественное жилье» [32]. У заручается поддержкой инвесторов и, посоветовавшись с мужем, в 1993 году, в возрасте 29 лет открывает свою первую строительную компанию с учредительным капиталом более 10 млн юаней. (Есть иная версия об этих 10 миллионах. В 1995 году «У и её бывший муж, бизнесмен Цай Куй», основали компанию Chongqing Zhongjianke Real Estate Co Ltd с первоначальным капиталовложением в 10 миллионов юаней. Позднее компания была переименована в Longfor Properties. Предприятие быстро росло, расширившись с Чунцина до крупных городов, таких как Чэнду, Пекин, Шанхай, Чанчжоу и Далянь [33].) В 1994 году её компания выигрывает главный тендер на строительство кондоминиума в Чунцине (это и был «настоящий звёздный час для молодой женщины»). Компания на настоящий момент является главным застройщиком не только жилых помещений, но и торговых центров и, «несмотря на все сложности на строительном рынке в Китае, продолжает приносить огромные дивиденды». В 2009 г., когда У Я-цзюнь вывела свою компанию на Гонконгскую биржу, её состояние было оценено в 4 млрд. долларов. У Я-цзюнь абсолютно непритязательна и скромна в своих тратах, но «не жалеет средств на улучшение жизни и повышение зарплат своим лучшим работникам... Кроме того, перед началом грандиозных проектов или после сдачи объектов У Я-цзюнь награждает лучших работников двухнедельным отпуском на лучших курортах мира за счёт фирмы... Именно вложение в людей У Я-цзюнь считает самым результативным... Самое омерзительное — наблюдать, как человек растёт в списках богатых, не принося пользу человечеству, обществу, своим акционерам и сотрудникам. Зачем же тогда вообще зарабатывать?» В 2012 году она была признана самой богатой женщиной Китая, а также пятым самым богатым человеком в Китае [31]. Этот титул она потеряла, когда в процессе развода лишилась 3 миллиардов долларов и 40% своих акций. Несмотря на это, богатство У неуклонно возрастало. В 2017 году она занимала 7-е место в мировом рейтинге женщин-миллиардеров, самостоятельно заработавших своё состояние. Её капитал составил 4,6 миллиардов долларов. В ноябре 2018 г. У Я-цзюнь покинула пост председателя компании и передала свои акции дочери. Стоимость Longfor Properties на сегодняшний день оценивается в 8,3 миллиарда долларов [32].

Форбс-мл., Малкольм Стивенсон (Malcolm Stevenson Forbes, Jr) — американский издатель, бизнесмен и политик 1947 г.р. (внук основателя издания Берти Форбса), главный редактор делового еженедельника Forbes, а также президент и генеральный директор издательства Forbes Inc. [34] Хугеверф Руперт (Hoogewerf Rupert) родился в 1970 г. в Люксембурге, окончил в Великобритании Университет Дарема (Общество Святого Катберта) в 1993 году, затем Итон-колледж, изучал китайский и японский языки. «В качестве дипломированного бухгалтера», проработал семь лет в шанхайском офисе Arthur Anderson [35, 36].

Чэнь Маргарет 陳馮富珍 (Фэн Фу-чжэнь 馮富珍) родилась в 1947 году в Гонконге, живёт в Швейцарии, гражданка КНР. Получила диплом врача в Университете Западного Онтарио (Канада) в 1973 году и степень доктора медицины там же в 1977 году, позже — степень магистра в области общественного здравоохранения в Национальном университете Сингапура в 1985 г. и в области менеджмента (PMD 61) в Гарвардской школе бизнеса в 1991 г. В апреле 1992 г. Чэнь была назначена заместителем директора, а в июне 1994 г. Стала первой женщиной в Гонконге, возглавившей министерство здраво-охранения. За время девятилетнего пребывания на этом посту создала ряд новых служб по профилактике распространения болезней и укреплению здоровья. Чэнь многое сделала в области улучшения эпидемиологического надзора и усиления подготовки специалистов общественного здравоохранения, а также налаживания более тесного сотрудничества на местном и международном уровне. Организовала эффективную борьбу со вспышками птичьего гриппа и тяжелого острого респираторного синдрома. С 2003 года Маргарет Чэнь начала свою работу в ВОЗ, дважды избиралась на сессии Всемирной ассамблеи здравоохранения Генеральным директором ВОЗ (2005–2012 и 2012–2017) [37]. Замужем.

Чжоу Солина 周凱旋 (Чжоу Кай-сюань 周凱旋) родилась в 1961 году в семье мелкого предпринимателя, училась в гонконгской престижной епархиальной школе, затем продолжила своё образование в Сиднее (Австралия), в Университете Нового Южного Уэльса. В 80-х годах непродолжительное время жила и работала в Лондоне. Первым заметным достижением Чжоу в гонконгских деловых кругах стала победа в конкурсе с проектом по строительству Восточной площади в центре Пекина в 1993 году. Этот проект, как и многие другие в течение её ранней карьеры, был реализован при участии бывшего исполнительного директора Гонконга Тунга Чи-хва Дебби (Дун Цзянь-хуа 董建華, сын богатого шанхайского судовладельца, окончил Ливерпульский университет — предприниматель, миллионер, политик, в 1997–2005 гг. — глава Сянгана, с 2005 года — зампред ВК НПКСК [38]).

Примерно в это же время Чжоу встретила с Ли Ка-шином (1928 г.р., самый богатый человек Гонконга и Азии, в 2013 году занимал девятое место среди богатейших людей мира [39]), и позже они стали известны благодаря тесному общению и различным деловым партнёрствам. Чжоу — бизнес-партнёр в Cheung Kong Group (различные объекты недвижимости: жилые, офисные, торговые, гостиничные и складские комплексы, которыми владеет Cheung Kong Group, расположены в Гонконге и десятках городов Китая) и директор Фонда Ли Цзя-чэна (李嘉誠基金會) — гонконгской благотворительной организации, инвестирующей в глобальные проекты в сфере образования и здравоохранения, самой богатой после Фонда Билла и Мелинды Гейтс. Чжоу также является крупным акционером Tom.com (TOM Online предлагает исключительно китайскую версию Skype, которая была модифицирована для китайского рынка и, вероятно, включает в себя текстовый фильтр для политических ключевых слов), а также занимается издательской и рекламной деятельностью в Китайской Народной Республике. В 2012 году Чжоу в китайской прессе обвинялась в получении взяток от чиновников КНР, обвинения были сняты судами КНР [40].

Чжоу Цюнь-фэй 周群飛 родилась в 1970 году в Сянсяне (Хунань); будучи младшей из трёх детей в бедной семье, она единственная посещала школу (но так и не закончила средней ступени, хотя «была трудолюбивой и талантливой» [41]). Переехав с семьёй своего дяди в Шэньчжэнь, Чжоу нашла работу рядом с Шэньчжэньским университетом и начала посещать курсы неполного рабочего дня в университете. Она изучала многие предметы и сдала в том числе экзамены по бухгалтерскому учёту, компьютерным операциям, по работе таможни, а также получила лицензию для вождения коммерческих транспортных средств («очень сожалела, что не было курсов английского языка»). Она мечтала стать модным дизайнером, но нашла работу в небольшой семейной фирме, производящей детали часов за 180 юаней в месяц. Недовольная условиями работы, она решила уволиться через три месяца. (Чжоу подала заявление об отставке, в котором упомянула о ненормированном дне, однообразии и монотонности работы, а также высказала свои идеи по улучшению организации трудового процесса. В конце письма она поблагодарила руководителя за предоставленный опыт. Письмо, как когда-то её школьные сочинения в школе, произвело впечатление и побудило руководителя предложить ей повышение.) Когда фабрика была закрыта, Чжоу основала свою собственную компанию в 1993 году в возрасте 22 лет на сэкономленные 20 000 гонконгских долларов, что равно приблизительно 3 000 долларов США (есть мнение, что «именно такую сумму удалось наскрести в семейном бюджете», однако не раскрывается, что за семья

в данном случае выступала спонсором). Двоюродный брат побудил её начать собственное дело (брат, сестра, их супруги и двое двоюродных братьев работали на снятой квартире с тремя спальнями). Чжоу обратилась к покупателям, пообещав более качественные линзы для часов. В 2001 году её компания выиграла выгодный контракт на изготовление экранов для мобильных телефонов для китайского гиганта электроники TCL Corporation. В 2003 году компания Чжоу получила запрос от Motorola на разработку стеклянных экранов для их Razr V3, в период, когда индустрия мобильных телефонов переходила с пластиковых экранов на стеклянные. После этого Чжоу Цюнь-фэй начала производство сенсорных экранов Lens Technology (названа так, чтобы потенциальные клиенты искали «линзы» в Интернете). И вскоре компания получила заказы от других производителей мобильных телефонов, таких как HTC, Nokia и Samsung Electronics. После производства сенсорных экранов для iPhone от Apple во время выхода на рынок в 2007 году, Lens превратилась в доминирующего игрока отрасли. В настоящее время Lens Technology в основном поставляет сенсорные экраны ведущим производителям электроники, таким как Apple, Samsung и Huawei, получая почти 75% своего дохода от Apple и Samsung. В Apple Watch используются экраны из её стекла и сапфирового стекла. По состоянию на 2017 год в компании работает около 90 000 человек, ожидается, что она будет производить более миллиарда стеклянных экранов, и имеет 32 различных завода. Чжоу Цюнь-фэй заявила, что за эти годы она основала в общей сложности 11 компаний. В марте 2015 года её собственный капитал достиг 10 миллиардов долларов США, что сделало её самой богатой женщиной в Китае. Чжоу была включена в список Forbes под № 61 в рейтинге Power Women 2016 года, «Фортуна» № 205 в списке миллиардеров в том же году и 9-ой из числа миллиардеров Гонконга, она является новичком в этом списке. В 2018 году она была названа самой богатой женщиной в мире, заработавшей 9,8 миллиарда долларов. Чжоу Цюнь-фэй вышла замуж за своего бывшего начальника фабрики, родила дочь и развелась. Её дочь в настоящее время учится за границей. В 2008 году она вышла замуж за Чжэн Цзюнь-луна, давнего коллегу по фабрике, который в настоящее время работает в совете директоров Lens Board и имеет 1,4% акций компании. У них есть семилетний сын, который живет в их гонконгском семейном доме. Семья владеет недвижимостью в Гонконге стоимостью 27 миллионов долларов. Чжоу заявила, что, хотя она считает работу своим хобби, но ей также нравится заниматься альпинизмом и пингпонгом. В интервью телеканалу Gansu она сказала, что секрет её успеха — желание учиться [42]. В 2019 году Чжоу Цюнь-фэй является самой богатой женщиной Китая и самой богатой женщиной в мире, сделавшей

состояние «с нуля», а также самой молодой self-made женщиной-миллиардером. Она также одна из богатейших женщин в технологическом секторе, а агентство «Блумберг» отвело ей 211-е место в списке миллиардеров мира. «Бытует шутливое мнение, что миллионер никогда не расскажет, как он заработал свой первый миллион. Биография Чжоу Цюнь-фэй раскроет тайну её первого миллиона» [41].

Чжу Поллианна 朱李月華 (Chu Yuet Wah) родилась в 1958 году под именем Юэт Ва Ли в британском Гонконге. Её отец Ли Вай Мэн был «консультантом в отелях и казино в Лас-Вегасе, а также в самых престижных игровых залах в Макао... От отца она и унаследовала предпринимательскую жилку» [43]. Она выросла в Абердине, Гонконг, вместе с семьёй переехала в Соединённые Штаты в возрасте 18 лет. Девушка получила степень бакалавра по менеджменту в калифорнийском Университете «Золотые ворота» и почётную степень доктора философии по управлению бизнесом в Йоркском университете, США. Вышла замуж в Калифорнии за Николаса Чжу. Вместе они (не без помощи отца, судя по всему) стали инвесторами в недвижимость, по рекомендации отца переехали в Гонконг в 1992 году и создали фирму, названную в честь сына Kingston Financial, «изначально сосредоточенную на IPO-дистрибуции, слияниях и поглощениях», добились «особого успеха» в 2010 году в пятёрке лучших компаний этого профиля. Фирма в 1997 году была «оштрафована <...> за работу в качестве незарегистрированного дилера», в 2003 г. была обвинена в манипулировании рынком Комиссией по ценным бумагам и фьючерсам. С 2016 года Чжу является крупнейшим акционером и генеральным директором Kingston Financial. В 2012 году купила 100% акций Sincere Watch Limited (которой в настоящее время управляет её сын Кингстон Чжу). В 2008 г. Чжу была удостоена премии «За выдающиеся успехи». В 2012 г. Forbes Asia на богатых» в Гонконге в 2016 году и «миллиардером» на 549-й позиции в том же 2016 году, а в 2017 году — «35-летней женщиной-властителем года» [44]. Однако вследствие очередных предупреждений Комиссии по ценным бумагам Гонконга в начале 2018 года стоимость акций её фирмы упала на 50%, что привело также к серьёзным убыткам её инвесторов [45].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Синецкая Э.А.* Китайские женщины и международные рейтинги. Часть I // Общество и государство в Китае. XLIX научная конференция. Ученые записки Отдела Китая. Вып. 30, Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2019. С. 252–272.
2. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Forbes>

3. Андрей Кузнецов. Весь мир под каблуком. Журнал Forbes назвал самых влиятельных женщин в мире // URL: <https://lenta.ru/articles/2005/07/29/womenpower/>
4. URL: <http://top10v.ru/133-top-10-samye-vliyatelnye-lyudi-mira-2017-goda.html>
5. Клэр О'Коннор. Тайны феминизма: какими изображал женщин Forbes с1917 по 2017 год // URL: <https://www.forbes.ru/forbes-woman/100-let-forbes350971>
6. URL: <https://www.newsru.com/world/31aug2007/forbesonwomen.html>
7. Китайки вошли в список Forbes: 100 самых влиятельных женщин мира // URL: <http://doramakun.ru/News/1465816065.html>
8. Кайрат Матреков. Китайские бизнес-леди, взорвавшие Forbes // URL: <https://365info.kz/2017/12/kitajskie-biznes-ledi-vzorvavshie-forbes>
9. URL: <https://investim.guru/journal/istoriya-brenda-forbes>
10. URL: <http://fb.ru/article/423841/spisok-forb-s-rossii-kto-v-rossii-s-dengami>
11. Марк Завадский. Китайские воротила бизнеса. Свиньи больше не боятся расстолстеть // URL: <https://stengazeta.net/?p=10006174> (2009)
12. URL: <http://en.people.cn/dengxp/vol3/text/c1560.html>
13. Hurun Richest Self-Made Women in the World 2019 // URL: <https://www.hurun.net/EN/Article/Details?num=59CDB9A1A454>
14. URL: <https://usa.one/knowledgebase/hurun-report/>
15. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Rupert_Hoogewerf
16. URL: <https://news.rambler.ru/other/41791688-smi-armiya-milliardero-v-kitae-zagod-sokratilas-na-161-cheloveka/>
17. 7 самых влиятельных женщин делового Китая // URL: <https://radion-gz-china.livejournal.com/154466.html>
18. 7 интересных фактов о бренде Great Wall // URL: https://fastmb.ru/autonews/autonews_mir/3533-7-interesnyh-faktov-o-brende-great-wall.html
19. Christian Geinitz. Ganz ohne Quote: Die mächtigste Frau der Autoindustrie ist eine Chinesin // URL: <https://blogs.faz.net/asien/2013/04/24/ganz-ohnequote-die-maechtigste-frau-der-autoindustrie-ist-eine-chinesin-382/>
20. The Forbes: Дун Мин-чжу — Императрица Продаж Китая // URL: <https://euroclimat.ru/company/news/2009/448/>
21. https://ru.wikipedia.org/wiki/Дун_Минчжу
22. «Дун Мин-чжу: железная леди империи GREE» // URL: <https://magazeta.com/jobs-dongmingzhu/>
23. Пэн Ли-юань — первая леди Китая, биография, икона стиля // URL: <http://she-win.ru/semua/1159-peng-liyuan/>
24. Фея пионов Пэн Ли-юань. Первая леди Китая: кто она? // URL: <http://ekd.me/2018/11/s-dnem-rozhdeniya-feya-pionov-pen-liyuan-ispolnyaetsya-56/>
25. История любви китайского лидера Си Цзинь-пина и всенародной любимицы Поднебесной Пэн Ли-юань // URL: <https://kulturologia.ru/blogs/031218/41490/>
26. URL: <http://www.prostosound.com.ua/spravochniki/muzykanty/id/1353661>
27. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Peng_Lyi
28. Финансовая империя Alibaba Group: от одного платёжного сервиса до гиганта китайского рынка // URL: <https://vc.ru/story/24990-ant-financial-story>
29. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/У_И

30. URL: <http://ru.chinabroadcast/chinaabc/chapter12/chapter120401.htm>
31. «Бу Я-цзюнь — самая богатая женщина Китая» // URL: <https://myfin.by/stati/view/1294-vu-yahun--samaya-bogataya-zhenshhina-mira>
32. «История самой богатой женщины Китая, которая прошла путь от заводчанки до миллиардера» // URL: <https://businessman.ru/post/istoriya-samoybogatoj-jenschinyi-kitaya-kotoraya-proshla-put-ot-zavodchanki-do-milliardera.html>
33. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Wu_Yajun
34. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Форбс_Стив
35. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Rupert_Hoogewerf
36. URL: <https://usa.one/knowledge-base/hurun-report/>
37. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Чань_Маргарет
38. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дун_Цзяньхуа
39. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Li_Ka-shing
40. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Solina_Chau
41. «Биография Чжоу Цюнь-фэй– самой богатой женщины Китая» // URL: <https://myrouble.ru/zhou-qunfei-bio/>
42. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Zhou_Qunfei
43. URL: <https://www.rbc.ru/newspaper/2015/03/20/56bd03a29a7947299f72c20d>
44. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Pollyanna_Chau
45. URL: <https://whoiswhopersona.info/archives/125176>

Лэй Цзе-цун и Янь Цзюнь-ци — выдающиеся политические деятели КНР



Среди политических деятелей КНР женщины традиционно составляют меньшинство. Сегодня на высших руководящих постах в стране работают всего 7 женщин: член Политбюро ЦК КПК, вице-премьер Госсовета У И, три зампредседателя ПК ВСНП — Хэ Лу-ли, Гу Сю-лянь и Уинчимэг, два зампредседателя ПК ВК НПКСК Лю Янь-дун и Хао Цянь-сю, а также член Госсовета Чэнь Чжи-ли [1]. Самая известная представительница женщин-руководителей высшего звена — У И. Её называют «железной леди» Китая, а в рейтинге журнала «Форбс» 2004 года У И заняла 2-е место в списке самых влиятельных женщин мира [2]. Наши героини Лэй Цзе-цун и Янь Цзюнь-ци на этом фоне, не претендуя на места в мировом рейтинге, являются образцами выдающихся женщин в истории Китая последних 75–100 лет.

Жизнь во имя свободы и просвещения народа

Политическая и общественная фигура Лэй Цзе-цун 雷潔瓊 (1905–2011) по-прежнему занимает особое место в политической жизни КНР. Яркое тому свидетельство — похороны Лэй Цзе-цун. 9 января 2011 г. агентство Синьхуа сообщило, что в Пекине в результате болезни на 106-м году жизни скончалась известный китайский социолог, правовед, педагог, выдающийся

общественный и политический деятель, одна из основателей и руководителей Ассоциации содействия развитию демократии Китая¹. Похоронили Лэй Цзе-цюн на революционном кладбище Бабаошань в Пекине. Проводить Лэй Цзе-цюн в последний путь пришли все высшие партийные и государственные деятели КНР: Ху Цзинь-тао, У Бан-го, Вэнь Цзя-бао, Цзя Цин-линь, Ли Чан-чунь, Си Цзинь-пин, Ли Кэ-цян, Хэ Го-цян и другие руководители партии и государства [3]. 9 сентября 2015 г. на официальном сайте Ассоциации содействия развитию демократии в Китае (далее будем использовать её краткое наименование «Миньцзинь»² в специальном выпуске была опубликована Краткая биография (*Шэньпиньцзе 生平簡*) и 8 очерков под общим названием «Легендарная жизнь» (*Чуаньци дэ ишэн 傳奇的一生*), приуроченные к 110-летию со дня рождения Лэй Цзе-цюн, где освещаются все периоды её жизни и опубликован целый альбом из 105 фотографий, дающий полное представление о необыкновенной личности этой обаятельной, смелой и умной женщины. Эти материалы, в основном, и являются основными источниками для написания раздела о Лэй Цзе-цюн [4].

Лэй Цзе-цюн родилась 12 сентября 1905 в Тайшане пров. Гуандун в образованной семье китайцев-хуацяо. Ее дед уехал в Америку во время кали-



Фото 1. Лэй Цзе-цюн
в детстве [4]

форнийской «золотой лихорадки» и стал хорошо известен среди китайцев за рубежом как бизнесмен. Ее отец, Лэй Цзы-чан (1875–1926), следуя желанию своего отца, остался в провинции Гуандун. Незадолго до революции 1911 года он сдал императорский экзамен и был назначен в резервный список мэра Сучжоу. Но революция изменила его планы и Лэй Цзы-чан прошел годичный курс в Пекинском институте политики и права. По возвращении в Гуанчжоу он работал в железнодорожной конторе юристом и по совместительству был главным редактором журнала «Массовое правило» (*Цюнь чжи 群制*). Мать Лэй Цзе-цюн Ли Пэй-чжи, была уроженкой Гуандуна и весьма прогрессивной для своего времени

¹ Ассоциация содействия развитию демократии в Китае (*Чжунго миньчжу цузиньхуэй 中國民主促進會*, сокращенно *Миньцзинь 民進*) — одна из 8 демократических партий КНР, возникших в годы антияпонской борьбы в 1945 г.

² Адрес в интернете: www.mj.org.cn

женщиной. После замужества она разбинтовала ноги³ и начала учиться грамоте [5]. Лэй Цзе-цун находилась под сильным влиянием своего отца, просвещенного человека, который позволял своей дочери учиться с раннего возраста вместе с мальчиками в их частной школе, а затем в известной прогрессивной Гуандунской женской школе, где она познакомилась с новыми демократическими идеями, впервые прочитав важный радикальный журнал «Новая молодежь» (*Синь циньнянь* 新青年). Все это, несомненно, повлияло на ее политические взгляды и привело впоследствии к активному участию в политической жизни страны [5, с. 293].

В возрасте девятнадцати лет, в 1924 году, Лэй Цзе-цун уехала в США и поступила в среднюю школу в Калифорнии, чтобы выучить английский язык. Овладев английским языком, она поступила в Калифорнийский университет, где изучала химическую инженерию. Затем продолжила своё образование в Стэнфордском университете и в Университете Южной Калифорнии. В июне 1929 года она получила награду «Серебряный кубок» за лучшую академическую успеваемость китайских студентов в Университете Южной Калифорнии. Лэй Цзе-цун нравилось учиться в университете, у ней было много друзей среди студентов и нравились преподаватели.



Фото 2. Июнь 1927 г. Лос-Анджелес (Лэй Цзе-цун вторая справа) [4]

Лэй Цзе-цун позже вспоминая о тех годах, говорила, что «там был профессор, с которым было интересно беседовать о восточной и западной культурах. Позже моя магистерская диссертация называлась “Второе поколение

³ Бинтование ног (буквально: «связанная ступня») (*чаньцзу* 缠足) — обычай, практиковавшийся в Китае (особенно в аристократической среде) с начала X до начала XX века. После Синьхайской революции (1911) и становления республики этот вредный обычай постепенно отменился.



Фото 3. 1929 г. Групповое фото Китайского студенческого союза Университета Южной Калифорнии (Лэй Цзе-цун- вторая справа в первом ряду) [4]

китайцев в Соединенных Штатах», которая была посвящена особенностям личностного роста потомков китайцев, живущих в Соединенных Штатах, на которых оказало влияние западная культура». В то время эти темы редко затрагивались. И Лэй Цзе-цун, обладая уникальными социологическими способностями, изложила это так глубоко, что профессора Университета Южной Калифорнии были настолько впечатлены, что единогласно согласились дать китайской девушке степень магистра социологии [6].



Фото 4. 1931 г.
Магистр
социологии [4]

В студенческие годы она сама зарабатывала на свою жизнь, занимаясь репетиторством, обучая местных детей китайскому языку [5, с. 293].

В 1931 г. Лэй Цзе-цун закончила университет и вернулась в Китай, стала преподавать на социологическом факультете в Яньцзинском Университете (Яньцзин Дасюэ 燕京大學)⁴ который позже вошел в состав Пекинского университета (Бэйцзин Дасюэ 北京大學).

⁴ Университет в Пекине, образованный в результате слияния четырех христианских колледжей в период с 1915 по 1920 год. Термин «Яньцзин» происходит от названия старого Пекина.



Фото 5. Групповая фотография со студентами факультета социологии Яньцзинского университета. 1931 г. [4]

В Пекине Лэй Цзе-цун сделала свои первые шаги в качестве революционера. Она участвовала в массовом патриотическом выступлении студентов в Китае, когда несколько тысяч студентов Пекина по призыву подпольных организаций компартии Китая 9 декабря 1935 года провели демонстрацию под лозунгами «оказания отпора японской агрессии, прекращения гражданской войны в стране и предоставления демократических свобод народу». Эти демонстрации получили название «Движение 9 декабря». Это была первая за годы господства гоминьдановской реакции открытая политическая демонстрация. Она сопровождалась кровавыми столкновениями полиции со студентами.

В 1937 году после знаменитого инцидента на мосту Марко Поло, когда японцы оккупировали Пекин, Лэй Цзе-цун перебралась в Наньчан⁵ (пров. Цзянси), где присоединилась к Движению национального спасения⁶. В Цзянси она была советником в реформаторском движении за улучшение положения женщин и одновременно служила в женском отряде по уходу за ранеными солдатами.

⁵ Во время войны с Японией Наньчан был поначалу одним из центров операций советских лётчиков-добровольцев, однако весной 1939 года был захвачен японскими войсками и оставался под японской оккупацией до конца Второй мировой войны.

⁶ Массовая антияпонская патриотическая организация, созданная 30 мая 1936 г. в Шанхае представителями прогрессивной интеллигенции.

Правительство провинции Цзянси создало местный Институт политической подготовки и приняло на обучение более 900 ссыльных молодых людей. Лэй Цзе-цун председательствовала на первом учебном занятии для женщин, участниц семинара, прочитав лекции на темы «История женского движения», «История общественного развития» и «Новейшая история Китая». Кроме того, под её руководством и покровительством отдел, занимающийся делами женщин в провинциальном правительстве Цзянси, издавал еженедельник и ежемесячник под названием «Женщины Цзянси», ежемесячник «Сельские женщины» и «Серию брошюр по обучению женщин». Бурная работа Лэй Цзе-цун завоевала всеобщее уважение большинства женщин в Цзянси.



Фото 6. На женском форуме в Лушани⁷ в 1938 г.
(Лэй Цзе-цун во втором ряду, в центре) [4]

Будучи преподавателем в женском учебном классе Института политического движения Цзянси, она познакомилась с Цзян Цзинь-го 蔣經國 (1910–

⁷ В Лушани находилась летняя резиденция Чан Кай-ши, военного и политического деятеля Китая, возглавившего Гоминьдан в 1925 г., после смерти Сунь Ят-сена. Здесь Чан Кай-ши выступал 17 июля 1933 г. с речью по вопросу о войне Сопротивления японским захватчикам и сотрудничеству с КПК в антифашистской войне в Китае. URL: http://russian.china.org.cn/hudong/2009-11/18/content_19315284.htm# (дата обращения 19.04.2024).



Фото 7. Выступление Лэй Цзе-цюн на митинге в Шанхае
26 июня 1946 г [4]

2018) [7, с. 5], сыном лидера Гоминьдана Чан Кай-ши⁸ и будущего президента Китайской Республики на Тайване (1978–1988), который был одним из деканов этого Института. Когда в 1939 году Наньчан был занят японцами, она переехала в Цзиань на юге Цзянси, где познакомилась и подружилась с известным китайским коммунистическим лидером Чжоу Эн-лаем [5, с. 293].

В 1941 г. она перебралась в Шанхай, куда стекались все патриоты, которые вместе с китайскими коммунистами активно боролись за сопротивление японским захватчикам и спасение страны. 30 декабря 1945 г. в Шанхае была официально учреждена демократическая политическая организация, получившая название Ассоциация содействия развитию демократии Китая (сокращенно «Миньцзинь»). Основателями «Миньцзинь» были прогрессивные интеллектуалы и патриоты в культурных, образовательных, издательских и деловых кругах, остававшиеся в Шанхае во время войны против японской агрессии [8]. Лэй Цзе-цюн была соучредителем «Миньцзинь» вместе с такими известными общественными деятелями 20–40-х гг., как Ма Сюй-лунь, Сюй Гуан-пин, Ван Шао-хуа, Чжоу Цзянь-жэнь, Линь Хан-да, Сюй Бок-синь, Чжао Пу-чу, Янь Цзин-яо (муж Лэй Цзе-цюн) и др. [9].

⁸ Чан Кай-ши (1887–1975) (в стандартном китайском произношении — Цзян Цзе-ши; здесь Цзян или, как в данном случае, Чан — фамильный иероглиф, общий для всех поколений данной семьи).



Фото 8. Групповая фотография представителей «Миньцзинь» на первом пленарном заседании Народного политического консультативного совета Китая в сентябре 1949 г. Вторая слева в заднем ряду — Лэй Цзе-цун, первый справа — Янь Цзин-яо

После окончания Второй мировой войны в июне 1946 года Шанхайский союз народных объединений направил 11 представителей, включая Лэй Цзе-цун, в бывший тогда столицей Нанкин, чтобы обратиться к правительству Гоминьдана с петицией не возобновлять гражданскую войну против коммунистов. Когда они прибыли на железнодорожный вокзал Сягуань в Нанкине, на них напали головорезы и ранили. Инцидент в Сягуане вызвал резонанс в китайских СМИ, которые обвинили в нападении правительство Гоминьдана. Чжоу Энь-лай, как представитель КПК, навесил их в больнице, и как вспоминала Лэй Цзе-цун, сказал пострадавшим, что «ваша кровь пролилась не напрасно» [4].

После образования Китайской Народной Республики 1 октября 1949 г. Лэй Цзе-цун была избрана депутатом Пекинского муниципального собрания народных представителей и депутатом Всекитайского собрания народных представителей, а также последовательно занимала посты члена Комитета по культуре и образованию Правительственного совета, члена Пекинского муниципального народного правительства, заместителя директора Экспертного бюро Госсовета.

Личная жизнь этой замечательной женщины тоже складывалась необычно. В 1941 г. она вышла замуж за известного общественного деятеля, социолога и криминалиста Янь Цзин-яо 嚴景耀 (1905–1976), который внес

весомый вклад в социологию с позиций криминологии, научно анализируя причины преступлений, связывая теорию и практику борьбы с преступностью [10, с. 105].

После победы в войне против японских захватчиков супруги активно участвовали в патриотическом и демократическом движении Китая. В декабре 1948 года они посетили освобожденные районы на севере Китая и были знакомы с Мао Цзэ-дуном, Чжу Дэ, Лю Шао-ци и Чжоу Энь-лаем, который помог им в трудные годы так называемой «культурной революции» (1966–1976).

Лэй Цзе-цун и ее муж, как и многие интеллигенты, были отправлены в уезд Су, провинция Аньхой на трудовое перевоспитание. Однако вмешательство лично Чжоу Энь-лая позволили Лэй и Янь Цзин-яо вернуться в Пекин, где они продолжили свою преподавательскую и научную деятельность в Пекинском университете.

Следует особо остановиться на научной деятельности Лэй Цзе-цун. В 1933 г. она опубликовала свою первую статью «Социальная работа и контроль над рождаемостью» (*Шэхуэй фую юй цзечжи шэньюй 社會服務於戒指生育*), которая появилась в приложении «Население» к газете «Morning Daily» (*Чэньбао 晨報*). В журнале «Женщины Цзянси» (*Цзянси фунюй 江西婦女*) она опубликовала более десяти работ по политике и методам планирования семьи. Предметом её научных изысканий стали социальные проблемы в Китае, прежде всего исследование проблем положения женщин в обществе, брака, семьи, образования, детей и пожилых людей. Основные работы Лэй Цзе-цун — «Исследование общественного положения женщин в деревнях», «Изменения брака и семьи в китайской деревне после экономической реформы», «Проблема старения и ее влияние на развитие общества» и т. д. [10, с. 108].

Она занималась не только теоретическими изысканиями, анализом социальных проблем, но большую роль отводила и социальной работе, участвуя в создании различных социальных служб для непосредственной помощи



Фото 9. Свадебное фото Лэй Цзе-цун и Янь Цзин-яо.
5 июля 1941 г. Шанхай [4]

нуждающимся в решении социальных проблем, особенно женщин и детей. За свою более чем 70-летнюю академическую карьеру, написав большое количество социологических работ о браке, женщинах, детях и других вопросах, Лэй Цзе-цун внесла важный вклад в рост и развитие китайской социологии. Она унаследовала и продолжила прекрасную традицию социальных опросов и после основания Китайской Народной Республики руководила исследовательской группой при проведении первого крупномасштабного анкетного опроса о семейной жизни в Пекине, Шанхае, Тяньцзине, Нанкине и Чэнду, выявив глубокие изменения, произошедшие в семье как социальной ячейке в процессе социальных изменений. После основания Китайской Народной Республики она опубликовала множество статей и монографий, неоднократно активно призывала к защите прав женщин, самоотверженно трудилась в области развития образования и совершенствования правовой системы в новом Китае.

Образование и педагогика с тех пор, как в 1931 году она вернулась за-за границы и стала преподавать в Пекинском Университете, на всю жизнь стали одним из главных дел и увлечений её жизни. Она часто говорила, что «основой процветания Китая является образование» (*чансин чжунхуа цзяоюй вэй бэнь* 振興中華，教育為本), а «уважение к знаниям и талантам» является фундаментальной опорой для развития образования. Лэй Цзе-цун неоднократно призывала к улучшению отношения к учителям, обеспечению финансирования образования, вниманию к внешкольной молодежи [4].

Даже в преклонном возрасте Лэй Цзе-цун продолжала принимать активное участие не только в разработке законов, связанных с образованием: «Закона об обязательном образовании», «Закона об учителях», «Закона об образовании», но и ездила по стране для проведения инспекционных проверок.

После смерти мужа в 1976 г. Лэй Цзе-цун, будучи профессором права, работала в Пекинском университете до 2005 г. и продолжила свою политическую карьеру, став вице-мэром Пекина (1977–1983), заместителем председателя Всекитайского комитета Народного политического консультативного совета (ВК НПКС) (1986–1988), заместителем председателя Всекитайского собрания народных представителей (ВСНП) (1988–1998), вице-президентом Всекитайской Федерации женщин. В 1987 г. Лэй Цзе-цун в возрасте 82 лет была избрана Председателем «Миьнцзинь», оставаясь на этой должности до 1997 г. [Там же].

За эти 10 лет партия «Миьнцзинь» и она лично, как её Председатель, проделали громадную работу в деле возвращения Гонконга в состав КНР. 15 июля 1987 года была создана Комиссия по отбору проектов регионального флага



Фото 10. Избрание Лэй Цзе-цун Председателем ЦК «Миңьцзинь» на 5-м пленуме ЦК «Миңьцзинь» 7-го созыва. Июнь 1987 г. [4]



Фото 11. Групповая фотография всех членов Отборочной комиссии по дизайну регионального флага и регионального герба Специального административного района Сянган. Февраль 1990 г. [4]

и эмблемы Специального административного района Сянган (Гонконг), в состав жюри которой входила и Лэй Цзе-цун, участвовавшая во всех отборочных мероприятиях. Центральный комитет «Миңьцзинь» провел отчетное совещание по обнародованию Основного закона Специального адми-



Фото 12. Открытие симпозиума, посвященного 110-летию со дня рождения
Лэй Цзе-цюн (Янь Цзюнь-ци — в центре) [4]

нистративного района Сянган (Гонконг). В феврале 1990 г. Редакционный комитет по разработке «Основного закона Специального административного района Сянган» успешно выполнил свои задачи, а в апреле того же года 3-я сессия ВСНП 7-го созыва обсудила, приняла и обнародовала «Основной закон Специального административного района Сянган Китайской Народной Республики».

В 5-ю годовщину её смерти в 2016 г. в Шанхае Шанхайский муниципальный партийный комитет «Миньцзинь» и Шанхайский технологический университет, где Лэй Цзе-цюн преподавала с 1941 по 1945 год, совместно открыли в честь г-жи Лэй Цзе-цюн выставочный зал, посвященный её жизни и деяниям и установили её бронзовый бюст.

Служить своей Родине — девиз Янь Цзюнь-ци

В сентябре 2015 г. в Пекине состоялся симпозиум, посвященный 110-летию со дня рождения Лэй Цзе-цюн. Открывая симпозиум, председатель Центрального комитета «Миньцзинь» Янь Цзюнь-ци 嚴雋琪 подчеркнула, что празднование 110-й годовщины со дня рождения Лэй Цзе-цюн совпало с другой важной датой — 70-летием со дня основания в 1945 г. Ассоциации содействия развитию демократии Китая, в создании которой Лэй Цзе-цюн принимала непосредственное участие.

Так сошлись две судьбы — двух председателей партии «Миньцзинь». Редкий случай для политической жизни КНР, но много говорящий о партии

«Миьнцзинь», где женщины традиционно играют большую роль, составляя 47% членов партии [11].

Примечательна биография Янь Цзюнь-ци, особенно история её семьи, так как в ней, не будет преувеличением сказать, воплотилась вся история 20 столетия Китая со всеми её трагедиями и взлётами. Янь Цзюнь-ци в настоящее время китайский политик на пенсии, но в течении 10 лет она занимала высшие руководящие посты в государстве, была заместителем председателя ПК ВСНП 11 и 12 созывов (март 2008г. — март 2018г.), членом 10-го НК НПКС Китая (2003 г.) и в 2007–2017 гг. возглавляла демократическую партию «Миьнцзинь» [12].

Янь Цзюнь-ци родилась в августе 1946 года в уезде Усянь (пров. Цзянсу, современный городской округ Сучжоу) в семье ученого Янь Цзя-сяня, семья которого со времен Мин и Цин принадлежала к сословию ученых-бюрократов. Ее отец Янь Цзя-сянь 嚴家顯 (1906–1952) был известным биологом и просветителем, твердо верил, что образование народа спасет страну. В 1931 г. он получил степень бакалавра наук в Цзиньлинском университете (*Цзиньлин дасюэ* 金陵大學)⁹ Нанкина, а в 1933 г. степень магистра наук в Яньцзинском Университете (*Яньцзин дасюэ* 燕京大學) Пекина¹⁰. Затем он продолжил образование в США в Университете Миннесоты, где в 1938 году получил докторскую степень по энтомологии (*бичуньсюэ боши сюэвэй* 昆蟲學博士學位) [13].

Вернувшись в Китай после учебы из США в 30-х годах основал Фуцзяньский сельскохозяйственный колледж и был его президентом, много сделал для развития сельскохозяйственных наук и биологии в Китае. Был профессором в Уханьском университете и Университете Гуанси, а также занимал должность инспектора по сельскому хозяйству в правительстве провинции Гуанси. В июне 1940 года Янь Цзя-сянь был ответственным за создание сельскохозяйственного колледжа провинции Фуцзянь, а в июле 1944 года стал деканом сельскохозяйственного колледжа Фуданьского университета. После образования Китайской Народной Республики Янь Цзя-сянь участвовал в подготовке к созданию Академии военно-медицинских наук Народно-освободительной армии Китая и занимал должность директора отдела энтомологии академии. Он умер, когда Цзюнь-ци было шесть

⁹ Частный университет в Нанькине, основанный Американской церковью в Нанкине в 1888 г. и зарегистрирован в Министерстве образования Китайской Республики в 1928 году. В 1951 году он объединился с частным женским колледжем искусств и наук, образовав Цзиньлинский Университет (*Цзиньлин дасюэ* 金陵大學) (1888–1952).

¹⁰ Большая степень вероятности, что он знал Лэй Цзе-ци, которая преподавала в Яньцзин дасюэ в это время.



**Фото 13. Янь Цзя-гань объявляет
о первой переписи
населения Тайваня,
проведенной Гоминданом
в 1956 году [14]**

лет, и вместе с другими четырьмя сестрами и братьями она воспитывалась матерью в суровых условиях. Это внезапное событие оказало глубокое влияние на ее развитие. Мать Цзюнь-ци также была женщиной образованной, она окончила исторический факультет Цзиньлинского Университета, как и её муж. С раннего возраста Цзюнь-ци усвоила важность получения знаний и учебы, что развивало её настойчивость и стремление к совершенству.

Янь Цзюнь-ци в одном из интервью сказала, что «смерть ее отца была самой большой болью в жизни ее матери, но в то время дети были слишком молоды, чтобы разделить горе своей матери или понять ее чувства, что добавило много горя семье».

Очень интересна судьба брата отца и родного дяди Янь Цзюнь-ци — Янь Цзя-ганя. Янь Цзя-гань 嚴家淦 (1905–1993) — уроженец уезда Усянь провинции Цзянсу [14]. Учился в Университете Сент-Джонс в Шанхае, получив степень магистра химии. В 1945 году Янь Цзя-гань перебрался на Тайвань, возвращённый Китаю по итогам Второй мировой войны. В 1947 г. возглавил экономический департамент правительства провинции Тайвань, участвовал в подготовке и введении в обращение нового тайваньского доллара. Полученный опыт позволил Янь Цзя-ганю впоследствии стать губернатором провинции Тайвань и возглавить министерство финансов Китайской республики.

В декабре 1963 года Янь Цзя-гань был избран председателем Исполнительного Юаня Китайской республики, а в 1966 и 1972 годах — вице-президентом Китайской республики. Его репутация была известна во всем мире, журнал Asia похвалил его в статье 1966 года «Новый человек, за которым нужно следить в Тайбэе», назвав его «блестящим экономистом-финансистом, ответственным за быстрый рост [Тайваня] в последние годы» [15]. В феврале 1972 года Чан Кай-ши был пятый раз переизбран президентом Китайской Республики.

Вице-президентом одновременно с ним стал председатель Исполнительной палаты Янь Цзя-гань, известный своей преданностью Чану [7, с. 115]. Поэтому после кончины Чан Кай-ши 5 апреля 1975 года, в соответствии с Конституцией Китайской республики, Янь Цзя-гань с 6 апреля 1975 года

стал исполнять обязанности президента Китайской республики до следующих очередных президентских выборов [Там же, с. 116].

На выборах 1978 года новым президентом Китайской республики был избран сын Чан Кай-ши Цзян Цзин-го [Там же, с. 118] а Янь Цзя-ганя пригласили возглавить в качестве почётного председателя Движение за культурное возрождение и Музей императорского дворца. В 1990–1991 годах он ушёл в отставку со всех постов, а в 1993 году скончался в возрасте 88 лет [14].

Судьба другого её дяди, старшего брата отца Янь Цзя-чи 嚴家熾 (1885–1952), сложилась весьма трагически. Будучи успешным чиновником в конце эпохи Цин и во времена Китайской Республики последовательно занимал должности нескольких местных губернаторов, был даже губернатором Гуанчжоу. Он стал важным политиком в Реформированном правительстве Китайской Республики и при режиме Ван Цзин-вэя (Китайская Республика-Нанкин), являлся посланником по надзору в правительственном контрольном управлении Ван Цзин-вэя. После падения режима Ван Цзин-вэя Янь Цзя-чи был арестован национальным правительством Чан Кай-ши. По приговору о государственной измене и сдаче врагу он был приговорен к 13 годам каторжных работ. После создания Китайской Народной Республики он оставался в тюрьме в Гуанчжоу, где и умер в 1952 году [16].

В детстве Цзюнь-ци дружила с Джулианой Ям (двоюродная сестра «красного капиталиста» Жун Чжи-цзяна 榮智健 [17] поскольку обе жили в одном районе [18].

После окончания школы она поступила на факультет машиностроения в Шанхайский университет транспорта (*Шанхай цзяотун дасюэ* 上海交通大學)¹¹. В августе 1968 в разгар так называемой «культурной революции» Янь Цзюань-ци была направлена на работу на угольную шахту в Сюйчжоу пров. Цзянсу, где работала простой рабочей в бюро горнодобывающей промышленности, техником электромеханического ремонтного завода № 1 и преподавателем колледжа служащих. Через два года после смерти Мао Цзэ-дуна в 1978 году вернулась в Шанхай, вновь поступив на факультет машиностроения в Шанхайский университет транспорта, который закончила в 1981 году, получив степень магистра, и осталась в нём в качестве преподавателя. Вскоре Янь Цзюнь-ци отправили учиться в Данию, и в 1986 году она получила докторскую степень на факультете военно-морской инженерии школы океанологии Технического университета Дании [4].

¹¹ Университет известен как один из старейших и наиболее престижных высших учебных заведений в Китае, как университет Цзяо Тун 交通 (SJTU). Основан в 1896 году имперским эдиктом, изданным императором Гуан-сюй 光緒帝 (1871–1909).



**Фото 14. Член ВК НПКСК
10-го созыва Янь Цзюнь-ци
об укреплении и поддержке
индустрии цифровых технологий
на Первой сессии ВСНП и НПКСК
10-го созыва. 22 марта 2003 г. [19]**

В дальнейшем её научно-академическая карьера складывалась очень успешно.

С 1987 г. она занимала должность главного эксперта в рамках национальной программы развития науки и техники «863» и была куратором 10 научных объектов. Янь Цзюнь-ци продолжала свою преподавательскую деятельность, в 1986–1995 гг. работая ассистентом преподавателя, лектором, доцентом, профессором и наставником докторантов. С 1995 г. по 2000 г. была помощником президента SJTU и деканом факультета маши-

ностроения данного университета. В сферу её интересов входили новые технологии в области компьютеризации и виртуального производства в Китае, в частности, компьютерная интегрированная производственная система (CIMS). Она стала признанным авторитетом в этой области. Янь Цзюнь-ци опубликовала более 50 научных работ, в том числе 6 книг по данной тематике.

За свою работу получила множество призов и наград: «Молодой специалист с заслугами государственного значения», Отличник труда г. Шанхая, лауреат Всекитайской медали «1 Мая», «Профессор — золотой медалист». В 2003 г. перечень ее «титлов» и почетных званий пополнился еще одним — член Всекитайского комитета Народного политического консультативного совета Китая (ВК НПКСК) 10-го созыва.

Отвечая на поздравления китайских журналистов по этому поводу Янь Цзюнь-ци с улыбкой ответила: «Новый “титул” — новая ответственность. Я — новый член НПКСК, это значит, что у меня появились новые возможности служить своей Родине» [19].

В ходе беседы с журналистами Янь Цзюнь-ци затронула проблему развития цифровой индустрии. По ее словам, цифровая информационная индустрия нераздельно связана с культурой. Вместе с тем, из-за того, что цифровая информационная индустрия и культурная сфера — это разные области, в отношении них разработаны и применяются разная политика и модели управления. Янь Цзюнь-ци планирует, используя свои полномочия, создать в Центральном правительстве орган комплексного управ-

ления и координации, который занимался бы управлением как в сфере индустрии цифровых информационных технологий, так и в культурной области, разработать соответствующие меры и политический курс, создать базу данных («цифровую библиотеку» и «цифровой музей»), что позволит обеспечить дальнейшее развитие информационной цифровой индустрии Китая.

Наряду с научной и преподавательской деятельностью Янь Цзюнь-ци заинтересовалась политикой и в феврале 1998 года стала членом Шанхайского муниципального комитета «Миньцзинь», а через 15 лет в декабре 2007 г. на первом пленарном заседании 10-го национального конгресса «Миньцзинь» её выбрали Председателем этой демократической партии. За эти 15 лет она прошла непростой путь, занимая различные руководящие посты на государственной службе и в партии «Миньцзинь»: заместитель председателя Шанхайского муниципального комитета «Миньцзинь», заместитель директора Информационного бюро муниципального управления Шанхая (2000 г.), Вице-мэр муниципалитета Шанхая (2001 г.), заместитель председателя Центрального комитета, а затем становится председателем Шанхайского муниципального комитета «Миньцзинь», оставаясь вице-мэром муниципалитета Шанхая (2002–2007 гг.), член Всекитайского комитета Народного политического консультативного совета Китая (ВК НПКСК) 10-го созыва (2003 г.).

В июле 2007 года Янь Цзюнь-ци переводят в Пекин, где её карьера продолжает стремительно идти в гору, она занимает высокие государственные должности¹² и становится заместителем исполнительного председателя Центрального комитета Ассоциации содействия демократии Китая, а затем и Председателем «Миньцзинь», сменив на этом посту Сюй Цзя-лу¹³. В настоящее время, как и при создании этой прогрессивной партии, большую часть членов партии составляют деятели просвещения, культуры, издательского дела, науки и техники. Так что выбор Янь Цзюнь-ци на пост председателя партии «Миньцзинь» представляется вполне закономерным.

В 2008 г. Янь Цзюнь-ци выбрали заместителем Председателя ПК ВСНП 11-го созыва, на этой должности она оставалась до 2018 г. В настоящее время Янь Цзюнь-ци — китайский политик на пенсии. О её семейной

¹² Её карьерный рост как это принято в КНР, идёт по модели «заместитель начальника — заместитель вышестоящего начальника», т. е. женщины, как правило, переходят с должности заместителя на должность заместителя руководителя вышестоящего уровня.

¹³ Сюй Цзя-лу 許嘉璐 (1937 г.р.) — известный в КНР ученый, научный руководитель Пекинского педагогического университета.

жизни автору не удалось найти никаких фактов. В китайской традиции уход женщины «в политику», как правило, предполагает возникновение противоречий между ее семейной жизнью и карьерой. Социологические обследования показывают, что занятие политической деятельностью неизбежно оказывает воздействие на семейную жизнь женщины [1]. Видимо наша героиня Янь Цзюнь-ци тоже не смогла создать свою семью. Но у неё, наверняка, имеются многочисленные родственники, как по линии родных сестёр и брата, так и по линии братьев отца. В частности, известно, что у родного дяди Янь Цзюнь-ци — Янь Цзя-ганя было 9 детей (4 мальчика и 5 девочек) [14].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Женщины на руководящих постах // Китайский информационный Интернет-центр 13.02.2005 URL: http://russian.china.org.cn/people/txt/2005-03/08/content_2157929.htm

2. Вице-премьер Госсовета КНР У И — в списке самых влиятельных женщин планеты // Китайский информационный Интернет-центр 30.08.2004 URL: http://russian.china.org.cn/people/txt/2004-08/30/content_2130112.htm

3. Известный китайский социолог Лэй Цзецюн скончалась на 106-м году жизни // Китайский информационный интернет-центр 10.01.2011 URL: <https://russian.dbw.cn/system/2011/01/10/000315091.shtml>

4. Легендарная жизнь. К 110-летию со дня рождения Лэй Цзецюн_специальный выпуск (Чуаньци дэ ишэн Цзинянь Лэй Цзецюн тунчжи яньшэн 110 чжоунянь-вэйчжуаньги 傳奇的一生. 紀念雷潔瓊同志誕辰110周年_微專題). URL: https://www.mj.org.cn/mjzt/node_2920.htm

5. Viola Hong Xin Chan. Lei Jieqiong // Biographical Dictionary of Chinese Women: v. 2: Twentieth Century 1912–2000. Lily Xiao Hong Lee. New York. 2003. 796 p. URL: <https://doi.org/10.4324/9781315499253>

6. Ян Цзун-линь. Родившись в семье ученых, уехала учиться в Америку (Ян Цзунлинь Чушэн шусян мэнди циньнянь бу мэйлюйсюэ 楊宗麟. 出身書香門第青年赴美留學中國民主促進會). URL: https://www.mj.org.cn/mjzt/content/2015-09/09/content_193523.htm

7. Ларин А.Г. Два Президента, или Путь Тайваня к демократии. М.: Academia, 2000. 199 с.

8. Большая китайская энциклопедия. Т.1. М.: Шанс, 2020. 755 с.

9. Знакомство с Китайской ассоциацией содействия демократии (Чжунго минь-чжу цуцзиньхуэй цзянцзе 中國民主促進會簡介). URL: https://www.mj.org.cn/mjgk/mjjj/201911/t20191115_2685.htm

10. Ли Го-лян. Историческая ретроспектива исследования проблем, вызывающих социальную напряженность в Китае // Международный научно-исследовательский журнал, 2020. № 10 (100). С.104–109.

11. Председатели и заместители Председателей ЦК «Миьцзинь» (Миьцзинь чжунъян лицзюй чжуси, фучжуси 民進中央歷屆主席，副主席) Официальный сайт «Миьцзинь». URL: https://www.mj.org.cn/mjgk/mjljldr/201911/t20191115_2692.htm
12. China Vitae: Biography of Yan Junqi. URL: https://chinavitae.com/biography/Yan_Junqi/career
13. Yen Chia Hsien 嚴家顯 // China Center URL: <https://chinacenter.umn.edu/umn-china/history/alumni/distinguished-alumni/yen-chia-hsien#:~:text=严家显，1906，该院昆虫系主任>
14. Янь Цзягань // Wikipedia. URL: https://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Янь_Цзягань&stable=0&redirect=no
15. *Han Cheung*. Taiwan in Time: The (often) forgotten president // Taipei Times. March 31, 2019, p.8. URL: <https://www.taipeitimes.com/News/feat/archives/2019/03/31/2003712511>
16. Yan Jiachi // Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Yan_Jiachi
17. Larry Yung // Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Larry_Yung
18. Yan Junqi // Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Yan_Junqi
19. Член ВК НПКСК 10-го созыва Янь Цзюньци об укреплении и поддержке индустрии цифровых технологий на Первой сессии ВСНП и НПКСК 10-го созыва // Китайский информационный Интернет-центр URL: http://russian.china.org.cn/china/archive/lianghui03/txt/2003-03/22/content_2065842.htm

П.Э. Струкова

Гуанчжоуский институт Наньфан

Восемь выдающихся кантонских женщин за последние 100 лет китайской истории



Поиск по запросу «женщины Китая» в русскоязычном научном поле показывает большое количество материалов о положении женщин в средневековом Китае, в период реформ, а также в другие периоды истории Китая без конкретной географической привязки. Также немало материалов посвящено вопросам законодательного оформления женского труда, их социальной защищенности как группы, образу китайских женщин в современной литературе. Имеются как обзоры биографий реальных персон (например, члена Коммунистической партии Китая Мяо Бо-ин 繆伯英), так и легендарных персонажей (например, певицы Лю Сань-цзе 劉三姐). Наряду с общими вопросами социальной структуры, гендерного дисбаланса в Китае и исследованиями современной китайской литературы, теме эволюции концепции феминизма в китайском обществе посвящены выдающиеся работы Э.А. Синецкой. Так, в статье о китайских женщинах в международных рейтингах на примере зарубежного рейтинга Forbes [1] показано, что, несмотря на неясные критерии отбора, такие рейтинги помогают зарубежной публике составить представление о влиятельных женщинах КНР.

Учитывая, что кантонская культура¹ отличается от остальных локальных культур Китая открытостью, прогрессивностью, инклюзивностью и прагматизмом [2], актуальным представляется изучение репрезентации женщин кантонского происхождения в официальном внутреннем общественном дискурсе страны. Для выбора персоналий для обзора в качестве основного источника используется «Энциклопедия “Китайские женщины в столетней истории Китая”» (*Чжун го бай нянь нью син жэнь у цы дянь* 中國百年女性人物辭典) и дополнительные материалы справочного и описательного характера, включая книги, статьи, интервью и биографии.

В данной статье мы проведём краткий статистический анализ репрезентации кантонских женщин в официальной истории Китая в контексте упомянутой энциклопедии, а также проведём краткий контент-анализ данного источника информации. На основе сформированного списка наиболее известных женщин кантонского происхождения по различным направлениям, указанным в «Энциклопедии», мы выберем восемь биографий и детально изучим доступную информацию, которую впоследствии синтезируем и обобщим. Таким образом, данное обзорное исследование позволит составить общее представление о выдающихся кантонских женщинах, внёсших вклад в развитие страны в последние 100 лет, путём изучения восьми иллюстрирующих биографий.

Как уже было отмечено выше, в качестве основного материала для проведения краткого контент-анализа с включением количественного (статистического) анализа информации используется «Энциклопедия “Китайские женщины в столетней истории Китая”» 2020 г. выпуска (далее «Энциклопедия»), включающая 1489 статей о китайках, проживавших и проживающих преимущественно на территории материкового Китая. Для анализа отобраны 77 биографических статей с информацией об уроженках провинции Гуандун (включая о. Хайнань, а также случаи наличия корней в провинции Гуандун, впрочем, таких примеров крайне мало) в 8 направлениях, выделенных составителями «Энциклопедии»: наука и техника, образование, гуманитарные науки, искусство, медицина, издательское дело, экономическое управление и спорт в Китае; в области журналистики успехов кантонских женщин отмечено не было. Таким образом, из 77 биографий нами было выбрано по одной иллюстративной

¹ Кантонская культура, также иногда соотносимая с культурой Гуанфу, наряду с другими локальными культурами Южного Китая является одним из проявлений культуры Линнань и территориально распространена преимущественно в провинции Гуандун, преваляруя в районе Большого залива Гуандун — Гонконг — Макао [2, с. 96–97].

биографии в каждом из данных направлений, приоритет отдан наиболее часто упоминающимся в научном и общественном дискурсе китайкам. Так, в список вошли: Чжан Чжу-цзюнь, Лин Шу-хуа, Лэй Цзе-цзюнь, Хунсянь Нюй, Е Шу-хуа, Оу-ян Лянь, Чэнь Чунь-хуа, Сянь Дун-мэй. Далее, имеющаяся информация была значительно дополнена данными из других доступных источников (статьи, интервью, биографии), обобщена и систематизирована. План изложения материала включает краткое описание исторического контекста, характеристику «Энциклопедии» и анализ репрезентации в ней выдающихся женщин кантонского происхождения, а также биографии, ранжированные по годам рождения, и заключение. Изложение некоторых данных занимает существенно меньший объём, чем изложение остальных, и связано с количеством соответствующей информации о тех или иных кантонских выдающихся женщинах в доступных ресурсах.

Исторический контекст

В предисловии к изучаемой «Энциклопедии» [3] главные редакторы пишут о том, что перемены в китайском обществе, ознаменованные основанием в 1915 г. журнала «Молодёжь» (*Цин нянь цза чжи* 青年雜誌)² и возникшим в 1919 г. «Движением 4 мая» (*У сы юнь дун* 五四運動)³ инициировали подъём самосознания, особенно среди китайской молодёжи, что послужило двигателем создания Коммунистической партии Китая (далее КПК) в 1921 г. и дальнейшей революционной борьбы. Движение за новую культуру в числе прочего призывало к освобождению китайских женщин и вступлению общества на новый этап развития. Среди сыгравших важную роль в истории страны как на этапе революции, так в периоды строительства нового Китая, реформ и открытости, было множество выдающихся женщин из всех этнических групп, всех слоёв общества, рождённых в разные годы, включая также иностранок, получивших китайское гражданство. Посредством упорного труда она добились успехов в своих областях и, несмотря на различия в масштабе своей деятельности, демонстрируют социальную ценность и индивидуальность китайских женщин, являясь

² Позже переименован в «Новую молодёжь» (*Синь цин нянь* 新青年), китайский журнал, обладавший существенным общественным влиянием в 1920–30-е годы.

³ Массовое антиимпериалистическое (преимущественно антияпонское) движение в Китае в мае — июне 1919 г., возникшее под влиянием Октябрьской революции в России.

образцом для подражания. Однако, несмотря на то что составителями «Энциклопедии» была проделана масштабная работа, привлечён широкий круг экспертов и выборка материалов, далеко не все из выдающихся женщин Китая известны широкой общественности сегодня, и работа по поиску информации продолжается.

Репрезентация кантонских выдающихся женщин в «Энциклопедии»

Рассматриваемая в качестве структурообразующего материала данного исследования «Энциклопедия» на 658 страницах содержит 1489 статей о китайских выдающихся женщинах⁴, 77 из них так или иначе связаны с культурой *гуанфу*, которую часто отождествляют с кантонской, распространившейся в основном на территории провинции Гуандун. Все, перечисленные в данной «Энциклопедии» деятели, — это китайки, включая китайок с иностранным гражданством и иностранок с китайским гражданством. Женщины, включённые в подборку, условно разделены на тех, кто внёс значительный вклад в развитие области науки и техники, образования, гуманитарных наук, искусства, медицины, журналистики, издательского дела, экономического управления и спорта в Китае. Они имели или имеют большое социальное влияние, а их активная деятельность в основном происходила с 1915 по 2015 годы [3, с. 1–2].

Проведя краткий анализ содержания «Энциклопедии», можно отметить, что больше всего женщин кантонского происхождения представлено в блоках, посвящённых экономике (10 из 122 чел., т. е. 8%) и искусству (19 из 253 чел., т. е. 7,5%), а меньше всего — в разделах о издательском деле (1 из 59 чел., т. е. 2%) и журналистике (0). В целом наблюдается и некоторое возрастное разделение без привязки к происхождению: вошедшие в подборку выдающиеся спортсменки преимущественно 1980–90-х годов рождения, а экономисты 1960-х годов рождения. Вероятно, это может быть связано с повышением внимания государства к этим сферам в последние несколько десятилетий, и, соответственно, с увеличением числа возможностей для проявления талантов китайок в этих областях.

⁴ Выдающиеся деятели специальных административных районов Гонконг и Макао, входящих в ареал кантонской культуры, а также о. Тайвань упомянуты в «Энциклопедии» лишь в случае их длительного проживания или активной работы в материковом Китае.



**Чжан Чжу-цзюнь⁵, врач, педагог,
общественный деятель**

Чжан Чжу-цзюнь 張竹君 (1879–1964) родилась в уезде Паньюй, провинция Гуандун [3, с. 391–392] пятым ребёнком по счёту в зажиточной семье чиновника. Вразрез с общими представлениями того времени она поступила в частный женский медицинский институт Сягэ, управляемый женщиной-иностранкой, где изучала западную медицину. Как пишут биографы, в детстве Чжу-цзюнь была слабым и больным ребёнком, страдала энцефалопатией и параличом, которые не могли вылечить даже самые опытные китайские врачи. Помочь девочке смогли лишь в больнице западной медицины при Институте Боцзи, основанной американским миссионером-медиком в Китае ещё в 1835 г. После лечения там Чжан Чжу-цзюнь, чудом избежавшая смерти, решила в будущем стать врачом и служить обществу. Позже, в 1900 г. она с отличием окончила Институт Боцзи⁶ и стала врачом общей практики, владеющим западной медициной и хирургией [3, с. 391–392; 4, с. 43; 5, с. 27–28].

В Институте Боцзи учились преимущественно молодые люди с активной гражданской позицией, а самой известной фигурой среди них был Сунь Ят-сен 孫中山. Чжан Чжу-цзюнь, естественно, находилась под большим идеологическим влиянием соучеников и прониклась прогрессивными идеями, а после выпуска стала первой китайкой-заведующей больницей, которую она открыла совместно с подругой [5, с. 27–28]. Так, в 1900 г. и 1901 г. в Гуанчжоу появились больницы Тифу и Наньфу, что стало прецедентом для дальнейшего создания женщинами-врачами медицинских учреждений внутри страны [3, с. 391–392]. Молодая женщина ответственно подходила к своим рабочим обязанностям, вела активный образ жизни и переняла некоторые европейские манеры, чем шокировала старомодных сограждан. Например, в Гуанчжоу её часто можно было увидеть в шляпе и мужском костюме, что неизменно привлекало взгляды прохожих, порождало шутки и легенды [5, с. 28–29].

В каждой из двух больниц, которыми руководила, Чжан Чжу-цзюнь открыла залы для евангельских проповедей и лекций, на которых продвигала идеи реформ, критиковала устаревший строй и выступала за равенство между мужчинами и женщинами. Выступления пользовались популярностью

⁵ Чжан Чжу-цзюнь. У чан шоу и ту чжи хуэй (Товарищество первых поднявших знамя справедливости в Учане) 武昌首義同志會. URL: <https://www.19111010.com.tw/history/martyr?id=107>

⁶ Ныне Медицинский колледж Сунь Ят-сена.

стью ещё и потому, что никто не ожидал такого прогрессивного подхода от девушки из традиционной семьи. Постепенно больницы стали местом сбора интеллектуалов Гуанчжоу: сюда приходили молодые чиновники, редакторы газет, учёные и т. д. [5, с. 29]. Практически сразу больница Наньфу была преобразована в Школу для девочек Юйсянь, ставшую первым женским образовательным учреждением в провинции, которым руководили непосредственно граждане Китая [3, с. 391–392; 4, с. 44]. В те же годы была открыта Гуандунская женская ремесленная фабрика Юйсянь, где 120 женщин обучались вязанию и другим ремёслам для скорейшего обретения экономической независимости. На семинарах по гигиене Чжан Чжу-цзюнь критиковала слушательниц за бинтование ног и использование ядовитых веществ в косметике с целью нравиться мужчинам, призывала женщин быть самостоятельными. В книге «11 женских кризисов» (*Фу нью де ши и взй нань ши 婦女的十一危險難事*, 1903 г.) она разоблачала тяжёлое положение женщин в старом Китае и выступала за их освобождение. Речи её были настолько пламенными, что в народе её прозвали «гуандунским Лян Ци-чао 梁啟超 в юбке», ссылаясь на известного лидера реформаторского движения [5, с. 29–30].

Вместе с другими единомышленниками на лекции женщины-врача в Гуанчжоу приходил Лу Шао-ци 盧少歧, сын богатого дворянина из уезда Дунгуаня провинции Гуандун. Семьи Чжан Чжу-цзюнь и Лу Шао-ци связывала давняя дружба, поэтому естественным образом между ними возникло чувство. Однако у Лу Шао-ци появился соперник — будущий просветитель, переводчик и общественный деятель — Ма Цзюнь-у 馬君武, который также восхищался красотой, талантом и смелостью Чжан Чжу-цзюнь, однако получил отказ. Впоследствии он написал и опубликовал вызвавшую широкий отклик в обществе статью «Биография госпожи Чжан Чжу-цзюнь» (*Нью ши Чжан Чжу-цзюнь чуань 女士張竹君傳* 1902), где всячески восхвалял её и называл героем Китая. Позже они встретились лишь однажды, когда уже женатый Ма Цзюнь-у приехал попрощаться с Чжан Чжу-цзюнь перед отъездом за границу из-за вынужденной отставки с поста заместителя министра промышленности [5, с. 33–37].

К началу 1902 г. Чжан Чжу-цзюнь уже имела репутацию опытного врача, и когда в густонаселённом городе Гуанчжоу в очередной раз вспыхнула эпидемия холеры, медики и официальные лица пригласили её для участия в разработке плана борьбы с распространением заболевания. Основываясь на своих знаниях в области профилактической медицины, Чжан Чжу-цзюнь настояла на использовании 40 специальных лодок для перевозки чистой воды из окраинных районов, усилении санитарного контроля на продуктовых рынках и просвещении граждан в вопросах гигиены. Правительство

выполнило рекомендации женщины-врача и её коллег, и в течение нескольких недель эпидемия в Гуанчжоу была взята под контроль [4, с. 45].

В последующее десятилетие Чжан Чжу-цзюнь погрузилась в активную работу. В 1902 г. она стажировалась в китайских больницах в Сингапуре и Великобритании, спустя два года переехала в Шанхай, где также открыла центр обучения женским ремёслам и краткосрочные курсы по гигиене и санитарии, преподавала в первом Женском институте традиционной китайской и западной медицины в Шанхае. В 1904 г., когда началась Русско-японская война, Чжан Чжу-цзюнь организовала спасательную команду для отправки в северные районы Китая [3, с. 391–392; 5, с. 27–28]. В 1909 г. она была избрана управляющей Шанхайской больницей, а в октябре 1911 г., когда вспыхнуло Учанское восстание⁷, инициировала создание китайского «Общества Красного Креста» в Шанхае, отличного от «Общества Красного Креста» эпохи Цин, назначив себя его председателем. Всего за два дня мобилизации Чжан Чжу-цзюнь собрала достаточно средств и добровольцев [5, с. 32–34], вместе с ними отправившись в Ухань, Чжэньцзян, Нанкин и другие города. Там команда из 120 спасателей, около половины которых были женщинами, лечила больных и раненых, а также обеспечивала безопасность революционеров, за что получила медали и ордена от временного правительства Китайской Республики [3, с. 391–392; 5, с. 27]. Во время Учанского восстания члены «Общества Красного Креста» спасли более 1300 раненых солдат в Ханькоу и Ханьяне [5, с. 32–36]. Когда в июле 1913 г. вспыхнула «Вторая революция»⁸, «Общество Красного Креста» было организовано снова [3, с. 391–392].

Больницы, которыми занималась Чжан Чжу-цзюнь, процветали не только благодаря грамотному управлению и доступу к современным лекарствам, но и потому что всё больше и больше женщин, традиционно стеснявшиеся мужчин-врачей, стали обращаться за медицинской помощью к врачу своего пола [4, с. 44]. В общем медицинская и благотворительная деятельность, в которой участвовала Чжан Чжу-цзюнь в период ранней Китайской Республики (1912–1918), была невероятно насыщена: сбор пожертвований, посещение приютов, лечение больных и спасение раненых в городах Шанхай и Нанкин, а также в провинции Цзянси, проведение вскрытий для расследований, участие в конференциях и митингах, руководство медицинскими школами и группами обучения и т. д. [6, с. 99–100]. Следуя за близкой подругой, она также активно вела антицинскую деятельность, а местные СМИ упоминали её как пример для подражания [5, с. 32–36].

⁷ *Учан ци и* 武昌起義. Вооружённое выступление 1911 г. в месте размещения властей Учанской управы, послужившее началом Синьхайской революции (1911–1913) в Китае.

⁸ Восстание воинских частей в Центральном и Южном Китае в июле — августе 1913 г. против Юань Ши-кая 袁世凱.

В начале 1932 г., когда вспыхнула антияпонская война, Чжан Чжу-цзюнь вызвалась служить врачом-добровольцем в «Обществе Красного Креста» и, невзирая на огонь японской артиллерии и сильнейшее переутомление, занималась перевозкой больных и организовывала госпитали для раненых солдат [3, с. 391–392]. После создания Китайской Республики друзья Чжан Чжу-цзюнь заняли важные посты в правительстве, но сама она сосредоточилась на медицине, редко появлялась на публике и не обсуждала политику. Легендарная женщина-врач никогда не была замужем, но усыновила более 20 сирот. Всю жизнь она занималась медициной и была приверженцем феминистского движения. В 1964 г., в возрасте 88 лет, Чжан Чжу-цзюнь скончалась в Шанхае [5, с. 36–37].

Что касается просветительских идей Чжан Чжу-цзюнь, то она часто говорила о «срединном пути» для женщин старого и нового времени. В сравнении с другими феминистически настроенными современницами, заявлявшими о необходимости активного участия женщин в политической власти и военных действиях, Чжан Чжу-цзюнь проявляла сдержанность и не была настроена революционно. В её понимании, ключевым являлось обучение самостоятельности новых «женщин-граждан», а также принятие ими взвешенных решений в зависимости от конкретной ситуации и условий, то есть соблюдение «срединного пути» за рамками политики и семейных ограничений. Женская интеллектуальная элита в конце династии Цин и начале Китайской Республики выдвигала разные задачи нового времени, в том числе и создание системы женского образования, участие женщин в спортивных соревнованиях, исправление общества через улучшение семей изнутри мудрым женским подходом. Чжан Чжу-цзюнь же считала именно познание и практику самостоятельности отправной точкой для дальнейшего развития женщин новой эпохи [6, с. 102–104].



Лин Шу-хуа⁹, писатель, художник

Несмотря на то, что Лин Шу-хуа 凌叔華 (1900–1990) родилась в Пекине, семья её имела корни в местности Паньюй провинции Гуандун (ныне район Хуанпу), и сама она с детства впитала прогрессивный «кантонский дух» [2, с. 99]. При рождении девочке было дано имя Лин Жуй-тан 凌瑞棠, но также её работы широко известны под псевдонимами Шу-хуа 叔華 и Су-синь 素心 [3, с. 161], то есть

⁹ Лин Шу-хуа. Пань цзинь лань гу (Покорить настоящее и принять прошлое) 攀今攬古. URL: https://mbd.baidu.com/newspage/data/dtlandingsuper?nid=dt_4127726737655273159

«человек с открытым сердцем». Отец, Лин Фу-пэн 凌福彭, получив учёную степень в системе государственных экзаменов, некоторое время занимал должность градоначальника Мукдена (ныне г. Шэньян), а при правлении императора Пу И 溥儀 был направлен в район Чжили (ныне провинция Хэбэй). Ли Фу-пэн имел шесть жён, и Лин Шу-хуа была третьей дочерью от четвёртой жены, десятым ребёнком по счёту в семье. Взросление в большой семье в период смены эпох дали девочке уникальный жизненный опыт, позволивший глубоко прочувствовать, а затем и описать в своих работах различные стороны старого уклада семейной жизни на контрасте с новыми идеями [7, с. 43]. Кроме того, на формирование взглядов Лин Шу-хуа повлияло получение в юности открытого, инклюзивного образования нового типа, отличавшегося от традиционной модели, а также идеи «Движение 4 мая» [8, с. 43].

Изначально девочка получила традиционное частное начальное школьное образование, проявляла интерес к живописи, поэтому отец возлагал на неё большие надежды, организуя обучение у именитых мастеров того времени. К примеру, проводником в мир литературы и английского языка для неё стал известный писатель и переводчик Гу Хун-мин 顧鴻銘, заложивший фундамент для дальнейшего развития писательских способностей ребёнка. Осенью 1914 г. Лин Шу-хуа поступила в Первое женское педагогическое училище в г. Тяньцзинь в Чжили, где и продолжила обучение до поступления в Яньцзинский университет¹⁰ в 1922 г. В этот период её работы периодически публиковались в школьном журнале, а дебютное произведение вышло 13 января 1924 г. в «Приложении к утренней газете» (*Чэнь бао фу кань* 晨報副刊), рассказ был написан в современном литературном стиле *байхуа* и носил название «Судьба дочери такая несчастная» (*Нюй эр шэнь ши тай ци лян* 女兒身世太淒涼, 1924) [7, с. 43–44]. Однако отец надеялся, что увлечение неподобающим взрослой женщине такого круга сочинительством быстро пройдёт, и дочь станет художницей, будет работать в классическом стиле. Тем временем, под влиянием идей «Движения 4 мая» Лин Шу-хуа активно участвовала в разработке планов демонстраций, написании лозунгов, речей, заметок, петиций и т. д. Уже тогда в своих работах она писала о пробуждении женского сознания. Например, статья «О функции женской литературы» (*Лунь нюй цзы сюэ вэнь чжи гун юн* 論女子學文之功用, 1916) вносит вклад в разоблачение заблуждений старого мира о том, что отсутствие талантов у девушки и есть добродетель [8, с. 43].

¹⁰ Здесь и далее: *Яньцзин дасюэ* 燕京大學. Существовал в Пекине с 1919 по 1949 г., по некоторым данным с 1898 по 1952 г.

Весной 1924 г. на торжественных студенческих мероприятиях, посвящённых визиту в КНР индийского поэта Рабиндраната Тагора, Лин Шу-хуа познакомилась с профессором Чэнь Юанем 陳源, между молодыми людьми завязались тёплые отношения. Чэнь Юань происходил из провинции Цзянсу и был на четыре года старше Лин Шу-хуа, имел опыт обучения за рубежом, в возрасте 26 лет он уже занимал пост заслуженного профессора кафедры иностранных языков и литературы Пекинского университета. При его участии в том же году был основан еженедельник «Современное обозрение» (*Сянь дай пин лунь* 現代評論), в 5-м выпуске которого Лин Шу-хуа опубликовала привлёкшее широкое внимание общественности произведение «В опьянении» (*Цзю хоу* 酒後, 1925). Позже, в 15-м номере вышел написанный первой женщиной-автором еженедельника рассказ «Расшитые подушки» (*Сю чжэнь* 繡枕, 1925). К моменту окончания колледжа Лин Шу-хуа успешно опубликовала несколько рассказов в различных периодических изданиях, впоследствии объединённых в сборник «Цветочный храм» (*Хуа чжи сы* 花之寺, 1928), выпущенный в Шанхае в 1928 г. [3, с. 161; 7, с. 44–45].

Несмотря на то, что Лин Шу-хуа и Чэнь Юань сблизились с момента первой встречи, они держали отношения в тайне не только от консервативных родителей, но и от друзей. К тому же молодая звезда литературы также состояла в тёплой переписке с известным китайским писателем Сюй Чжи-мо 徐志摩, хотя союз их не сложился. Спустя год после того, как Лин Шу-хуа окончила университет с отличием, друзьям семьи удалось убедить её отца принять выбор дочери, и она стала госпожой Чэнь. Лин Шу-хуа вспоминала, что брак с Чэн Юанем был счастливым: общий интерес к литературе и искусству, а также совместные переезды сплотили пару. Осенью 1928 г. господин Чэнь получил должность в Уханьском университете, где на должность преподавателя устроилась и его молодая жена, параллельно с этим став редактором издания «Уханьская литература и искусство» (*У хань взнь и* 武漢文藝) [7, с. 44–48]. За несколько лет работы в вузе Лин Шу-хуа опубликовала сборники рассказов «Женщины» (*Нюй жэнь* 女人, 1930) и «Маленькие братья» (*Сяо гэр ля* 小哥兒倆, 1935) [3, с. 161], а также завела полезные знакомства с местными писательницами и поэтом Джулианом Беллом из Великобритании, приехавшим преподавать в Уханьский университет [7, с. 48]. Мать Джулиана была известной художницей Ванессой Белл, а тётя — популярной британской писательницей Вирджинией Вулф; с ними Лин Шу-хуа позже состояла в переписке. Несмотря на замужество и разницу в возрасте (Лин была старше Белла на

10 лет), между Джулианом и Шу-хуа вспыхнули романтические чувства и образовался недолгий творческий союз, разрушенный гибелью возлюбленного в гражданской войне в Испании в 1937 г. и почти полвека скрываемый от китайской общественности [7, с. 50].

С 1940 г. Лин Шу-хуа преподавала в Яньцзиньском университете в Пекине, а в 1947 г. последовала за мужем во Францию, чтобы заняться там преподаванием западной литературы и искусства; позже семья переехала в Лондон, так как Чэнь Юань был назначен первым постоянным представителем Китая при ЮНЕСКО, где проработал 17 лет. В общей сложности Лин Шу-хуа прожила за границей более 30 лет, работая в Великобритании, Франции, Канаде, Сингапуре и других странах. Ещё до переезда в Лондон Лин Шу-хуа время от времени отправляла зарубежным друзьям и коллегам свои статьи и картины, но они не пользовались спросом, и тогда она решила попробовать написать по-английски о том, что ей знакомо. Так родилась книга Лин Шу-хуа «Древние мелодии» (*Гу юнь* 古韻), впоследствии опубликованная в Великобритании в 1953 г. и переведённая на французский, немецкий, русский, шведский и другие языки [3, с. 161; 7, с. 50].

Несмотря на наличие именитых друзей, лондонское общество не проявляло интереса к китайской писательнице и художнице, поэтому ей пришлось прикладывать значительные усилия для обретения популярности на новом месте. Так, Лин Шу-хуа провела множество персональных выставок в музеях Парижа, Лондона, Бостона и т. д., а также в китайских торговых палатах в Сингапуре и Пинанге [3, с. 161]. Французские теле- и радиостанции посвятили ей персональные передачи, а шесть крупных газет, включая *Le Monde* и *Le Figaro*, выпустили хвалебные статьи. Далее, с 1956 г. Лин Шу-хуа уезжала на четыре года преподавать в г. Наньян (пров. Хэнань), однако Чэнь Юань попросил её вернуться, чтобы заниматься внуками. В 1967 г. она также уезжала в Канаду, чтобы преподавать в Университете Торонто, но спустя год из-за семейных проблем снова была вынуждена вернуться в Великобританию [7, с. 51]. Дело в том, что здоровье мужа значительно ухудшилось и финансовое бремя полностью легло на Лин Шу-хуа. В следующее десятилетие после смерти мужа, с 1972 по 1981 г., Лин Шу-хуа пять раз возвращалась в материковый Китай, чтобы путешествовать и найти старых друзей; она была полна ностальгии по родине. Её работы о красотах Китая, написанные на английском языке, получили широкую популярность в зарубежных интеллектуальных кругах. Среди наиболее известных её произведений того периода: «Оттиски камнем ханьских рисунков» (*Хань хуа ши то* 漢畫石拓), «Гравюры на дереве эпохи Мин»

(*Мин дай му бань хуа* 明代木版畫), «Китайские сады при домах» (*Чжун го тин юань* 中國庭園), «Деревенская жизнь» (*Сян цунь шэн хо* 鄉村生活), «Дуньхуанские монашеские пещеры» (*Дуньхуан цянь фу дун* 敦煌千佛洞), а также сборники сочинений [3, с. 161].

В 1990 г., будучи уже маломобильной, в сопровождении своего зятя, британского китаевода Цинь Най-жуя 秦乃瑞 (John Chinnery), Лин Шу-хуа вылетела обратно в Пекин из Лондона. Женщину практически сразу же поместили в пекинскую больницу, где она отметила своё 90-летие. Услышав неутешительные прогнозы врачей, она настояла на посещении парка Бэйхай и семейного дома, доставшегося ей от отца; сегодня хутун с 28 комнатами превращён в детский сад. Спустя несколько дней Лин Шу-хуа скончалась, а прах её был перевезён в г. Уси провинции Цзянсу и похоронен вместе с прахом мужа у подножия горы Хуэйшань [7, с. 52].

Китайские авторы отмечают, что, несмотря на происхождение и положение семьи Лин Шу-хуа, её работы не подверглись яростной критике интеллектуалов «Движения 4 мая» [7, с. 43] и в большинстве своем описывают несчастную судьбу послушных женщин в традиционных богатых семьях [3, с. 161]. Лу Синь 魯迅, оценивавший её произведения 1930-х годах, писал, что эти работы отличается смелостью и откровенностью, глубоким пониманием традиционной китайской культуры [7, с. 53]. Исследователь истории китайской литературы Цай Дэн-шань 蔡登山 сравнивает работы Лин Шу-хуа с орхидеями в оранжерее, элегантными, обладающими лёгким ароматом. Он отмечает, что Сюй Чжи-мо также высоко оценил прозу Лин Шу-хуа, а такие писатели, как Шэнь Цун-вэнь 沈從文 и Су Сюэ-линь 蘇雪林, сравнивали её с британской писательницей Кэтрин Мэнсфилд [7, с. 43]. Созданные Лин Шу-хуа женские образы иллюстрируют несколько подходов, типичных для того времени: хозяйственные, но невежественные жёны или юные девушки старой формации, следующие устаревшими идеологическим установкам о главенстве воли отца и мужа, и так и не вышедшие за рамки привычного; женщины, желающие независимости в браке и любви, на которых влияют новые тенденции, и они начинают сомневаться в традиционных устоях; типаж умной женщины, которая восстанавливает или дополняет свою находящуюся в кризисе семью, умело справляясь с проблемами из активной позиции. Представляется, что посредством описания последнего типажа Лин Шу-хуа выражала свои мысли о важности женской мудрости и женской инициативы в счастливом браке, мягкой борьбы женщин за свои собственные эмоции и свободу воли [9, с. 35–37].



Лэй Цзе-цун¹¹, социолог, юрист, педагог, общественный деятель

Лэй Цзе-цун 雷潔瓊 (1905–2011) родилась в городском уезде Тайшань провинции Гуандун [3, с. 87–88]. Её отец Лэй Цзы-чан 雷子昌, обладавший острым чувством справедливости и сочувствия трудящимся, оказал большое влияние на формирование взглядов дочери и заложил основы её патриотического воспитания. Позже, атмосфера, царившая в школе при местном женском педагогическом училище, куда поступила девочка, также укрепила её ценности, и когда в 1919 г. в Пекине обрело силу «Движение 4 мая», изучавшая прогрессивные идеи в доступной прессе Лэй Цзе-цун в возрасте 14 лет, возглавила демонстрации одноклассников на улицах Гуанчжоу. В возрасте 19 лет она направилась на учёбу в США, где вместо живописи, врачебного дела или юриспруденции, которые рекомендовал ей отец, выбрала факультет химической промышленности Калифорнийского университета. Оттуда она перевелась в Стэнфордский университет для изучения проблем Дальнего Востока. Далее, в 1927 г. Лэй Цзе-цун перешла в Университет Южной Калифорнии, чтобы изучать социологию. Она верила, что именно социология поможет в преобразовании китайского общества [10, с. 33–34] и настолько углубилась в изучение соответствующих тем, что закончила обучение с отличием, получив степень магистра социологии [3, с. 87–88].

После возвращения в Китай осенью 1931 г. Лэй Цзе-цун преподавала в Яньцзинском университете, Университете Чан Кай-ши, Университете Сучжоу, Университете Хуцзян¹², Университете Святого Иоанна, Восточно-Китайском университете и Женской академии искусств и наук Чжэньдань. Приобретая необходимый опыт, в сентябре 1946 г. она была назначена профессором факультета социологии Яньцзинского университета [3, с. 87–88; 10, с. 34]. За годы работы в учебных заведениях Лэй Цзе-цун активно участвовала и в социально-политической жизни страны. Например, в августе и сентябре 1935 г. вместе с прогрессивно настроенными коллегами она организовала сбор денег и тёплой одежды для солдат, боровшихся против японских захватчиков. В том же году она присоединилась к «Северо-Китайской

¹¹ Лэй Цзе-цун. Ши и шо вэнь ши (Одиннадцать рассказов об истории литературы) 十一說文史. URL: https://mbd.baidu.com/newspage/data/dtlandingsuper?nid=dt_4779339243174952855

¹² Основан в 1906 г. в Шанхае, в 1952 г. стал частью Восточно-китайского педагогического университета.

антияпонской ассоциации спасения», а зимой следующего года руководила группой преподавателей и студентов, посещавших солдат на территориях, где шли бои [10, с. 34].

Летом 1937 г. после начала Японо-китайской войны и захвата Пекина (Бэйпина), Лэй Цзе-цун вместе с коллегами была вынуждена перебраться в сельские районы провинции Цзянси, где возглавила женское антияпонское движение. Там она писала статьи, читала лекции, организовывала работу печатных изданий, мобилизовала массы и обучала женщин. Однако после усилившегося преследования прогрессивной молодёжи в 1941 г. Лэй Цзе-цун была вынуждена переехать в Шанхай, где вышла замуж за социолога и криминолога Янь Цзин-яо 嚴景耀. Вместе они состояли в шанхайской антияпонской организации, а 30 декабря 1945 г. Лэй Цзе-цун вместе с мужем и единомышленниками основали Ассоциацию содействия развитию демократии в Китае (далее Ассоциация), входящую сегодня в Постоянный комитет Всекитайского собрания народных представителей. Кроме того, Лэй Цзе-цун стала одним из лидеров Шанхайской федерации женщин, созданной весной 1946 г. [10, с. 34].

Важным моментом в политической карьере Лэй Цзе-цун стал так называемый «сягуаньский инцидент» (*Ся гуань ши цзянь* 下關事件). 23 июня 1946 г. группа из 13 общественных деятелей отправилась в г. Нанкин, чтобы доставить правительству свою петицию и призвать к прекращению гражданской войны, однако на железнодорожной станции Сягуань участники мирной акции вместе с Лэй Цзе-цун были жестоко избиты, что стимулировало интерес к их деятельности в Китае и за рубежом. Как писала впоследствии сама Лэй Цзе-цун, именно контакты с подпольными членами КПК после данного инцидента укрепили её решимость сотрудничать с партией [11].

Вскоре после победы Китая в Народно-освободительной войне Лэй Цзе-цун вошла в число народных представителей освобождённого района Северного Китая на созванном Центральным комитетом КПК собрании. Так, в январе 1949 г. Лэй Цзе-цун в составе делегации Ассоциации посетила как сам район, так и революционную базу в деревне Сибайпо (провинция Хэбэй), где встретилась для длительной беседы с Мао Цзэ-дуном 毛澤東, Лю Шао-ци 劉少奇, Чжу Дэ 朱德, Чжоу Энь-лаем 周恩來 и другими лидерами КПК [10, с. 35]. В сентябре того же года Лэй Цзе-цун участвовала в работе на первом пленарном заседании Народного политического консультативного совета Китая (далее НПКСК) [3, с. 87–88], а также стала членом Комитета по культуре и просвещению Административного совета Центрального народного правительства КНР. Историки и биографы отдельно отмечают тот факт, что Лэй Цзе-цун в числе прочих выдающихся деятелей поднялась на три-

буну во время торжественной церемонии основания Нового Китая 1 октября 1949 г. на площади Тяньаньмэнь в Пекине [10, с. 35]. После она работала в указанном Комитете, а также на должностях профессора и заведующей учебной частью Пекинского института политических наук и права, заместителя начальника управления Экспертного бюро Госсовета, заместителя генерального секретаря Научного общества новой политики Китая [3, с. 87–88], в 1951 г. посещала линию фронта в Северной Корее вместе с народной миссией для работы с китайскими добровольцами [10, с. 36].

Во время «культурной революции», в 1969 г. Лэй Цзе-цун и её муж были названы идущими по капиталистическому пути, их дома были конфискованы, а сами они вместе с группой профессоров отправлены в уезд Сусянь провинции Аньхой на трудовое исправление. Уже через два года, Чжоу Эньлай лично дал указание перевести семь профессоров, в том числе Лэй Цзе-цун, на прежнюю работу в г. Пекин [10, с. 36]. В последующие годы (с 1973 г.) она занимала должность профессора кафедры международной политики и за этим профессора кафедры социологии Пекинского университета. После 1977 г. Лэй Цзе-цун работала заместителем председателя Пекинского муниципального комитета НПКСК, заместителем главы г. Пекин, заместителем председателя 4-ой и 5-ой сессий Всекитайской федерации женщин, председателем Китайской ассоциации исследований брака и семьи, а также занимала ряд других важных постов. Кроме того, она активно работала на постах заместителя председателя 6-го национального комитета НПКСК, заместителем председателя Постоянного комитета Всекитайских собраний народных представителей (ПК ВСНП) 7-го и 8-го созывов, председателем 7-го, 8-го и 9-го Центральных комитетов Ассоциации, была почётным председателем 10-й и 11-й сессий Ассоциации [3, с. 87–88].

Получив пост заместителя мэра Пекина в возрасте 74 лет, Лэй Цзе-цун активно посещала монастыри, церкви, школы и благотворительные организации. За период действия полномочий, то есть за четыре года, ей удалось восстановить Ассоциацию слепо-глухонемых, разрушенную во время «культурной революции», а также сильно пострадавшие в те годы сельские дома престарелых, значительно повысив уровень жизни пожилых людей в Пекине. Лэй Цзе-цун активно выступала за свободу вероисповедания: благодаря её усилиям исламские, католические, христианские и буддийские церкви, повреждённые или оккупированные во время «культурной революции», были восстановлены. Она также руководила ремонтом и строительством множества учебных заведений, активно занималась вопросами брачного законодательства [10, с. 36].

Кроме участия в социальных проектах и революционного прошлого Лэй Цзе-цун известна в Китае своими работами в области теории феминизма

и социального благосостояния женщин. Формирование взглядов в этой области произошло ещё в юности: они сложились из понимания «принципа народного благосостояния» Сунь Ят-сена, который широко обсуждали в период её обучения в школе, а также идей чикагской школы социологии Ч. Хендерсона, У. Томаса и Ф. Знанецкого, которые она впитала находясь на обучении в США. В вузе, где впоследствии работала Лэй Цзе-цун, также существовала социологическая «школа Яньцзин» с характерными китайскими особенностями. Идеи Лэй Цзе-цун заключались в том, что неравенство в длительном семейном взаимодействии ведёт к неравному взаимодействию между членами семьи или семьёй и обществом, поэтому приобретение прав женщин следует понимать в сочетании с их социальной ролью. Расширение прав и возможностей при этом включает в себя как области получения знаний и развития способностей женщин, так и области социального обеспечения семейного взаимодействия, расширение возможностей в сфере социального взаимодействия [12, с. 45–48].

В контексте изучения семейного законодательства Лэй Цзе-цун занималась и вопросами защиты детей. В частности, ещё в 1935 г. она опубликовала статьи, посвящённые проблемам китайской семьи и исследованию религиозных учебных организаций. Позже, в 1950 г. она призывала к отмене старой системы, в которой ответственность за образование детей лежала на семье, и предложила новую концепцию, в которой государство и общество брали бы эту ответственность на себя и сотрудничали с семьёй. Государство и общество, таким образом, могли принимать соответствующие законы, защищающие права детей, создавать органы для изучения потребностей и проблем детей, разработки рекомендаций родителям, а также создавать органы для заботы о сиротах и детях с умственными или физическими особенностями. Хотя её идеи не нашли быстрой реализации, Лэй Цзе-цун удалось поднять дискуссию в китайском обществе и стимулировать дальнейшие исследования в данном направлении [13, с. 83].

В марте 1983 г. Лэй Цзе-цун была избрана членом ПК ВСНП 6-го созыва и заняла должность заместителя председателя Юридического комитета ВСНП, занималась разработкой Закона об обязательном образовании и его трактовкой. С 1985 по 1993 г. Лэй Цзе-цун состояла в Комитете по разработке основного закона Специального административного района Гонконг и работала заместителем председателя аналогичного Комитета для Макао¹³. Коллеги отмечали, что женщина очень ответственно подходила к работе, проводя до пяти заседаний в день, чтобы учесть все мнения и нюансы [10, с. 36–37].

¹³ Здесь и далее: Гонконг и Макао также известны в русскоязычной литературе как Сянган и Аомэнь.

Сегодня Лэй Цзе-цун известна в Китае прежде всего своей общественной деятельностью, она является одной из основателей и выдающихся лидеров Ассоциации содействия развитию демократии в Китае [3, с. 87–88] и соратником КПК [10, с. 33], в публицистических текстах её уважительно называют «старшая сестра Лэй» (*Лэй цзе цзе 雷姐姐*) и «господин Лэй» (*Лэй сянь шэн 雷先生*).



Хун-сянь Нюй¹⁴, актриса, певица кантонской оперы, основательница школы хуннай

Пожалуй, самыми известными артистами китайской традиционной оперы мужского пола по праву можно считать Мэй Лань-фана 梅蘭芳 и Гай Цзяо-тяня 蓋叫天 [14, с. 7], но среди женщин это важное место занимает Хун-сянь Нюй 紅線女 (1924–2013), названная при рождении Куан Цзянь-лянь 鄺健康. Будущая оперная певица родилась в уезде Кайпин провинции Гуандун [3, с. 233–234] в семье, близкой к сценическому мастерству.

Дедушка Хун-сянь Нюй по материнской линии был известным в городе, но не богатым актёром кантонской оперы и мастером боевых искусств. В те годы женское оперное пение было непопулярно, поэтому мать девочки, Куан Тань-ши 鄺譚氏, также интересовавшаяся театром, в возрасте 14 лет была отдана наложницей в семью Куан И-юя 鄺奕漁, отца Хун-сянь Нюй. В юности отец путешествовал в Австралию и другие страны, а позже унаследовал бизнес своих предков и управлял аптекой в г. Гуанчжоу. Статус матери Хун-сянь Нюй был довольно низким, потому как она не только происходила из простой небогатой семьи, но также родила подряд трёх дочерей и не имела сыновей [14, с. 38; 15, с. 2].

Отношения родителей перед детьми всегда были сдержанными: отец словно не замечал занятую делами по хозяйству мать [15, с. 2]. Иногда женщина всё же находила время для посещения местных спектаклей и брала с собой маленькую дочь. Отец был не очень строг к матери и уважал её за бережливость: женщина выбирала только дневные представления и самые дешёвые места, даже с ребёнком ходила в театр пешком. Отец Хун-сянь Нюй был человеком открытым к новому и даже финансово поддерживал кантонскую оперу в уезде, а в г. Гуанчжоу его знали как порядочного торговца, поддерживающего идеи Сунь Ят-сена [14, с. 41].

По воспоминаниям родственников, Хун-сянь Нюй была общительным ребёнком, в детском саду и в школе она часто пела и танцевала на праздничных мероприятиях, получила множество наград. Однажды брат привёз из

¹⁴ Хун-сянь Нюй. Лун яо яо де лин и го (Ещё одна страна Лун Яо-яо) 龍妖妖的另一國. URL: <https://www.duitang.com/blog/?id=983691688>

США граммофон и пластинки, и девочка тайком включала его, постепенно выучивая модные песни. Отец поощрял увлечение дочери и даже начал символически «оплачивать» её выступления перед гостями, лишь укрепив стремление Хун-сянь Нюй выйти на настоящую сцену. Однако так как в те годы американское кино вытесняло с рынка традиционную кантонскую оперу [15, с. 3–5], отец Хун-сянь Нюй поначалу сопротивлялся идее отдать 13-летнюю дочь родственникам её матери обучаться опере в Гонконге, но под эмоциональным давлением женщины всё же согласился [14, с. 42]. Упорная и трудолюбивая юная ученица репетировала каждый день и уже через год вышла на сцену под псевдонимом Сяо Янь-хун 小燕紅 [15, с. 11]. Позже, в 1943 г. появился новый псевдоним, под которым оперную певицу и актрису Куан Цзянь-лянь знают сегодня как Хун-сянь Нюй [3, с. 233–234]. Он отсылает к опере «Хун-сянь похищает шкатулку» (*Хун-сянь дао хэ 紅線盜盒*), в которой персонаж Хун-сянь — отважная, сообразительная и верная героиня. Впервые будущая оперная звезда использовала сценический псевдоним во время показа постановок «Назначение министра шести царств» (*Лю го фэн сян 六國封相*) и «Сон в красном тереме» (*Хун лоу мэн 紅樓夢*) в Шанхае [15, с. 14–15].

Уже в возрасте 19 лет Хун-сянь Нюй была опытной исполнительницей, а перемены и упадок семейного благосостояния заставили её «спуститься» в жизнь людей низшего сословия и оценить глубину культурной традиции, познать разные стороны этой реальности, воплотив их позже в ярких образах. Исполнение главной роли в спектакле «Мягкокожая змея ищет мужа принцессы» (*Жуань пи шэ чжао цзюнь ма 軟皮蛇招郡馬*) открыло двери к успеху в исполнительском искусстве: молодая актриса получила чрезвычайно высокую оценку зрителей, став новой яркой звездой на кантонской оперной сцене. Однако очень скоро из-за опасной ситуации с японскими захватчиками Хун-сянь Нюй пришлось покинуть Шанхай [15, с. 14–24]. С 1944 по 1945 г. она официально была солисткой труппы Театра победы и выступала по всей провинции Гуандун и Гуанси, ставила пьесы, вместе с членами труппы участвовала в благотворительных представлениях и других мероприятиях. Однако обстановка по-прежнему не располагала к спокойной мирной жизни. Когда пал г. Гуйлинь, Хун-сянь Нюй в спешке бежала в уезд Пинлэ, где руководитель труппы, Ма Ши-цзэн 馬師曾, тяжело заболел, и тогда она взяла на себя обязанность заботиться о нём. Пережитые вместе трудности сплотили пару, и в 1944 г. они поженились, однако спустя 11 лет развелись. Как отмечают биографы, Ма Ши-цзэн всегда решительно поддерживал карьеру своей жены и был лучшим её партнёром не только в жизни, но и на сцене, сыграв важную роль в рождении её собственной школы [15, с. 30].

Со второй половины 1940-х финансовое положение семьи улучшилось, и помимо выступлений на кантонской оперной сцене, Хун-сянь Нюй начала

знакомиться с двумя новыми видами искусства: запись пластинок и съёмки в фильмах. Так, в 1947 г. для пары были записаны два хита: «Верни мне реки и горы Хань» (*Хуань во хань цзянь шань 還我漢江山*) и «Без ума от тебя» (*Во вэй цин куан 我為卿狂*). В этом же году Хун-сянь Нюй приняла участие в съёмках трёх фильмов: «Без ума от тебя» (*Во вэй цин куан 我為卿狂*), «Ещё не всё окончено» (*Оу дань сы лян 藕斷絲連*) и «Несправедливая любовь» (*Юань ван сян сы 冤枉相思*) [15, с. 38–39]. Актриса работала на съёмках 5–9 картин в год, попеременно снова возвращаясь к оперным выступлениям по причине усталости от картин низкого художественного качества [15, с. 41]. Однако один из фильмов с участием Хун-сянь Нюй критики отмечают особо: «Слезы матери» (*Цы му лэй 慈母淚*), вышедший в 1953 г., стал сенсацией в Гонконге, Макао и Юго-Восточной Азии. Пронзительное произведение с очень глубокой исторической подоплёкой показывает тяжёлую жизнь граждан Гонконга до и после антияпонской войны, в нём Хун-сянь Нюй играет роль обычной женщины, правдиво показывая её сложную жизнь и трудности, с которыми ей приходится столкнуться [15, с. 58].

В конце 1955 г. 30-летняя Хун-сянь Нюй вернулась на родину, в Новый Китай, и, как пишут биографы, буквально начала новую жизнь, превратившись из оперной артистки, выступавшей ради заработка, в артистку, служащую народу [15, с. 79]. Спектакли Хун-сянь Нюй и её мужа пользовались популярностью: их посещали такие известные партийные и государственные руководители, как Лю Шао-ци, Чжоу Энь-лай и др. [15, с. 81]. Однако начавшаяся в мае 1966 г. «культурная революция» подвергла резкой критике не только сами пьесы кантонской оперы, но и её исполнителей. По этой причине в возрасте 41 года Хун-сянь Нюй вместе с коллегами по цеху была направлена на перевоспитание, несколько лет занималась разведением свиней и кур, продавала рис. Ей было строго запрещено участвовать во всех творческих мероприятиях, сценический псевдоним «Хун-сянь Нюй» также был запрещён. Однако, привыкшая трудиться и упорно следовать своей цели женщина выдержала данное испытание: чтобы не потерять навыки, она использовала заглушающий шум грозы для тренировки голоса, а под предлогом кормления цыплят практиковала сценическую походку [15, с. 108–109].

Несмотря на запрет заниматься театральным искусством и оперой, в 1973 г. власти обратились к Хун-сянь Нюй для помощи в экранизации одного из кантонских оперных произведений в патриотических целях, но из-за строгих ограничений данной работой она осталась не довольна. Во второй половине 1973 г. Хун-сянь Нюй направили преподавать кантонскую оперу в провинции Гуандун, и только в 1978 г. после личной беседы сам Дэн Сяо-пин 鄧小平 поспособствовал её реабилитации и возвращению к работе в полную силу [15, с. 110–111]. Так, накануне Дня образования КНР в 1979 г.,

в возрасте 54 лет, она стала художественным руководителем Гуанчжоуской кантонской оперной труппы, в последующие 30 лет проявив небывалую трудоспособность. Только за два месяца 1980 г. труппа под её руководством дала в общей сложности 50 спектаклей в Гонконге и Макао, также активно выступала в последующие годы по приглашению Китайского культурного центра в Канаде, США, Сингапуре, Японии, Малайзии и других странах. В многочисленных поездках и на родине Хун-сянь Нюй удостоилась множества премий, наград и званий, выходила на сцену и как почётная гостья мероприятий, и как непосредственная их участница [15, с. 114–124].

Деятель сценического искусства и актриса традиционного гуандунского театра Хун-сянь Нюй также является основателем школы *хунпай*¹⁵ кантонской оперы, как и другие известные актёры, создавшие собственные школы. В 1980-х годах для возрождения кантонской оперы она не только сама писала новые пьесы, но и модифицировала старые. Так, взяв за основу традиционный кантонский певческий стиль *хуадань*, то есть ампула молодой кокетки, она вывела его на новый этап развития, дополнив пекинским и куньшаньским певческими стилями, западной техникой бельканто. В сочетании с индивидуальными голосовыми качествами всё это создало новый стиль, сладкий, звонкий, округлый, сочный, нежный и текучий, эволюционировавший позднее в отдельную школу. В рамках данной школы переосмыслению подверглась и традиционная структура выражения женской красоты в кантонской опере [3, с. 233–234; 14, с. 2].

Художественный стиль школы *хунпай*, появившейся из потребности в эмоциональном выражении красоты новыми средствами, дополняющими традиционные [14, с. 4], самобытен, он даёт ощущение чего-то нового, но в то же время очень знакомого, странного, но в то же время чрезвычайно понятного, он элегантен и весел одновременно [15, с. 2]. В частности, традиционная кантонская опера в исполнении Хун-сянь Нюй была модифицирована следующим образом: сценический язык постепенно изменился с официального языка путунхуа на локальный кантонский диалект; оперная труппа стала смешанной, а не чисто мужской или женской как раньше; изменилась вокальная структура, добавились аккомпанирующие западные инструменты, такие как виолончель, скрипка и саксофон; представления постепенно сместились с площадей в новые театры разных размеров и т. д. [Там же, с. 6]. Кроме того, при самом пении школа *хунпай* использует мягкую и отчётливую артикуляцию, декоративные звуки, часто за последним словом в строке как бы небрежно добавляется кантонское восклицание, что оживляет персонажей [Там же, с. 192–193].

¹⁵ *Хун пай* 紅派. Можно также перевести как «школа Хун» или «красная школа», но носители языка рекомендуют понимать название как «прекрасная школа» или «школа сладкого пения».

Неполный список включает более 60 положительных персонажей, более 20 нейтральных и более 10 злодеек, созданных мастером перевоплощения. Хун-сянь Нюй также известна тонкой, глубокой и эмоциональной проработкой внутреннего мира героини. Её работы отличает непринуждённая и естественная манера исполнения, красота и гармоничность, а также реалистичность [Там же, с. 53–54]. Несмотря на то, что Хун-сянь Нюй сняла в Гонконге около сотни черно-белых фильмов, публика обращает больше внимания на её достижения в кантонской опере в рамках эволюции всей китайской оперы [Там же, с. 2]. В 2009 г. Хун-сянь Нюй была также удостоена первой премии за выдающиеся достижения в области китайского театра [3, с. 233–234].



**Е Шу-хуа¹⁶, астроном, действительный член
Китайской академии наук**

Е Шу-хуа 葉叔華 (1927 г.р.) родилась в семье бедного христианского священнослужителя в уезде Шуньдэ провинции Гуандун [3, с. 45–46]. Известно, что её дед со стороны отца был родом из Аннама¹⁷ (ныне Вьетнам) [16, с. 360]. В декабре того же года вспыхнуло Гуанчжоуское восстание¹⁸ и последовавшие за ним беспокойные годы, поэтому семье Е Шу-хуа пришлось несколько раз менять место жительства, прежде чем отправить дочь на учёбу.

Увлекавшаяся к тому возрасту древней китайской литературой девушка выразила желание в 1945 г. поступить в Университет Сунь Ят-сена, активно набиравший тогда абитуриентов, однако поддержки отца не встретила. После долгих споров был найден компромисс: поступление на факультет естественных наук с упором на изучение математики. Е Шу-хуа была принята с самым высоким баллом по району и, так как первокурсницу особенно заинтересовали занятия по астрономии, которые вела женщина-профессор, ко второму курсу девушка решила специализироваться на изучении астрономии [17, с. 15].

¹⁶ Е Шу-хуа. Чжэ вэй цзю сюнь юань ши, ю и гэ лнь мань «тай кун мэн» (У этого 90-летнего академика есть романтическая «космическая мечта») 這位九旬院士，有一個浪漫“太空夢”. Синь хуа ван (Веб-портал Sina Corp) 新浪網. 2021.05.28. URL: https://k.sina.com.cn/article_1882481753_v7034645902000sljy.html

¹⁷ Аннам. кит. 安南, букв. «Укрощённый юг», невьетнамское название северной части современного Вьетнама в период китайской колонизации.

¹⁸ Также известно как Кантонское восстание, Кантонская коммуна. Вооружённое выступление рабочих и солдат г. Гуанчжоу (Кантон) 11–13 декабря 1927 г. против власти Гоминьдана.

В 1949 г. Е Шу-хуа окончила Университет Сунь Ят-сена, а летом 1950 г. она и её спутник жизни Чэн Цзи-тай 程極泰 отправились в г. Нанкин, чтобы устроиться на работу в обсерватории Цзыцзиньшань. Тогда сотрудники отказали девушке, мотивируя решение тем, что «обсерватории требуется только один мужчина». Тогда Е Шу-хуа письменно обратилась к заведующему станцией, изложив пять причин, почему обсерватории не стоит от неё отказываться. Так, в конце 1951 г. Е Шу-хуа получила должность в обсерватории Сюйцзяхуэй в г. Шанхай¹⁹, филиале обсерватории Цзыцзиньшань. На посту Е Шу-хуа занялась наблюдениями и вычислением звёздного времени, а затем преобразованием данных для расчёта всемирного времени, что требовало полной концентрации и предельного внимания. Условия труда были тяжёлыми: четыре сотрудника, обслуживающие наблюдательное оборудование, работали в полуподвале, и из-за невысокого роста Е Шу-хуа приходилось пользоваться специальными подставками, кроме того, при работе с инструментами нельзя было носить перчатки, поэтому пальцы часто немели от холода [17, с. 15].

К середине 20-го века в мире существовало две всеобъемлющие системы времени: разработанная Международным бюро времени во Франции и Государственной службой времени и частоты в СССР. После основания Нового Китая в 1949 г. в процессе развития таких областей, как разведка ресурсов, инженерное строительство, картография, геодезия и т. д. возникла необходимость создания собственной универсальной системы времени [17, с. 15]. Е Шу-хуа, работавшая в обсерватории Сюйцзяхуэй, была назначена ответственной за создание Китайской комплексной универсальной системы времени, и задача эта оказалась не самой простой. Во-первых, в КНР на тот период насчитывалось лишь две обсерватории со скромным количеством приборов для измерений; для сравнения, французские астрономы опирались на 39 обсерваторий [18]. Во-вторых, человеческий фактор в астрономических наблюдениях приводил к ошибкам в расчётах, и хотя фотоэлектрические методы могли уменьшить эту вероятность, полностью устранить её не представлялось возможным. Тем не менее, в 1958 г. Е Шу-хуа удалось значительно снизить эту вероятность, используя уникальную математическую модель для расчётов [16, с. 362]. В 1963 г. проект китайской комплексной системы времени, разработанный под руководством Е Шу-хуа, показал впечатляющие результаты: по точности измерения китайская система заняла второе место в мире. В 1965 г. всеобъемлющая универсальная система времени прошла сертификацию и была внедрена по всему Китаю в качестве эталона. С тех пор «пекинское время» вошло в тысячи домов, а Е Шу-хуа как

¹⁹ Ныне Шанхайская обсерватория Китайской академии наук.

руководителя проекта называют «матерью пекинского времени» (*бэй цзин ши цзянь чжи му* 北京時間之母) [16, с. 359; 18].

В конце 1960-х годов в мире появились такие технологии дальнометрических измерений, как спутниковые (SLR) и радиоинтерферометрические наблюдения со сверхдлинными базами (VLBI), играющие сегодня важную роль в пилотируемых космических полётах и программах посадки на Луну [16, с. 359]. В начале 1970-х годов Е Шу-хуа, изучая профессиональную литературу, заметила эту новую тенденцию и выступила с инициативой скорейшего проведения исследований в данной области [16, с. 363–364]. К 1975 г. китайские астрономы успешно внедрили первые водородные атомные часы, что открывало путь для исследований в области технологий VLBI. В январе 1986 г. под руководством Е Шу-хуа в Шанхайской обсерватории была завершена работа над планом развития китайской VLBI-сети, одобренным Китайской академией наук. К 1987 г. 25-метровый радиотелескоп был введён в эксплуатацию, а в следующем году использовался в проектах сотрудничества с NASA, EuroNet и в китайско-японской VLBI-сети. Позже данная технология применялась в таких спутниковых системах Китая, как серия космических зондов для исследования Луны «Чанъэ» и спутниковая навигационная система «Бэйдоу» [18]. Под руководством Е Шу-хуа также был разработан 65-метровый радиотелескоп. Когда в 1987 г. Международный союз геофизики и геодезии (IUGG) и Международный астрономический союз (MAC) совместно решили перевести модернизацию оборудования для наблюдений, заблаговременно проделанная учёными работа помогла Китаю оставаться в первых рядах, а Шанхайская обсерватория, располагавшая широким спектром оборудования, с 1994 г. стала единственной базовой станцией международной наземной системы отсчёта в Азии [16, с. 364–365].

Имея опыт реализации крупных проектов, в 1980-х годах Е Шу-хуа занималась исследованиями собственного вращения Земли и организовывала международные совместные наблюдения [3, с. 45–46], а также стала важным посредником в налаживании международного сотрудничества в контексте реализации политики реформ и открытости, заняв ключевые должности в международных академических организациях. Так, Е Шу-хуа являлась членом исследовательской группы Программы динамики земной коры NASA, членом-корреспондентом Международного бюро времени, членом руководящего состава Международного комитета по радиоприборным измерениям, членом Международного литосферного комитета и членом редакционной коллегии Европейского журнала астрофизики и космических наук [16, с. 360]. Кроме того, долгое время она занимала должности директора Шанхайской обсерватории, заместителя председателя Международного астрономического союза, председателя Шанхайской ассоциации науки

и технологий, а также заместителя председателя Всекитайского научно-технического общества. В 1980 г. она была избрана действительным членом Китайской академии наук, а в 1985 г. иностранным членом Королевского астрономического общества Великобритании [3, с. 45–46].

Е Шу-хуа и её коллеги активно работали с разными странами, реализуя международное научное сотрудничество на самом высоком уровне. Например, в июне 1989 г. директор Международной академии астронавтики СССР посетил Шанхайскую обсерваторию и подписал соглашение о совместном строительстве первой VLBI-станции QUASAR в Куньмине; в октябре того же года Е Шу-хуа с коллегой астромехаником посетили СССР в ответным визитом. Позже, во время пребывания в Вашингтоне она часто контактировала с коллегами из Военно-морской обсерватории и Лётного центра Годдарда Американского бюро. После возвращения в Китай в качестве ответственного лица с китайской стороны она содействовала сотрудничеству между Китайской академией наук и NASA, способствовала укреплению позиций китайских учёных на мировой арене [16, с. 364–365].

Результаты исследований, проведённых под руководством Е Шу-хуа, удостоены множества наград: премии Всекитайской научной конференции 1978 г., премии Китайской академии наук за выдающиеся достижения 1978 г., премии 1-й степени Академии наук за научно-технические достижения 1981 г. и премии 2-й степени Государственной награды в области естественных наук 1982 г.. Также Е Шу-хуа была удостоена премии 1-й степени За прогресс в области науки и техники Китайской академии наук в 1987 и в 2002 годах [3, с. 45–46; 16, с. 359]. В 1997 г. она выиграла премию Фонда Хо Люн Хо Ли (Ho Leung Ho Lee Foundation) за достижения в области науки и технологий, и в том же году обсерватория Цзыцзиньшань (г. Нанкин, КНР) назвала недавно открытый астероид (малую планету) № 3241 в честь Е Шу-хуа [16, с. 359], впрочем не порадовав женщину-астронома, так как по её мнению астероиды и малые планеты, это лишь космический мусор [17, с. 14]. В 2012 г. Е Шу-хуа получила почётную награду в честь 90-летия Китайского астрономического общества [3, с. 45–46].

Несмотря на преклонный возраст, выдающаяся женщина-астроном кантонского происхождения продолжает активно популяризовать науку, выступает на международных форумах и молодёжных лекториях, руководит экспериментами [17, с. 16]. В своих речах она неизменно упоминает вопрос «стеклянного потолка», опираясь на собственный жизненный опыт преодоления предубеждений общества в отношении сотрудников женского пола, поддерживает идеи равноправия мужчин и женщин [19], придаёт большое значение созданию научно-исследовательских групп, обучению молодых исследователей в контексте международного сотрудничества [16, с. 360]. Она

является сторонницей упорного труда и постепенного достижения целей, исследования нового и непознанного. Сегодня в Китае в знак уважения Е Шу-хуа называют «господином Е» (*E сянь шэн* 葉先生) [17, с. 14–15].

Оу-ян Лянь, издатель, преподаватель, управленец

Несмотря на то, что в современной китайской научной и публицистической литературе, посвящённой выдающимся женщинам кантонского происхождения, имеется малое количество упоминаний Оу-ян Лянь 歐陽蓮 (1941 г.р.), талантливого издателя, преподавателя и управленца, написание краткой биографической справки представляется необходимым в рамках данной работы. В первую очередь, потому как Оу-ян Лянь стала единственной женщиной кантонского происхождения, упомянутой в списке из 59 специалистов издательского дела, оказавших влияние на развитие Китая в последние 100 лет его истории. А во-вторых, отчасти в этом и заключается задача подобных материалов — указать имеющиеся в наличии данные и стимулировать исследователей к дальнейшему изучению биографии и связанных с этим тем.

Оу-ян Лянь родилась в городе Хэюань провинции Гуандун. После окончания машиностроительного факультета Хэйлунцзянского бизнес-колледжа в 1964 г. она работала в Комитете муниципального планирования Гуанчжоу. После начала культурной революции девушка сначала работала в Школе кадровых работников № 1 в Гуанчжоу, а затем преподавала в Гуанчжоуской школе молодых чиновников (офицеров) [3, с. 451–452].

В 1980 г. Оу-ян Лянь перевели в издательство Guangdong Science and Technology Press, где она последовательно занимала должности секретаря партийного комитета, редактора, ответственного редактора и руководителя. За время работы в компании ей удалось полностью внедрить целевую систему управленческой ответственности и успешно завершить трансформацию внутренней операционной структуры в соответствии с текущими потребностями рынка. За последние 10 лет более 300 выпущенных в данном издательстве книг получили награды государственного, провинциального и министерского уровней, резко возросла и прибыль с продаж. Ввиду трудностей с публикацией специальной литературы был создан Гуандунский фонд публикации выдающихся научных и технологических монографий, при участии Оу-ян Лянь данный фонд показал значительные успехи как в сборе средств, так и в непосредственной публикационной деятельности. В целях расширения круга международных публикаций по её инициативе для впуска местных книг на зарубежный рынок и для публикации зарубежных книг в сфере науки и техники, подходящих для внутреннего рынка Китая, была создана компания Байтун [3, с. 451–452].

Будучи в возрасте 55 лет Оу-ян Лянь завоевала титул одного из «100 лучших работников издательской сферы страны» 1996 г., а в следующем, 1997 г. выиграла пятую премию «Издательское дело Тао-фэня» [3, с. 451–452], учреждённую Ассоциацией издательских работников Китая в 1987 г. в память о товарище Цзоу Тао-фэне, великом патриоте, выдающемся издателе и журналисте.



**Чэнь Чунь-хуа²⁰, экономист, управленец,
бизнес-стратег**

Чэнь Чунь-хуа 陳春花 (1964 г.р.), родилась в городе Чжэньцзян провинции Гуандун, известна в качестве эксперта по китайской корпоративной культуре и стратегическому бизнес-планированию. В 1986 г. она окончила бакалавриат Южно-Китайского технологического института по специальности радиотехника и после окончания учёбы работала в данном учебном заведении. Далее Чэнь Чунь-хуа сменила направление и продолжила обучение философии в Пекинском педагогическом университете, в итоге получив степень магистра. Позднее она также получила степень магистра делового администрирования (MBA) в Национальном университете Сингапура и степень доктора делового администрирования (DBA) в Европейском университете в Ирландии, став в то же время стратегическим консультантом Liuhe Group (ныне корпорация New Hope Liuhe) [3, с. 472].

Кроме того, Чэнь Чунь-хуа последовательно занимала должности заместителя декана Института делового администрирования, исполнительного декана Института экономики и торговли и научного руководителя докторантов Южно-Китайского технологического университета. Она работала заместителем декана бизнес-школы Синьхуаду Миньцзянского университета и директором программы MBA там же, а также внештатным преподавателем в Нанкинском университете, приглашённым профессором в Сямэньском университете и приглашённым научным сотрудником в Пекинском университете. Помимо указанного, она вела курс по современному управлению предприятием в Национальном университете Сингапура и курс по между-

²⁰ Чэнь Чунь-хуа. Чэнь чунь хуа: го цю 6 нянь инь лин хан е дэ *ци* е, бэй хоу дэ цзу чжи мо ши ши шэн мэ? (Чэнь Чунь-хуа: Какова организационная модель компаний, которые лидировали в отрасли за последние шесть лет?) 陳春花：過去6年引領業界的企業，背後的組織模式是什麼？ Чжун го *ци* е цзя цза чжи (Журнал китайских предпринимателей) 中國企業家雜誌. 22.04.2019. URL: <https://finance.ifeng.com/c/7m5MBDRRVio>

народному менеджменту в Австралийском национальном университете [3, с. 472].

В 2003 г. Чэнь Чунь-хуа поступила в постдокторантуру по направлению бизнес-менеджмента Школы бизнеса Нанкинского университета, в марте того же года официально вступив в должность управляющей Liuhe Group [3, с. 472]. Данная компания была основана в 1982 г. и носит почётное звание Передовика политики реформ и открытости. Основными направлениями деятельности являются животноводство, земледелие и пищевая промышленность.²¹ В 2002 г. объем продаж группы компании составил 2,8 млрд юаней, а объем продаж кормов — 1,16 млн тонн. В первый год после вступления Чэнь Чунь-хуа в должность продажи выросли до 4,2 млрд юаней и 1,45 млн тонн соответственно; к 2004 г. данные показатели составили уже 7,4 млрд юаней и 2 млн тонн. После реорганизации компаний New Hope Group и Liuhe Group в корпорацию New Hope Liuhe Co., Ltd., в мае 2013 г. Чэнь Чунь-хуа заняла пост сопредседателя и её генерального директора [3, с. 472].

Помимо успехов в бизнесе и управлении Чэнь Чунь-хуа является главным редактором тома «Энциклопедии Китая», посвящённого экономике, заместителем главного редактора ежемесячного издания «PKU Business Review», специальным научным сотрудником Центра экономических исследований правительства провинции Гуандун, исполнительным директором Ассоциации управления предприятиями провинции Гуандун и заместителем председателем Ассоциации корпоративной культуры провинции Гуандун [3, с. 472].

Сама Чэнь Чунь-хуа в предисловии к книге «Управление предприятием» (*Цзин ин 經營*) пишет, что духовной практикой в её понимании является труд и работа, а величайшая сила человека заключается в действии, так необходимом в современную эпоху перемен и смены парадигм. При трансформировании бизнес-моделей под актуальные задачи, по её мнению, необходимо сосредоточиться не на функциях продукта, а на способности взаимодействия и совместного творчества с клиентами. Начав писать колонки об управлении предприятием в различных журналах и газетах в 2004 г., она была вдохновлена возможностью работать с актуальными темами и не ожидала, что в течение нескольких последующих лет будет продолжать писать для разных изданий о китайском бизнесе и управлении предприятиями. Такой формат самообучения помог ей оставаться в контексте реальных

²¹ New Hope Liuhe. О компании (*Синь си ван лю хэ. Гун сы цзе шао 新希望六和。公司簡介*). URL: <https://www.newhopeagri.com/lh/briefintroduction.html>

проблем и задач бизнеса, начать сопоставлять информацию и исследовать вопросы, развивать способности к интерпретации чужого опыта, изложению информации и формулированию собственных идей [20].

В своих изысканиях, основанных на опыте более чем трёх десятков лет корпоративного управления в контексте активного экономического развития Китая, Чэнь Чунь-хуа не фокусируется исключительно на роли и месте женщин в экономике страны, а говорит об эффективности работников в общем и ценности организаций в целом [21, с. 36]. По её мнению, если раньше руководитель имел больше информации, которой руководствовался в принятии решений, чем подчинённые, то сегодня благодаря информационным технологиям доступ к данным симметричен. Соответственно, методы управления должны быть модифицированы. Кроме того, у молодых сотрудников сегодня намного сильнее выражено чувство миссии и готовность гибко реагировать на изменения. Необходимо принять и тот факт, что сегодня настоящий авторитет исходит не из силы и власти, а из профессионализма, личного обаяния и готовности взять на себя ответственность [22, с. 40–41]. Оглядываясь назад на исследования и достижения Чэнь Чунь-хуа в области менеджмента, можно отметить не только её работы в теоретическом осмыслении современных подходов и процессов управления, но также и идеи практического порядка. К 2021 г. результаты данных исследований сформировали методологию управления в современной китайской школе бизнес-менеджмента, основанную на сотрудничестве и симбиозе. По мнению экспертов, размышления Чэнь Чунь-хуа о процессе цифровой трансформации и будущем китайских предприятий могут определять направление развития всего Китая в ближайшее десятилетие [21, с. 36].



Сянь Дун-мэй²², дзюдоист, спортсмен, популяризатор спорта

Про данную выдающуюся женщину родом из провинции Гуандун также известно не слишком много, однако фигура её, несомненно, достойна упоминания в контексте данной работы. Сянь Дун-мэй 冼東妹 (1975 г.р.), уроженка уезда Сыхуэй провинции Гуандун, известный дзюдоист, пер-

²² Сянь Дун-мэй. Ао юнь гуань цзюнь сянь дун мэй жу чжу го цзи жоу лян мэн жэнь тан чэн чжун го ди и жэнь (Олимпийская чемпионка Сянь Дун-мэй стала первой китаянкой, которую включили в Международный зал славы JFB) 奧運冠軍冼東妹入駐國際柔聯名人堂成中國第1人. Синь хуа шэ (Агентство «Синьхуа») 新華社. 20.09.2018. URL: <https://m.huanqiu.com/article/9CaKrnKcPaL>

вая китайская спортсменка, ставшая чемпионом в двух соревнованиях по дзюдо на Олимпийских играх, а также первая китаянка в статусе матери, ставшая чемпионкой на Олимпиаде в Пекине в 2008 г. Как следует из биографической информации, в возрасте 13 лет девочка поступила в любительскую спортивную школу в своём городе, а в 15 лет перешла в спортивную школу провинции Гуандун, где стала заниматься дзюдо и уже через три года была отобрана для дальнейших тренировок в национальной сборной [3, с. 582; 23, с. 31].

Спустя почти десятилетие изнурительных упражнений, Сянь Дун-мэй смогла завоевать титул чемпиона по дзюдо в весовой категории до 52 кг на 28-х Олимпийских играх в Афинах в 2004 г. Позже, в 2008 г. она защитила титул чемпиона в той же весовой категории на 29-х Олимпийских играх в Пекине. Кроме того, она получила золотую медаль на летней Универсиаде в 2001 г. и неоднократно выигрывала чемпионаты мира по дзюдо, выступая в команде Китая. На домашних соревнованиях она также добилась хороших результатов: трижды выигрывала чемпионат по дзюдо на Национальных играх в 1997 г., 2001 г. и 2009 г. [3, с. 582].

Сама Сянь Дун-мэй в интервью рассказывала, что уходила из спорта пять раз и пять раз возвращалась к тренировкам для того, чтобы защитить честь Китая на международной спортивной арене. Иногда преодоление травм на этом пути было настолько невыносимым, что после аплодисментов и вручения медалей она не могла передвигаться, и тренер уносил её с арены на руках. В мае 2007 г. Сянь Дун-мэй, уже объявившая о завершении карьеры и будучи матерью 4-месячной дочери, решила снова вернуться к тренировкам для участия в грядущей 29-й Олимпиаде в Пекине. Беременность и забота о ребёнке сказались на здоровье и спортивной форме 33-летней женщины, но под руководством строгого тренера она похудела на 10 килограммов за месяц, пришла в отличную физическую форму и в итоге успешно защитила свой титул, завоевав для страны золотую медаль [23, с. 31; 24, с. 10]. Тогда её муж Лю Бо 劉波, который также занимался дзюдо, отнёсся с пониманием к решению жены и оказал необходимую поддержку [23, с. 32].

Помимо спортивных успехов, Сянь Дун-мэй была удостоена таких наград и званий, как «Всекитайский отличник труда» (2004 г.), «Всекитайская женщина-знаменосец 8 марта» (2008 г.), «Выдающаяся женщина в провинции Гуандун» (2010 г.). После завершения спортивной карьеры она продолжает заниматься деятельностью, связанной с дзюдо, и работает секретарём партийного комитета в Учебном центре профессиональной спортивной подготовки провинции Гуандун, занимается развитием талантов дзюдо и популяризацией данного спорта [3, с. 582].

Заключение

Как видно из рассмотренных биографий восьми китаянок, упомянутых в «Энциклопедии деятелей женского пола в столетней истории Китая» 2020 г. выпуска, в общественном дискурсе внутри страны сегодня они официально позиционируются как трудолюбивые и одарённые участники социальных, культурных и экономических процессов, сыгравших пусть не ключевую, но важную роль в становлении современного китайского общества и культуры. Выбранные и изученные в рамках поставленных задач и цели исследования биографии Чжан Чжу-цзюнь, Лин Шу-хуа, Лэй Цзе-цзюнь, Хун-сянь Нюй, Е Шу-хуа, Оу-ян Лянь, Чэнь Чунь-хуа, Сянь Дун-мэй представляются яркими и заслуживающими дальнейшего детального изучения. Проведённое обзорное исследование в целом позволяет более глубоко изучить их жизнь и вклад в развитие китайского общества и культуры страны за последние 100 лет. Данная работа открывает новые аспекты биографии уже известных и сообщает о деятельности ранее мало известных широкому кругу читателей выдающихся женщин кантонского происхождения. На материале данного исследования возможно не только глубже изучить историю Китая и особенности южно-китайского феминизма, но также проиллюстрировать разнообразие опыта людей с активной позицией и их воздействие на окружающий мир вчера и сегодня.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Синецкая Э.А. Китайские женщины и международные рейтинги. Часть 1 // Общество и государство в Китае, 2019. №49 (2). С. 252–272.
2. Струкова П.Э. Историко-культурные предпосылки создания района Большого залива в Южном Китае // Вестник Московского университета. Серия 8. История, 2020. №4. С. 88–113.
3. Чжай Цзинь-мин (отв. ред.). Чжун го бай нянь нюй син жэнь у цы дань (Энциклопедия «Китайские женщины в столетней истории Китая»). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2020. 658 с. 翟金明 (責任編輯)。中國百年女性人物辭典。北京：人民出版社，2020。658頁。
4. Го Е-минь. Чжан чжу цзюнь: «чжун го де нань дин гэ эр» (Чжан Чжу-цзюнь: «китайский соловей») // Тун чжоу гун цзинь (Продвигаемся в одной лодке), 2020. №6. С. 43–46. 郭曄旻。張竹君：“中國的南丁格爾”。同舟共進，2020 (6)。43–46頁。
5. Бай Юнь-тао (гл. ред.). Чжун хуа нюй цзе. Цзинь дай цзюань (Выдающиеся китайские женщины. Новое время). Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2013. 252 с. 白雲濤 (主編)。中華女傑·近代卷。成都：四川人民出版社，2013。252頁。

6. Гао Сянь-юй. Син бе цзе фан дэ «чжун цзянь лу цзин»: чжан чжу цзюнь нью син ци мэн сы сян цзи ши цзянь («Срединный путь» гендерного освобождения: мысли и практика Чжан Чжу-цзюнь в области женского просвещения) // Фу нью янь цзю лунь цун (Сборник Женские исследования), 2016. №5. С. 97–107. 高翔宇。性別解放的“中間路徑”：張竹君女性啟蒙思想及實踐。婦女研究論叢，2016 (5)。97–107頁。

7. Цай Дэн-шань. На се цай нью мэнь... (Эти талантливые женщины). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 2008. 246 с. 蔡登山。那些才女們。北京：人民文學出版社，2008。246頁。

8. Дай Цун. Цун нэй чжан гуй гэ цзоу сян ши цзы цзе тоу — лин шу хуа сянь дай чжи ши фэнь цзы дэ шэнь фэнь цзянь гоу (Из женской половины во внутреннем дворе дома пройти к перекрёстку улиц — формирование личности современного интеллектуала Лин Шу-хуа) // Цзи му (Вглядываясь), 2023. №1. С. 42–48. 戴聰。從內宅閨閣走向十字街頭—凌叔華現代知識分子的身份建構。極目，2023 (1)。42–48頁。

9. Лю Синь-юй. Лин шу хуа сяо шо чжун дэ нью син ши цзе цзи и ши тань со (Исследование женского мира и сознания в рассказах Лин Шу-хуа) // Тай чжоу чжи е цзи шу сюэ юань сюэ бао (Журнал Тайчжоуского профессионально-технического колледжа), 2023. №5. С. 35–37+84. 劉鑫宇。凌叔華小說中的女性世界及意識探索。泰州職業技術學院學報，2023 (5)。35–37+84頁。

10. Цзо Янь-чжу. Лэй цзе цюн: и тiao хун сянь гуань чжун шэн (Лэй Цзе-цюн: Через жизнь проходит красная нить) // Минь чжу (Демократия), 2013. №5. С. 33–38. 左延珠。雷潔瓊：一條紅線貫終生。民主。2013 (05)，33–38頁。

11. Гао Дун-хуэй. «Ся гуань ши цзянь» цян ху дэ лэй цзе цюн (Лэй Цзе-цюн до и после «инцидента в Сягуань») // Минь чжу (Демократия), 2022. №3. С. 39–43. 高東輝。“下關事件”前後的雷潔瓊。民主。2022 (3)，39–43頁。

12. Гао Гуан-чжи, Чу Янь. Фу цюань юй цзу чжи: лэй цзе цюн нью син шэ хуэй фу ли сы сян тань лунь (Расширение возможностей и организации: исследование мыслей Лэй Цзе-цюн о социальном благосостоянии женщин) // Синь дун фан (Новый Восток), 2023. №2. С. 45–51. 高廣智 & 儲琰。賦權與組織：雷潔瓊女性社會福利思想探論。新東方，2023 (2)，45–51頁。

13. Ян Янь. Минь го ши ци ши хуэй сюэ ши е чжун дэ эр тун вэнь ти янь цзю — и янь цзин да сюэ шэ хуэй си вэй чжун синь дэ као ча (Исследование проблем детей с точки зрения социологии в период Китайской Республики — исследование, проведённое на факультете социологии Яньцзинского университета) // Бэй цзин цзяо юй сюэ юань сюэ бао (Вестник Пекинского института образования), 2019. №3. С. 79–85. 楊燕。民國時期社會學視野中的兒童議題研究—以燕京大學社會學系為中心的考察。北京教育學院學報，2019 (3)，79–85頁。

14. Тань Чжи-сян. Хун сянь нью чжуань цзи (Биография Хун-сянь Нюй). Пекин: Чжунго вэньлянь чубаньшэ, 2018. 181 с. 譚志湘。紅線女傳記。北京：中國文聯出版社，2018。181頁。

15. Се Бинь-чоу, Се Ю-лян, Лянь Син-цунь. Жэнь минь и шу цзя хун сянь нью пин чжуань (Критическая биография народной артистки Хун-сянь Нюй). Гуанчжоу: Хуачэн чубаньшэ, 2018. 218 с. 謝彬籌 & 謝友良 & 練行村。人民藝術家紅線女評傳。廣州：花城出版社，2018。218頁。

16. Цянь Вэй-чан (гл. ред.). 20 Ши цзи чжун го чжи мин кэ сюэ цзя сюэ шу чэн цзю гай лань. Тянь вэнь сюэ цзюань. Ди и фэнь цэ (Обзор академических достижений известных китайских учёных XX века. Том по астрономии. Часть первая). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 2014. 547 с. 錢偉長 (總編)。20世紀中國知名科學家學術成就概論·天文學卷·第一分冊。北京：科學出版社，2014。547頁。

17. Юй Юнь-инь. Тянь вэнь цзе «90 хоу» е шу хуа: тянь вэнь ши и бэй цзы дэ лан мань ши е (Е Шу-хуа, поколение астрономов «за 90»: Астрономия — это романтическая карьера на всю жизнь) // Чу чжун шэн ши цзе (Мир учеников младшей и средней школы), 2022. №Z1. С. 14–16. 雨勻音。天文界“90後”葉叔華:天文是一輩子的浪漫事業 // 初中生世界，2022 (Z1)。14–16頁。

18. Хэ Хэ. «Бэй цзин ши цзянь чжи му» е шу хуа («Мать пекинского времени» Е Шу-хуа) // Чуан синь ши цзе чжоу кань (Еженедельник мир инноваций), 2023. №10. С. 45–46. 何禾。“北京時間之母”葉叔華。創新世界週刊，2023 (10)。45–46頁。

19. Чжан Си-сян. Е шу хуа: жан чжун го тянь вэнь бэй ши цзе кань цзянь (Е Шу-хуа: Пусть мир увидит китайскую астрономию) // Чжун го фу нью бао (Женские новости Китая), 2024. №7. 2 с. 張喜祥。葉叔華：讓中國天文被世界看見。中國婦女報，2024 (7)。2頁。

20. Чэнь Чунь-хуа. Цзин ин (Управление предприятием). Гуанчжоу: Хуанань лигун дасюэ чубаньшэ, 2018. 344 с. 陳春花。經營。廣州：華南理工大學出版社，2018。344頁。

21. Чжан Син-цзюнь. Фу нэн чжун го ци е юй чжун го гуань ли инь лин ши цзе (Активирование китайских предприятий и лидерование китайского менеджмента в мире) // Чжунго цзинцзи пинлунь (Экономический обзор Китая), 2022. №6. С. 36–37. 張興軍。賦能中國企業與中國管理引領世界。中國經濟評論，2022 (6)。36–37頁。

22. Юй Цзин. «Цзе цзе» мэнь дэ чжун гао: мэй хао цзы ю ли лян (Совет от «сестёр»: красота, свобода, сила) // Чжун го ци е цзя (Китайский предприниматель), 2021. №5. С. 38–41. 於靜。“姊姊”們的忠告：美好自有力量。中國企業家，2021 (5)。38–41頁。

23. Фан Жи. Жэнь да дай бяо ма ма сюань шоу ао юнь гуань цзюнь — сянь дун мэй дэ гу ши (История Сянь Дун-мэй — матери, члена Всекитайского собрания народных представителей и олимпийской чемпионки) // Жэнь минь чжи шэн (Голос народа), 2008. №9. С. 31–32. 方日。人大代表媽媽選手奧運冠軍—洗東妹的故事。人民之聲，2008 (9)。31–32頁。

24. Ди ци цзе чжун го ши да нью цзе фэн цай лу (Седьмая десятка выдающихся женщин-героев Китая) // Чжун го фу юнь (Китайское женское движение), 2009. №4. С. 7–10. 第七屆中國十大女傑風採錄。中國婦運，2009 (4)。7–10頁。

Women of China. In Memory of E.A. Sinetskaya

Contents

Women in Philosophy and Religion

Ancient Religion and Mythology

<i>D.Ye. Kulikov.</i> Woman in the Society of Ancient China in the Neolithic Period and Early Bronze Age.....	15
<i>S.I. Blyumkhen.</i> Shark-woman Weeping... (an Experience to Reconstruct an Ancient Myth)	54

Confucianism

<i>G.S. Popova.</i> The Accomplished Rhetoricians among the Women of Ancient China according to “Lie Nü Zhuan”	73
<i>A.Yu. Blazhkina.</i> The Image of a Virtuous Woman in the Confucian Treatise “Speeches of the School of Confucius”	96
<i>O.A. Bonch-Osmolovskaya.</i> Woman’s Virtue as a Guarantee of World Harmony: Conservative Feminism in Confucian.....	106
<i>A.V. Osokin.</i> Submissive and Prudent: the Confucian Ideal Women in the Han Era According to the Treatise “Nü Jie” by Ban Zhao.....	123
<i>A.V. Osokin, N.A. Bryleva.</i> Didactic Treatise “Instructions for Women” (Nü Jie) by Ban Zhao.....	141
<i>A.B. Sharova.</i> Chinese Influence on Girls’ Education in Tokugawa Period Japan (1603—1868).....	158

Daoism

<i>A.B. Starostina.</i> Immortal Lover of the Future Minister: a Supernatural Wife in Du Guanting’s Tale “Zhang Gao’s Wife”	185
<i>A.E. Terekhov.</i> “Transcendent Maidens” in the “Lie Xian Zhuan” (“Biographies of Outstanding Transcendents”) Manuscript from the Collection of the IOM, RAS.....	198

<i>I.V. Belaya. Yin Embraces Yang: to the Problem of Gender Cultivation in Daoism</i>	232
<i>I.V. Belaya. Made in Emei: “Collection of Female Alchemy”</i>	258
<i>I.A. Mozias. The Path to Mount Kunlun: The True Essence of Dual Cultivation in the “Perfect Transmission of the Golden Elixir”</i>	294

Buddhism

<i>L.M. Tabolina. The History of an Early Period of Women’s Buddhist Monasticism in China (4—7 c.)</i>	339
<i>R.V. Berezkin. From Audiences to Performers: a Female Component in Recitation of <i>Baojuan</i> (Precious Scrolls) in the Modern Period</i>	349

Women in History

<i>V.Ts. Golovachev. Uncommitted Suicides of Two Northern Wei Empresses as a Sanction to Set Up their Regency</i>	373
<i>E.S. Skrypnik. The Image of Empress Wu Ze-tian in the “Report on the Need to Punish Wu Zhao Written for Xu Jing-ye”</i>	384
<i>B.N. Gorbachev. Female Generals in the Chinese Army</i>	404
<i>L.P. Chernikova. The Story of Madame Lai — Leader of the South Sea Pirates</i>	439
<i>Zhang Jin-wei. Breaking Through the Cosmos: The Role and Prospects of Women in China’s Space Industry</i>	470
<i>E.A. Sinetskaya. Chinese Women and International Ratings</i>	486
<i>S.N. Alexahina. Lei Jie-qiong and Yan Jun-qi are Outstanding Political Figures of the People’s Republic of China</i>	505
<i>P.E. Strukova. Eight Outstanding Cantonese Women in the Last 100 Years of Chinese History</i>	524
Information about Authors	558

Сведения об авторах

Алексахина Светлана Никифоровна — кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра изучения современного Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: s.aleksahina@ivran.ru

Белая Ирина Витальевна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: belaya-irina@rambler.ru

Берёзкин Ростислав Владимирович — PhD, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований Фуданьского университета, Шанхай, Китай, e-mail: berezkine56@yandex.ru

Блажкина Анастасия Юрьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра изучения культуры Китая Института Китая и современной Азии Российской академии наук (ИКА РАН), Москва, Россия, e-mail: blazhkina@iccaras.ru

Блюмхен Сергей Иванович — младший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: xieji@mail.ru

Бонч-Осмоловская Ольга Андреевна — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: olga.bonch.osmolovskaya@gmail.com

Брылёва Наталья Анатольевна — кандидат культурологии, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия, e-mail: nusferatu09@mail.ru

Головачёв Валентин Цуньлиевич — доктор исторических наук, заместитель директора по науке Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: v.golovachev@ivran.ru

Горбачёв Борис Николаевич — доктор исторических наук, профессор, действительный член Академии военных наук РФ, ведущий научный сотрудник Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Китая и современной Азии Российской академии наук (ИКА РАН), Москва, Россия, e-mail: borisgorbachev@yandex.ru

Куликов Дмитрий Евгеньевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: vostok1991@yandex.ru

Мозиас Илья Александрович — PhD, Центр углубленных исследований в области гуманитарных и социальных наук Университета им. Фридриха-Александра в Эрлангене и Нюрнберге, Германия, e-mail: imozias@gmail.com

Осокин Александр Владимирович — научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: alex.osockin2013@yandex.ru

Попова Галина Сергеевна — младший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: gmercury@rambler.ru

Синецкая Эльвира Андреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия.

Скрыпник Екатерина Сергеевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: esskrypnik@gmail.com

Старостина Аглая Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: abstarostina@gmail.com

Струкова Полина Эдуардовна — PhD, доцент, Гуанчжоуский институт Наньфан, Гуанчжоу, КНР, e-mail: st-polina@yandex.ru

Таболина Лина Михайловна — магистрантка Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: linatabolina@gmail.com

Терехов Антон Эдуардович — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: aterekhoff@gmail.com

Чжан Цзинь-вэй — магистрантка Факультета космических исследований Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: jlnwei@mail.ru

Черникова Лариса Петровна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: larisa-che@mail.ru

Шарова Анна Борисовна — младший научный сотрудник Центра японских исследований Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: anchyk90@yandex.ru

Научное издание

**Женщины Китая.
Сборник статей памяти Э.А. Синецкой**

Том II

В авторской редакции

Верстальщик, оформитель А. Б. Дунаева

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 — Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 31.12.2024. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 45,5. Уч.-изд. л. 30,5. Тираж 500 экз. Зак. №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
Научно-издательский центр, заведующий А. О. Захаров
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН — на сайте <https://book.ivran.ru>
Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru



Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии ООО «Амирит»

410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88

Тел.: +7 (800) 700-86-33, +7 (8452) 24-86-33

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>

В двухтомный сборник «Женщины Китая», посвященный известной российской исследовательнице «женского вопроса» к.и.н. Э.А. Синецкой, включены научные статьи, затрагивающие тему «гендера»: о выдающихся женщинах в истории, философских и религиозных представлениях о роли женского начала, вкладе женщин в науку, литературу и культуру, об истории феминизма в Китае и борьбе женщин за свои права.

Второй том состоит из двух разделов: «Женщины в философии и религии» (с подразделами «Женщины в древней религии и мифологии», «Женщины в конфуцианстве», «Женщины в даосизме», «Женщины в буддизме») и «Женщины в истории».

Раздел «Женщины в философии и религии» затрагивает широкую тематику:

- «Древняя религия и мифология» обсуждает роль женщин в древнекитайском обществе эпохи позднего неолита и бронзового века, и уделяет внимание женским персонажам в мифологии на примере мифа о женщине-акуле.
- «Конфуцианство» — посвящен знаменитым женщинам в «Ле нью чжуань» и «Кун-цзы цзя юй», прославившихся своими добродетелями, конфуцианской философии для женщин, а также «Наставлениям женщинам» (*Нью цзе*) Бань Чжао из компендиума «Четверокнижие для женщин» (*Нью сы шу*), служившего образцом для женского поведения в семье и обществе. Завершается статьей о влиянии конфуцианства на воспитание девочек в Японии.
- «Даосизм» рассказывает о девах-небожительницах из антологий «Шэнь сянь чжуань» и «Ле сянь чжуань», обсуждает метод «женской алхимии» — «Обезглавливание Красного дракона» и приемы «сексуальной алхимии» из «Совершенной передачи [учения] Золотого эликсира» (*Цзинь дань чжэнь чуань*).
- «Буддизм» — излагается история женского монашества в Китае и обсуждается важная роль, которую играют женщины в декламации «драгоценных свитков» (*баоцзюань*).
- Раздел «Женщины в истории» содержит сведения об известных женщинах своего времени — семеновских императрицах Вэнь-Мин и Ху, танской императрице У Цзэ-тянь, женщинах-генералах НОАК, женщинах-пиратках, наводивших ужас в южных морях, выдающихся ученых и политических деятелях, первых женщинах-космонавтах и других знаменитых представительницах женского пола.

Представленные статьи, раскрывающие различные грани «женской» темы, начиная с эпохи неолита и заканчивая современностью, адресованы широкому кругу читателей — ученым, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся Востоком.